

Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista

Microhistorias políticas

Marco Estrada Saavedra

Juan Pedro Viqueira

Coordinadores



EL COLEGIO DE MÉXICO

LOS INDÍGENAS DE CHIAPAS Y LA REBELIÓN ZAPATISTA.
MICROHISTORIAS POLÍTICAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
Y CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

LOS INDÍGENAS DE CHIAPAS
Y LA REBELIÓN ZAPATISTA

Microhistorias políticas

*Marco Estrada Saavedra
y Juan Pedro Viqueira
(Coordinadores)*



EL COLEGIO DE MÉXICO

323.3097275

In3994

Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista : microhistorias políticas / Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira, coordinadores. -- 1ª ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Centro de Estudios Históricos, 2010.

458 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografía: p. 435-

ISBN: 978-607-462-052-8

1. Indios de México -- México -- Chiapas -- Política y gobierno.
2. Chiapas (México) -- Historia -- Rebelión campesina, 1994- .
3. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México). I. Estrada Saavedra, Marco, 1971- , coord. II. Viqueira, Juan Pedro, coord.

Primera edición. 2010

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

www.colmex.mx

ISBN 968-607-462-052-8

Impreso en México

ÍNDICE

Siglas	9
Consideraciones preliminares, por Juan Pedro Viqueira	13
1. Juego para armar: historias zapatistas en la comunidad de La Garrucha (Ocosingo), por <i>Hadlyyn Cuadriello Olivos</i> y <i>Rodrigo Megchún Rivera</i>	19
2. Visiones, revisiones y divisiones. La historia del zapatismo en Buena Vista Pachán (Las Margaritas), por <i>Marco Estrada Saavedra</i>	67
3. En los tiempos de la ceniza en Chichonal o en la Selva, seguimos manifestándonos. Una historia de la organización social y política de los zoques de la Lacandona (Ocosingo), por <i>Marina Alonso Bolaños</i>	133
4. En los márgenes del zapatismo: Veracruz y Saltillo, dos poblados tojolabales (Las Margaritas), por <i>José Luis Escalona Victoria</i>	171
5. “Rumores” zapatistas: el pragmatismo de las identidades histórico-políticas en El Limar (Tila), por <i>Alejandro Agudo Sanchíz</i>	217
6. Raíces del zapatismo en Huitiupán. Narraciones sobre experiencias organizativas, acuerdos, conflictos, ejecuciones y venganzas, por <i>Sonia Toledo</i>	277

7. Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas (1959-2005), por <i>Eufemio Aguilar Hernández</i> , <i>Martín Díaz Teratol</i> y <i>Juan Pedro Viqueira</i>	331
Consideraciones finales: zapatismos locales, por Marco Estrada Saavedra	419
Bibliografía general	435
Sobre los autores	457

SIGLAS

AEDPCH	Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco
AEDPECH	Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco
AGA	Archivo General Agrario
AGECH	Archivo General del Estado de Chiapas
AHDSC	Archivo Histórico de la Diócesis de San Cristóbal
ANCIEZ	Asamblea Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
BANCRI	Banco de Crédito Rural del Istmo
CADDI	Centro de Apoyo por la Defensa de los Derechos Indígenas
CCI	Confederación Campesina Independiente
CCRI-CG	Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General
CDHFBC	Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”
CDLI	Comité de Defensa de la Libertad Indígena
CEDIAC	Centro de Derechos Indígenas
CEOIC	Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CIAM	Centro de Investigación y Apoyo a la Mujer
CIEPAC	Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CIS	Centro de Integración Social

CNC	Confederación Nacional Campesina
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CODECH	Coordinadora de Organizaciones de Chiapas
COLOFASA	Compañía Forestal Lacandona S. A.
COLPUMALI	Coordinadora de Organizaciones en Lucha del Pueblo Maya para su Liberación
Conafe	Consejo Nacional de Fomento Educativo
CONAI	Comisión Nacional de Intermediación
Conasupo	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados
CORECO	Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria
CST	Consejo Supremo Tojolabal
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización
DOF	Diario Oficial de la Federación
EDUPAZ	Educación para la Paz
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FDCDI	Fondo Documental Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
FERTIMEX	Fertilizantes de México
FZLN	Frente Zapatista de Liberación Nacional
INEA	Instituto Nacional de Educación para Adultos
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INI	Instituto Nacional Indigenista
Inmecafé	Instituto Mexicano del Café
NADYRSA	Nacional Distribuidora y Reguladora S. A.
NCPE	Nuevo Centro de Población Ejidal
OCEZ	Organización Campesina Emiliano Zapata
OID	Organización Ideológica Dirigente del Pueblo Mexicano en Lucha
OPET	Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales
PAN	Partido Acción Nacional

PCM	Partido Comunista Mexicano
PMS	Partido Mexicano Socialista
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PROCAMPO	Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Agrarios y Titulación de Solares Urbanos
PRODESIS	Proyecto Desarrollo Social, Integrado y Sostenible
PROGRESA	Programa de Educación y Salud
PSUM	Partido Socialista Unificado de México
RAN	Registro Agrario Nacional
RAP	Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas
REBIMA	Reserva de la Biosfera Montes Azules
RPP	Registro Público de la Propiedad y el Comercio en el Estado, Comitán, Chis.
SARH	Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos
SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social
SEP	Secretaría de Educación Pública
SHCP	Secretaría de Hacienda y Crédito Público
SOCAMA	Solidaridad Campesina Magisterial
SRA	Secretaría de la Reforma Agraria
SSA	Secretaría de Salud y Asistencia
UCISECH	Unión de Campesinos e Indígenas de la Selva de Chiapas
UELC	Unión de Ejidos Lucha Campesina
UEPT	Unión de Ejidos Pueblos Tojolabales
UES	Unión de Ejidos de la Selva
UETL	Unión de Ejidos Tierra y Libertad
UGOCP	Unión General Obrera Campesina Popular
UMA	Una Mirada más Allá
UNDAFAECSA	Unión Nacional de Crédito Agropecuario, Forestal y Agroindustrias de Ejidatarios, Comuneros y Pequeños Propietarios Minifundistas, S.A. de C.V.
UNFT	Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal
UNTA	Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

JUAN PEDRO VÍQUEIRA

En el otoño de 2005, la revista *Istor* publicó la que seguramente sigue siendo la única polémica de altura sobre la relación entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los indígenas de Chiapas. En efecto, los dos participantes en la polémica —Pedro Pitarch y Jérôme Baschet— intercambiaron argumentos y confrontaron hechos en forma muy civilizada, en vez de arrojar descalificaciones, insultos o acusaciones de abrigar negras intenciones o de formar parte de algún oscuro complot, como ha sucedido habitualmente.¹

Hacia el final de su texto, Pedro Pitarch considera urgente “conocer qué está sucediendo en las zonas y comunidades controladas por el EZLN. Es decir, pasar de las palabras a los hechos. Creo que la discusión sobre los zapatistas se ha ocupado demasiado de las ideas y los discursos y apenas de su actividad real”.

Este libro se propone justamente contribuir al enriquecimiento y profundización del debate sobre el impacto de la

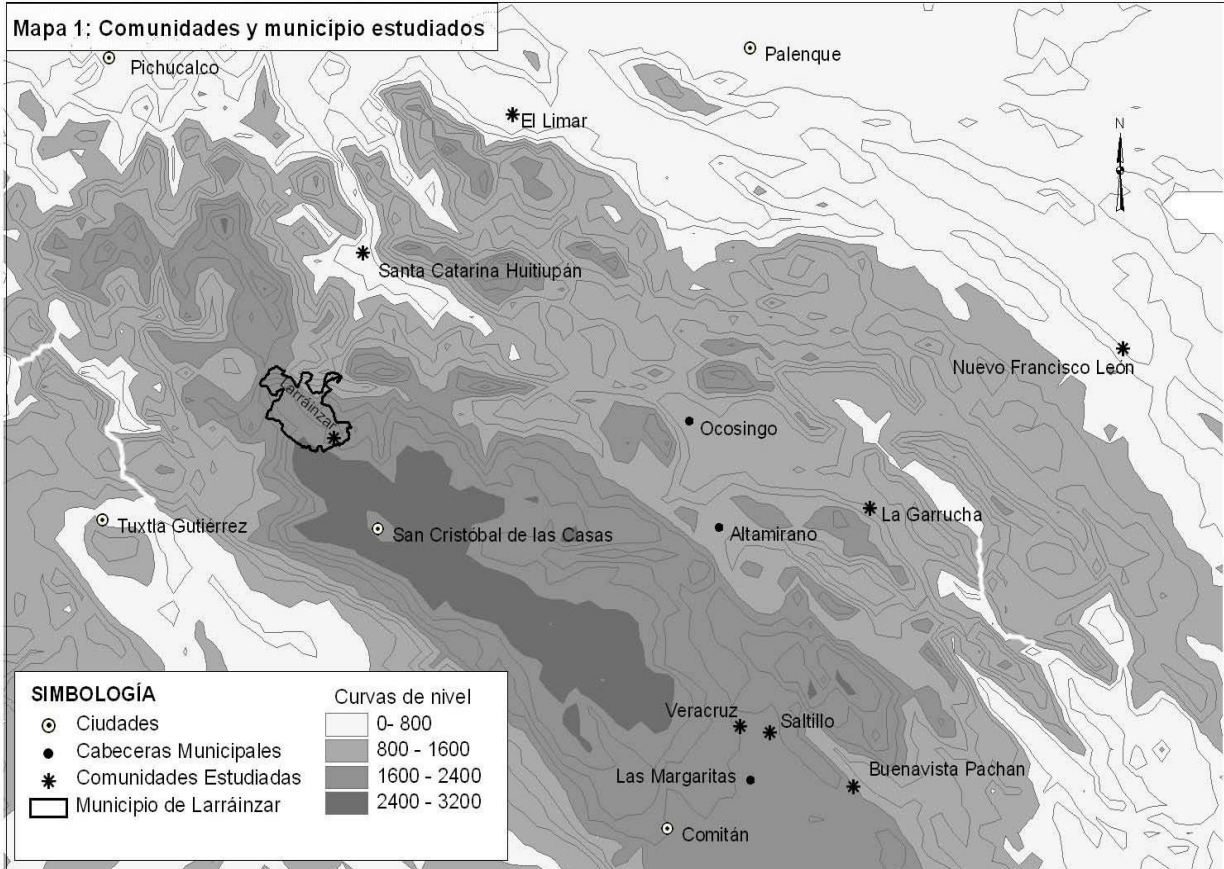
¹ El debate se suscitó a raíz de la publicación de un artículo de Pedro Pitarch, “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia” en la revista *Istor*, 17, verano de 2004, pp. 95-132. Jérôme Baschet decidió entonces rebatir muchos de los argumentos de Pedro Pitarch en un texto intitulado “Los zapatistas: ¿‘ventriloquia india’ o interacciones creativas?” que la revista *Istor* tuvo el acierto de publicar junto con una contrarréplica de Pedro Pitarch “Ventriloquia confusa”. Ambos textos se publicaron en el número 17 de *Istor*, otoño 2005, en las páginas 110-128 y 129-144, respectivamente.

rebelión zapatista en las regiones indígenas de Chiapas, aportando información de primera mano, sistematizada e interpretada.

En efecto, a pesar de la enorme repercusión que tuvo el levantamiento armado del 1° de enero de 1994 en la opinión pública —no sólo nacional, sino incluso internacional—, el interés de los medios de comunicación se ha centrado casi exclusivamente en la enigmática y fascinante figura del subcomandante Marcos, quien atrajo todos los reflectores, dejando en la sombra a las bases de apoyo indígenas del EZLN. Afortunadamente, las investigaciones académicas se interesaron en aspectos mucho más diversos de la rebelión zapatista.

En un primer momento, predominaron los estudios sobre las razones del creciente descontento de amplios sectores indígenas con sus condiciones de vida —las causas del levantamiento armado— y sobre los antecedentes organizativos del EZLN —sus orígenes, pero también la historia de otras organizaciones indígenas que en 1994 apoyaron muchas de las reivindicaciones de los zapatistas, aunque discreparan del recurso a la violencia armada—. Más adelante, cuando el EZLN y el gobierno federal entablaron negociaciones en torno a los derechos indígenas, los investigadores se involucraron en el debate y tomaron partido a favor o en contra de algunas propuestas que se encontraban sobre la mesa de negociación. Las revistas y las editoriales académicas abrieron entonces sus páginas a un debate que necesariamente era mucho más político que “científico” o informativo. La suspensión de las negociaciones de San Andrés en 1996 y la posterior aprobación de una reforma constitucional sobre los derechos indígenas en 2001, que el EZLN rechazó, hicieron que el debate se trasladara a la práctica de la “autonomía” en las comunidades y regiones con importante presencia de bases de apoyo zapatistas, aunque a menudo en estos trabajos la opinión política de sus autores ocupaba mucho más espacio que la información sobre lo que sucedía en dichas comunidades y regiones. Sólo

Mapa 1: Comunidades y municipio estudiados



poco a poco, el tema del impacto del zapatismo en la vida de los indígenas se fue abriendo paso, en buena medida gracias a la disminución de la violencia política en Chiapas, lo que ha facilitado la realización de trabajo de campo en muchas regiones del estado. Así, hoy en día, contamos con un número creciente de estudios de caso de comunidades que son o que fueron zapatistas.

Este libro se propone ofrecer una pequeña muestra de estas investigaciones y de otras que se han interesado en comunidades en las que no hubo realmente bases de apoyo del EZLN, pero en las cuales la rebelión zapatista reactivó la lucha agraria. No pretendemos que los casos documentados en este libro sean de algún modo representativos de lo sucedido en el conjunto de comunidades indígenas de Chiapas, ni siquiera en aquellas en las que el zapatismo tuvo mayor presencia. En efecto, nuestro proyecto original consistía tan sólo en dar a conocer las investigaciones de aquellos integrantes del seminario permanente “Chiapas desde una perspectiva comparada” que trabajaban sobre el zapatismo.² Finalmente no todos ellos entregaron un texto publicable y, por otra parte, decidimos invitar a participar en el libro a varios colegas y amigos interesados en el tema que radican en Chiapas y que por esa razón no podían asistir a las sesiones del seminario.

Una decisión que tal vez a algunos les parezca extraña fue la de darle a todos los textos una forma fundamentalmente narrativa. Por ello, los lectores no encontrarán en ellos ni discusiones teóricas o conceptuales ni argumentos políticos desarrollados. No quiere decir que pensemos que se puedan realizar investigaciones sin presupuestos teóricos y filosóficos

² Este seminario, que se reunía una vez al mes en El Colegio de México, estuvo activo desde noviembre de 2003 hasta febrero de 2007. Los autores de los textos aquí reunidos queremos agradecer muy especialmente el interés, los comentarios, las preguntas, las críticas y las aportaciones de los demás miembros del seminario, que en muchos casos investigaban sobre temas que no guardaban relación alguna con el zapatismo.

o que estén libres de valores políticos o morales. De hecho, los lectores no tardarán en descubrir de qué pie teórico y político cojea cada uno de los autores, cuáles son las corrientes sociológicas o antropológicas en las que se han inspirado, qué valores defienden y, cuando es el caso, con qué bando simpatizan más.

No buscamos, pues, ni una imposible objetividad científica (el conocimiento es necesariamente una relación entre el investigador y la realidad estudiada) ni una absurda imparcialidad (las preguntas se plantean siempre desde intereses y valores específicos). Tan sólo partimos del supuesto de que los lectores pueden interesarse más en la información que hemos recabado que en nuestras disquisiciones teóricas o políticas. Así, hemos decidido retirar los andamios con los que construimos nuestras investigaciones para hacerlas más atractivas y más comprensibles. Amén de que algunos de nosotros —por lo menos es el caso de quien firma este texto inicial— pensamos que el relato complejo y la descripción densa pueden llegar a ser la mejor forma de dar cuenta de las realidades sociales.

Tampoco rehuimos el debate. Tan sólo quisimos limitarlo aquí a la realidad de los hechos narrados y a la pertinencia de las interpretaciones que se hacen de éstos. Es por ello que procuramos siempre señalar, en las notas a pie de página, nuestras fuentes de información para que los colegas puedan juzgar de su confiabilidad y verificar nuestras aseveraciones, aunque en muchos casos esto suponga realizar una nueva investigación de campo. Ya habrá lugar, en otros espacios más idóneos, para debatir de teoría, de valores morales o de simpatías políticas.

Pero ya basta de aburrir al lector con consideraciones preliminares; demos paso a nuestros relatos sobre experiencias de comunidades indígenas de Chiapas con el EZLN.

* * *

Los coordinadores de este tomo colectivo deseamos agradecer la colaboración muy profesional de Priscila Cedillo Hernández en la revisión final del formato de los capítulos del libro y a los integrantes del Sistema de Información Geográfica de El Colegio de México, Raúl Lemus y Emelina Nava, por la elaboración de los mapas.

JUEGO PARA ARMAR: HISTORIAS ZAPATISTAS EN LA COMUNIDAD DE LA GARRUCHA (OCOSINGO)

HADLYYN CUADRIELLO OLIVOS
RODRIGO MEGCHÚN RIVERA

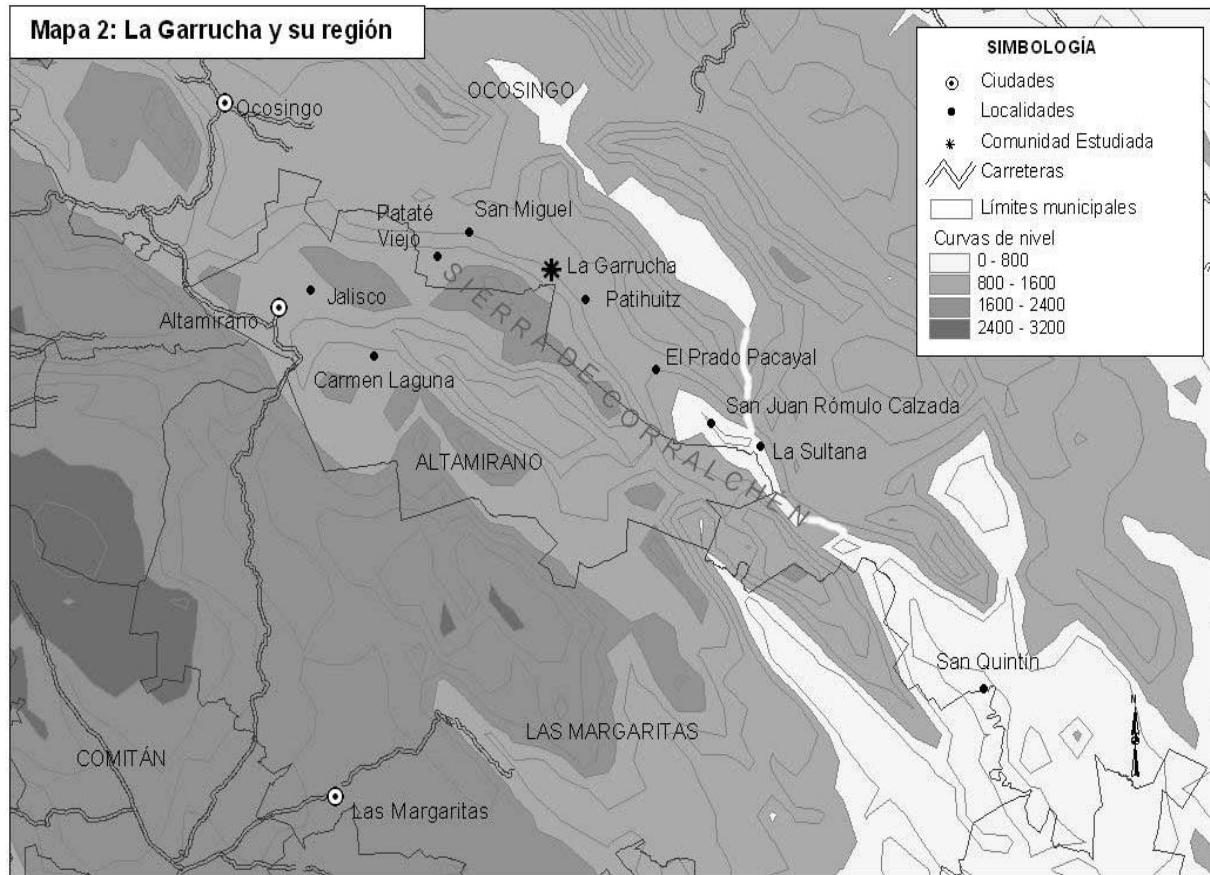
La Garrucha es una comunidad indígena ubicada en la cañada Patihuitz —esta última compuesta por una veintena de ejidos—, a los pies de una de aquellas montañas que componen la región de las Cañadas de la Selva Lacandona. Su entorno corresponde a una zona de transición entre los bosques de los Altos de Chiapas y las tierras bajas de la selva, y es sobre todo en la cima de los cerros que la rodean donde se observa la síntesis de ambos ecosistemas: el bosque tropical. En tanto cañada, el relieve está formado por laderas enfrentadas, que en algunas porciones casi se rozan, mientras en otras toman distancia de algunos kilómetros, como si no quisieran mirarse. Por el camino de terracería que surca la cañada, escasos manchones de vegetación original, junto a milpas, pastizales y pequeñas comunidades de casas de madera y aún de paja, componen el paisaje.

La Garrucha está habitada por 281 indígenas tzeltales¹ que, al igual que todas las comunidades de la cañada, viven en una situación de extrema pobreza. Casi la totalidad de los habitantes de La Garrucha forman parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a excepción de un par de

¹ INEGI, *Conteo de Población y Vivienda 2005*.

familias que pertenecen a la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) oficial; y todos sin excepción profesan la religión católica, en su vertiente de la Iglesia Autóctona. La Garrucha comparte con las comunidades de la región distintos momentos que definen, en buena medida, su historia: el abandono de las fincas, del decenio de los cuarenta hasta bien entrados los años setenta, donde las anteriores generaciones de estos pobladores vivieron como acasillados; la colonización de la selva y la obtención ejidal; el amplio proceso evangelizador a cargo de la diócesis de San Cristóbal, que la población local denomina, *la llegada de la palabra de Dios*; la conformación y militancia en organizaciones campesinas; la lucha regional contra el desalojo gubernamental de algunas comunidades que contaban con dotación ejidal, pero que se encontraban en una zona que el Estado mexicano pretendía establecer como “reserva ecológica” (1974 y años siguientes); la militancia clandestina y desarrollo del EZLN; la “batalla de Ocosingo” (el alzamiento armado de 1994); el desarrollo de los “municipios autónomos” (bajo la idea de que la población puede y debe tomar decisiones sobre su devenir y territorio), los “Aguascalientes” (centros de diálogo entre los zapatistas y la sociedad civil nacional e internacional) y las “Juntas de Buen Gobierno” (instancias de coordinación entre los municipios autónomos); los pleitos por los *terrenos recuperados*, luego de que la mayoría de los mestizos propietarios de tierra abandonara la región; la migración a Estados Unidos y a las plantaciones del norte del país como alternativa económica (de modo creciente a partir del año 2000). En fin, una intrincada historia de la que aquí presentamos tan sólo algunas estampas que pretenden ilustrar, de un modo no concluyente ni exhaustivo, la particular dinámica y expresión del zapatismo en la comunidad. Ante este objetivo hemos de anotar que no se encontrará aquí una sistemática recopilación de datos que dé cuenta puntual de la conformación y trayectoria del movimiento zapatista, en el ámbito local. Por el contrario, hacemos un uso parcial del devenir histórico que

Mapa 2: La Garrucha y su región



involucra esta pertenencia, en términos de que hemos seleccionado aquellos acontecimientos que, nos parece, muestran parte de la significación que tiene esa pertenencia para los pobladores de la comunidad. Como siempre, toca al lector juzgar si esto fue logrado y extraer sus propias conclusiones. Asimismo, en este trabajo damos cierto espacio a los discursos de los zapatistas locales expresados en sus propios testimonios, ya que partimos de que más allá de la retórica implícita, resultan parte de lo que orienta la acción de los sujetos y configuran los hechos que componen la historia reciente de la población.

BREVE HISTORIA AGRARIA DE LA GARRUCHA²:
EL TERRENO DE DISPUTA POR LA CONQUISTA
DE MAYORES DERECHOS.

Grandes ruidos en una pequeña habitación

CLIFFORD GEERTZ.

Del expediente agrario de la comunidad puede desprenderse, como balance del proceso de reparto vivido localmente, una política que privilegió el reparto en terrenos nacionales, a la afectación de las propiedades privadas —aunque los terrenos repartidos no fueran del todo aptos para la agricultura—; el pasmo y la lentitud en los trámites, que podría interpretarse como sintomático de la escasa importancia que la población indígena y campesina tenía para las autoridades gubernamentales; así como una suerte de conflictividad perenne entre ejidatarios y propietarios (o lo que es prácticamente lo mismo para la región, entre indígenas y mestizos), ejidatarios frente

² Este apartado fue realizado a partir de datos obtenidos en el Registro Agrario Nacional (RAN) de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) localizados en los expedientes de La Garrucha, así como de testimonios de los pobladores que vivieron de manera directa el proceso de reparto agrario.

a ejidatarios, autoridades contra estos últimos. Pero vayamos foja a foja del expediente agrario de La Garrucha, y retomemos parte de aquellos recuerdos que presenta la memoria histórica local. Los amarillentos papeles de ese expediente arrojan por principio de cuentas, que La Garrucha se formó a inicios del decenio de los cuarenta del siglo pasado, con tzeltales de los municipios de Ocosingo y Altamirano que recién dejaban el universo de las fincas agro-ganaderas. En 1952, los pobladores hicieron la primera solicitud formal de dotación agraria, y el censo del año siguiente indica que la localidad tenía 89 habitantes (y siete cabezas de ganado mayor, dato que será importante recordar más adelante). En ese entonces, el pequeño caserío se encontraba enclavado en las montañas, dentro de la llamada sierra de Corralchen. De hecho, cuenta la memoria de los actuales pobladores que la localidad lleva el atípico nombre con que la conocemos, porque uno de los primeros ingenieros agrarios en llegar a la comunidad se quejaba amargamente del lodo, la distancia y las pendientes que había que cruzar para encontrarla. *Hasta acá sólo se puede llegar con garrucha*, les dijo, y la población, con suficiente ánimo para burlarse de su situación, decidió entonces ponerle al poblado *La Garrucha*. Largo y agudo homenaje a quien tan bien describiera su condición. El ingeniero encargado de hacer el primer censo fue conducido hasta un descampado desde el que se contemplaba la parte baja de la cañada, y supo por boca de los habitantes qué “fincas” eran las que solicitaban como parte del ejido: El Rosario, una propiedad de atávica fundación (que perteneció a la orden de los dominicos hacia el fin del periodo Colonial)³ que para el decenio de los cincuenta contaba con cerca de 3 000 hectáreas, dedicadas en su mayoría a la ganadería; así como la finca Las Delicias, con casi 1 000 hec-

³ A. García de León, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, pp. 120.

táreas dedicadas al mismo rubro.⁴ Los campesinos suponían que era posible obtener parte de esas tierras, pues sus vecinos del poblado Patihuitz habían conseguido restarle a la última finca mencionada unas 250 hectáreas para la formación de su ejido (de hecho, Patihuitz fue el primer ejido fundado en la cañada⁵). El ingeniero se despidió y repartió promesas a manos llenas, y los garrucheños, aunque un tanto escépticos, acariciaron la idea de obtener la tierra de las fincas.

La respuesta no tardó en llegar, aunque no fue como todos esperaban: con bombo y platillo, el gobernador anunciaba que *concedía en dotación* 1 165 hectáreas de monte, tomadas íntegramente de terrenos nacionales. Los campesinos recibieron la tierra con sentimientos encontrados: gustosos y esperanzados por ver materializada su independencia de las fincas, pero un tanto afligidos porque se percataban de que, dijeran lo que dijeran los papeles oficiales, la tierra no era del todo apta para el cultivo del maíz. Si no entre la espada y la pared, pero sí entre la finca y la montaña, aceptaron la dotación. Y no fueron los únicos en dar acuse de recibo del proceso de reparto: para entonces, aunque era claro que el gobierno estatal no afectaría propiedades privadas si podía optar por terrenos nacionales —fueran de la calidad que fueran—, los dueños de la finca El Rosario segregaron para 1954, 800 hectáreas de su propiedad. Ante lo que amenazaba con ser el comienzo del reparto agrario, las propiedades privadas buscaron protegerse de algún modo.

Pero dejemos de lado esta reacción y caminemos de nuevo montaña arriba, hasta casi ser devorados por el bosque tropical. Una vez que recibieron el *mandamiento del gobernador*, los “capacitados agrarios” se reunieron en asamblea para de-

⁴ RAN, La Garrucha, exp.1528-Dotación (07/59/97).

⁵ El 15 de abril de 1934 los habitantes del poblado de Patihuitz, presentaron ante el gobierno federal la primera solicitud de dotación ejidal, y para el 20 de junio del mismo año se notificó al propietario de la finca Las Delicias que sus tierras fueron señaladas como afectables. RAN, Patihuitz, exp. 520-Dotación (07/59/09).

cidir cómo deberían interpretar el documento. Según dictaban los papeles oficiales, tenían que formar parcelas de 20 hectáreas para cada ejidatario. Entonces la gente se preguntó

—¿Pero cómo, si la tierra es muy dispareja, caso es toda igual pues? ¿A poco hay una parte de tierras buenas que podamos partir? Si todo está revuelto con montaña. Además, si lo hacemos así, unos van a quedar con sus buenos pedazos, pero otros con puro cerro. No va a ser justo, si todos hemos trabajado igual para conseguir el terreno.

La asamblea decidió entonces que no era posible hacer el reparto como estipulaban las autoridades agrarias: el terreno sería colectivo, y cada familia escogería el pedazo que necesitara para hacer su milpa. Nadie podría reclamarlo mientras fuera trabajado, y cuando al cabo de dos o tres años el terreno dejara de producir podría escogerse uno nuevo; con lo que a partir de entonces la fracción recién abandonada quedaría disponible para quien la solicitara. Al calor del fuego, un baile con marimba y violín celebró el acuerdo. Entre cada pequeño salto acompasado de violín y de guitarra, una mujer temía por el mañana y recordaba que en la finca *los bailes eran más bonitos*.

En el año de 1955 en que tomaron su cauce las acciones para ejecutar el fallo presidencial, los garrucheños se enteraron que unos cafetales que habían trabajado desde 10 años atrás, habían sido concedidos en dotación definitiva al ejido vecino de Patihuitz, mientras otras sementeras de su propiedad habían quedado fuera de la dotación del ejido. De modo que, cuando un nuevo ingeniero llegó a hacer los trabajos de deslinde, los garrucheños se negaron a aceptar el terreno que les concedían, alegando —señala el expediente agrario— que iban a hacer gestiones encaminadas a recuperar la tierra que habían trabajado. Quizás no debieron haber tomado tal decisión, sólo justificable por su desconocimiento de los trámites agra-

rios: sordos a aquello que los campesinos supusieran como “justo”. Ya el ingeniero les había advertido que “por ningún concepto se podía modificar un plano proyecto de dotación, aprobado”, pero los campesinos supusieron que su lógica y acuerdos podrían dialogar con la normatividad oficial. Y no debieron asumir tal postura, porque a raíz de ella la ejecución de la dotación tardaría poco más de 35 años. Es decir, que buena parte de los que comenzaron el trámite ya no lo vieron resuelto.

Diecisiete años después de este suceso, para 1972, los campesinos de La Garrucha dieron por perdidas sus antiguas sementeras y ante un conflicto con el dueño de la finca El Rosario, se limitaron a pedir la ejecución tal y como indicaba el plano aprobado. Así queda asentado en una carta de abril de ese año, del comisariado ejidal de La Garrucha al delegado del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), donde solicitan se les comisione un ingeniero,

Para que haga la entrega material de las tierras [...] Habiendo escasez de agua para nuestro poblado dentro de los terrenos que nos concedió el gobierno, le manifestamos que por acuerdo de la mayoría de los compañeros hemos pensado que nuestro poblado se traslade al lugar denominado Joljá, en donde hay un ojo de agua para nuestras necesidades, y además de esa forma protegernos que nos invada el Sr. Enrique Solórzano, propietario de El Rosario, quien dice que esos terrenos le corresponden, lo cual es indebido porque esa fracción se encuentra dentro de nuestro plan. Suplicamos a usted C. Delegado, que al comisionar al ingeniero que nos entregará nuestras tierras, nos ayude a localizar la zona urbana más conveniente.⁶

Nos detenemos en esta comunicación porque corresponde al momento en que los habitantes de La Garrucha decidieron

⁶ RAN, La Garrucha, exp. 1528-Dotación (07/59/97).

abandonar el poblado original, ubicado en medio de la serranía, y fundar uno nuevo en la parte plana de la cañada. Cambio que simbolizó, en parte, la nueva relación entre los indígenas campesinos de la región, los propietarios privados e, indirectamente, el Estado mexicano. Estos tzeltales —a quienes les correspondía una pequeña porción de tierras dentro de la planicie de la cañada— vivían en medio de la montaña no por una particular inclinación hacia los terrenos escarpados, sino por una política gubernamental que prácticamente los confinaba a esa geografía.

Bajar de la montaña no fue un asunto fácil. Una vez más la incertidumbre pobló la serranía. Quedarse en la cima significaba aceptar que tal era el espacio que les correspondía. Bajar, probablemente significaría enfrentar a quienes eran expertos en cobrar las deudas con altos intereses: los propietarios de tierra locales. Aparentemente en esa ocasión la asamblea no pudo resolver nada porque, de alguna forma, la decisión parecía envolver la seguridad personal y de la respectiva familia. Lo deseable parecía no corresponder a lo alcanzable. Y así relatan algunos de los testimonios de quienes en aquellos años fungieron como representantes y autoridades ejidales de La Garrucha; fue hasta que hubo uno que no tuvo miedo e hizo su casa de palma cerca del ojo de agua, cuando mediante su ejemplo, bajaron todas las familias. Por parte del propietario del Rosario no hubo ninguna respuesta. En ocasiones, el imaginario puede marchar a un ritmo distinto que las relaciones sociales. El orden establecido también se sustenta en el desconocimiento de los derechos propios y del alcance de las acciones posibles. El finquero se mostró como un fantasma que, paradójicamente y cada vez en mayor grado, sólo espantaba a los más viejos. Entre las causas del cambio de localidad las versiones actuales señalan, además de la falta de agua, la carencia de espacios planos para establecer la escuela, así como la dificultad para sacar los productos agrícolas y para el traslado a la cabecera municipal en caso

de necesidad. Con todo, algo en lo que no es muy precisa la memoria de los garrucheños es en señalar que por esos años también se estableció el camino de terracería que comunica a Ocosingo con San Quintín; que sin duda fue un fuerte aliado para la refundación de la comunidad a su vera. La gente de La Garrucha decidió abandonar la montaña también como parte de una búsqueda creciente por la obtención de derechos.

De cualquier manera, la amenaza del propietario sobre el aguaje continuó latente. Aparentemente la estrategia del propietario era, hábil pescador, poner de su lado al personal agrario encargado de efectuar la ejecución ejidal, en el río revuelto que representaba la dotación de La Garrucha. En parte así se desprende de la comunicación de las autoridades del ejido al DACC, en el año de 1974,

En vista de que hasta la fecha no ha sido ejecutada la resolución presidencial, rogamos a usted (delegado) su intervención, a efecto de que sea ejecutada dicha resolución [...] También manifestamos que existe un colindante propietario de la finca El Rosario, propiedad del Sr. Enrique Solórzano, pero es el caso que el aguaje del que nos surtimos, dispone de éste el mencionado señor *y trata de que al ejecutarse la Resolución presidencial se quede con el agua* y luego cercarlo, pero el mencionado aguaje queda dentro de la superficie que señala el plano proyecto por lo cual pedimos que al efectuarse la ejecución sea estrictamente de acuerdo con la posesión provisional que se nos hizo [...] para que el finquero no nos despoje de la única agua con que contamos [...] (Además) debemos manifestarle que de las personas que aparecen en la resolución presidencial, (sólo) se encuentran (un par de beneficiados), *y el resto de ellos emigró, por la mala calidad de las tierras*. (Vacantes que fueron llenadas por nuevos ejidatarios). Por lo que suplico se tome en consideración para

que sean censados en forma definitiva *los nuevos ejidatarios...*" (cursivas y paréntesis nuestros).⁷

Así, la pugna entre los propietarios privados y los ejidatarios era parcialmente alimentada, cuando no completamente producida, por la lentitud y negligencia con que eran efectuadas las acciones agrarias: tanto tiempo detenidas en los laberintos del *pase a la otra ventanilla* y los oficios de comisión por triplicado. La carta señala además que para entonces había nuevos colonos, pues los ejidatarios reconocidos legalmente habían abandonado la tierra por su mala calidad para el cultivo. Los estudiosos del tema han definido la colonización de la selva como de "cascada"⁸ y poéticamente podemos referirnos al mar y su movimiento perpetuo al hablar de las *oleadas de colonización*. A partir de los testimonios de la gente de La Garrucha, podemos señalar que allí fueron los pioneros en la colonización los que nuevamente emprendieron la travesía. Los primeros habitantes del ejido, con poca vocación por la alquimia, se cansaron de intentar obtener el maíz de los pedregosos cerros y buscaron colonizar mejores tierras, selva adentro. (Y es de notar, por otro lado, la escasa meticulosidad que el Estado guardaba hacia esta población, pues en la fundación de los nuevos ejidos, no se percató de que parte de los "capacitados" ya eran *beneficiarios* de otros ejidos. A su modo, los campesinos indígenas también se valieron de artilugios para aprovechar la poca atención que les concedía el Estado mexicano).

La llegada de los nuevos pobladores ocurrió en el decenio de los sesenta. Durante un tiempo, sólo dos familias permanecieron en medio de los cerros en que se encontraba La Garrucha

⁷ *Ibid.*

⁸ X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del Agua*; y J. De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*.

vieja. Quienes eran, además de testarudos, campesinos “mestizos” (esto es, que no hablaban tzeltal) que se dedicaron a promover el ejido entre los cientos de colonos que, con todas sus pertenencias a cuestas, se encaminaban a la posibilidad de obtener tierra propia. Fueron caminantes correspondientes a las posteriores “oleadas de colonización” (habían pasado más de cinco lustros desde la fundación de La Garrucha), los que consideraron preferible asentarse en un ejido ya formado, que ir selva adentro en pos de un ciento de tierra volando. Parte de los nuevos pobladores que llegaron a La Garrucha provenían del ejido Jalisco, en el municipio de Altamirano. Curiosamente, se trataba de uno de los primeros ejidos del estado de Chiapas en ser dotados, que ya para esas fechas, resultaba insuficiente para la nueva generación de campesinos. Es decir, que estos colonos salieron de un ejido agotado para insertarse en otro, inoperante. El restante contingente de nuevos pobladores provino de la finca Carmen la Laguna, también del municipio de Altamirano. Para estos últimos sujetos, las laderas que componían el ejido se aproximaban lo bastante a sus anhelos de independencia de las menguantes fincas. (Y para no perder de vista a las propiedades privadas colindantes con el ejido, digamos que en ese mismo año de 1974, la más extensa de éstas, El Rosario —con 1 800 hectáreas—, se dividió en dos fracciones entre los mismos parientes; con lo que aseguró su establecimiento como pequeña propiedad inafectable.) Los nuevos pobladores de La Garrucha eran hablantes de tzeltal, de modo que los hijos de “los mestizos” que habían promovido el ejido, tuvieron que aprenderlo con sus compañeros de juego.

Por otro lado, el expediente agrario de La Garrucha da cuenta también de que durante los decenios de los setenta y los ochenta, al menos en tres ocasiones, la comunidad envió representantes a la capital del estado para que buscaran agilizar el trámite de ejecución del ejido. Así por ejemplo, en respuesta a la visita a Tuxtla Gutiérrez que realizaron los comisionados del ejido en 1984, el caso fue turnado, ironías agraristas,

al subdelegado de “programas prioritarios”. La necesidad de acudir a la capital administrativa del estado quizás pudiera parecer de escasa importancia para una mirada externa, pero en el discurso agrarista de los pobladores aparece como una prueba más del esfuerzo que implicó conseguir la tierra. En términos de los enormes sacrificios que tuvieron que realizar estos campesinos de tan escasos recursos económicos.

Al campear el decenio de los ochenta, los campesinos de La Garrucha solicitaron una ampliación ejidal. Entre las fincas señaladas como afectables —con una obstinación, no se sabe si de los ejidatarios en solicitarlas o de las autoridades agrarias en negarlas—, se encontraban, al igual que 30 años atrás, El Rosario y Las Delicias. Sin embargo, para entonces esas propiedades habían disminuido hasta quedarles demasiado grande el saco de “fincas” y resultaban pequeñas propiedades perfectamente legales. Los trabajos censales de entonces reportaron 177 habitantes y 118 cabezas de ganado mayor.⁹ Si bien no es del todo exacto decir que en 30 años la población creció al doble, puesto que se trató de un nuevo contingente de habitantes, al hablar de la ganadería —que creció en más de mil por ciento, respecto al censo de 1952—, queda claro que para entonces ésta era la principal actividad comercial del ejido (y el cultivo del café resultaba secundario, aparentemente por la sobre altura de las tierras para una producción óptima). En parte por la ganadería la tierra resultaba insuficiente. El estudio de fincas de 1984 arroja además que para entonces, alrededor del ejido habían una decena de ranchos (de 250 hectáreas en promedio), que estaban dedicados a la ganadería en su totalidad. A este rubro también se sumaban las mayores propiedades del área (Las Delicias, La Frontera —fracción del Rosario— y El Rosario), que rondaban las 1 000 hectáreas cada una. Como se sabe, esta creciente orientación a la ganadería tuvo lugar desde el decenio de los cincuenta; e implicó

⁹ RAN, La Garrucha, exp. 3346-Ampliación.

la reducción del número de trabajadores requerido por estas propiedades. Así, el giro que había tomado el ejido no era un caso aislado en la zona, y lo que es más, esta actividad reducía la distancia entre el mundo de los propietarios privados mestizos y los ejidatarios indígenas.

Para enero de 1987, y apenas 35 años después de efectuada la solicitud de dotación ejidal, los garrucheños vieron, azorados, la realización y finalización de los trabajos de *deslinde*, *brecheo* y *amofonamiento*, y recibieron su acta de posesión y deslinde definitiva. Pero la alegría duró poco, pues ese mismo año la Secretaría de la Reforma Agraria les negó la ampliación ejidal, *en virtud de no encontrarse terrenos afectables en el área legal*. Lo cual, revelan los expedientes agrarios, se trataba de un equívoco, pues había por lo menos unas 70 hectáreas en demasías de las propiedades privadas colindantes, que pudieron haberles sido entregadas. En 1989, el propietario de la finca La Frontera, Enrique Solórzano, denunció que los habitantes de La Garrucha habían invadido una porción de su predio. A lo cual los ejidatarios respondieron que, efectivamente, se habían apoderado de unos terrenos, pero que éstos eran “propiedad de la nación” y correspondían a los que ellos habían solicitado como ampliación.¹⁰ La subdelegación agraria realizó una inspección y encontró, por un lado, que “en el área en cuestión no había cerca”, lo que aparentemente le daba la razón a los ejidatarios; y por otro, que una porción de La Frontera era ocupada por campesinos avecindados del ejido Delicias Casco. Para entonces, los ejidatarios comenzaban a invadir el terreno de las autoridades agrarias, ante una justicia que parecía estar cercada para ellos. La lucha por la tierra era también por establecer los linderos de la justicia y por ampliar la extensión de los derechos del grupo.

Por esas fechas, el gobierno del estado de Chiapas implementó una política con la cual finalmente estuvo dispuesto a

¹⁰ *Ibid.*

repartir la propiedad privada. La solución sería comprar a un precio elevado la tierra a los propietarios, para después repartirla a los campesinos leales al régimen (a los que se les hacía jurar no volver a solicitar reparto alguno); política que se denominó Programa de Regularización Agraria. Así, la ARIC Unión de Uniones, la organización más numerosa del estado para esas fechas —y de la que formaba parte La Garrucha—, recibió menor proporción de terrenos, acorde al número de tierras demandadas y solicitantes, que las organizaciones oficiales.¹¹ Para 1990, Enrique Solórzano, el propietario de La Frontera, vendió al gobierno chiapaneco su finca, además de entregarle el predio de Santa Martha o Fracción del Rosario, propiedad de la familia, a cambio de que las autoridades asumieran las deudas que pesaban sobre el terreno (lo que no obsta para que en los documentos oficiales a este último contrato se le señale, eufemismos aparte, como de “donación gratuita”). En junio de 1991, el gobierno federal hizo entrega del predio La Frontera a los ejidatarios de La Garrucha y San Miguel, por acuerdo con la ARIC UU a la que ambos pertenecían. La Garrucha obtuvo 472 hectáreas, y, aparentemente, el ejido San Miguel 400, de lo que el Tribunal Agrario desprendió que “si el predio estaba compuesto de 800 hectáreas, entonces se trataba de una demasía de 72 hectáreas”. (Con todo, y como botón de muestra adicional de las inconsisten-

¹¹ De acuerdo con las cifras que presentan Villafuerte *et al.* sobre el reparto agrario en el estado de Chiapas encontramos que, durante el periodo del gobernador Absalón Castellanos (1982-1988), más del 80% de los beneficiarios de tierras pertenecieron a la Confederación Nacional Campesina (CNC), es decir que del total de tierras entregadas 60 550 hectáreas fueron para la CNC y el resto fue repartido entre la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) con 5 000 hectáreas; la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA) con 2 424 hectáreas; la ARIC UU con 1 700 hectáreas y finalmente la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) con 1 200 hectáreas. D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas, Viejos problemas nuevos*, pp. 115.

cias de los trámites agrarios, en el expediente no queda claro a qué ejidos les entregaron el predio, si a La Garrucha y San Miguel, o si a La Garrucha y Delicias Casco —algo que no se aclara ni al revisar los tres expedientes—. El dato pudiera parecer menor, pero es un fiel reflejo del poco cuidado que tenían las autoridades agrarias. Los datos contradictorios resultaban también parte de la problemática que enfrentaban los ejidatarios).

El acta de la ampliación ejidal de La Garrucha indicaba que la extensión del terreno sería para los 33 beneficiados, “quienes se comprometían a explotarla de forma colectiva”. Al igual que poco más de 30 años atrás, los indígenas ejidatarios se reunieron en asamblea y cuestionaron los lineamientos que supuestamente deberían seguir, por no ser acordes a su lógica y dinámica organizativa. Ya habían tenido la experiencia del trabajo agrícola colectivo, y a sus ojos no era una forma viable de organización. Los sujetos recuerdan que en la asamblea se dijo, palabras más, palabras menos:

va a pasar de nuevo como la vez en que trabajamos la milpa en colectivo, ¿qué pasó entonces? Íbamos todos juntos a la milpa, pero como no faltan los que trabajan de un modo y los que trabajan de otro; los que van a un ritmo y los que van a otro; bueno, hasta los que se levantan a una hora y los que se levantan a otra, pues empezaron los problemas. ¿Qué hicimos entonces? Dijimos, hagamos pues un fondo común de maíz. Que cada quien lleve su grano, ¿y qué pasó? Ah pues que unos daban su mejor maíz, el de las mazorcas grandes y blancas, pero otros daban puro molcate, puro maíz podridito. Entonces mejor cada uno dio dinero para comprar maíz. Ahí sí, todos parejo. Va a ser igual. Pues mejor, ya que la tierra está plana, dividámosla para que a todos nos toque un pedazo igual. Lo repartamos pues y que cada quien vea. Ahí sí todos parejo.

A través de este acuerdo, parecía una vez más que las autoridades agrarias poco compartían la lógica de organización y reproducción de estos campesinos.

La última acción que reporta el archivo agrario es del año 1995 y se trata de un documento del Tribunal Agrario en que se indica acelerar la ampliación del ejido. Para entonces hacía tres años que el gobierno federal había pretendido decir la última palabra en cuanto al reparto agrario nacional, al dar por concluida la Reforma Agraria en 1992. No obstante, campesinos como los zapatistas de la cañada Patihuitz aún tenían cosas que argumentar. A raíz de 1994, los zapatistas de la cañada tomaron la mayoría de las tierras de los mestizos locales —aunque algunos de estos mestizos también forman parte de la organización—, y plantearon su acción como la “recuperación de terrenos”. En 1994, para la obtención de esas tierras no importó si las propiedades eran de grandes terratenientes o de pequeños propietarios, pues el criterio de “recuperación” no fue la extensión de las tierras, sino determinada lectura de la posición de los mestizos en la estructura local de relaciones de poder. En este sentido, la consecución de los *terrenos recuperados* no envuelve un anacronismo entre el hecho histórico que representó el fin de las fincas como grandes propiedades rurales, y el ritmo de las concepciones sociales; en términos de que, ante la reproducción de los mestizos en la cúspide del sistema de poder local, las relaciones entabladas entre estos actores conservaron una dirección de verticalidad aun con el reparto agrario. Si a la percepción social de la posición que guardaban los “finqueros” sumamos el explosivo crecimiento demográfico de los habitantes de la selva, podemos entender con más claridad la enorme presión que existía sobre la tierra de los propietarios privados.

Posteriormente, fue en 1997, cuando los zapatistas distribuyeron entre sus miembros los terrenos en cuestión. En la cañada Patihuitz a cada padre de familia, al igual que a las más de veinte “viudas y huérfanos de guerra”, le correspondieron

aproximadamente dos hectáreas y media de terreno; mientras a los solteros mayores de catorce años, hectárea y media. Aunque en este *reparto ejidal desde abajo* hay ciertas diferencias respecto al emprendido por el Estado mexicano, se le asemeja, por ejemplo, en que la tierra aunque puede heredarse no puede venderse; pues no se detenta como propiedad privada sino perteneciente a un colectivo. Algo que encuentra parte de su explicación en que los *terrenos recuperados* son concebidos por los zapatistas como fruto de la movilización conjunta, por lo que no resulta justificada su posesión individual. Asimismo, otros elementos del antiguo orden ejidal son reproducidos: nuevamente el encargado de vigilar el buen funcionamiento de las tierras es el “comisariado ejidal”. Aun cuando los zapatistas hayan emprendido una movilización en contra de distintos elementos del orden estatal que los desconoce y niega, al mismo tiempo ese orden representa para el grupo principios conocidos en la organización de las relaciones sociales, a los que se acude finalmente. Fue en parte al evaluar el largo camino recorrido para obtener derechos ejidales, en que los habitantes de La Garrucha no sólo trazaron las líneas generales del sentido que para ellos guardan las autoridades gubernamentales, sino que además se vieron reflejados en el espejo de las relaciones sociales y buscaron modificar sus condiciones por múltiples caminos, acorde a la nueva imagen que tenían de sí mismos: como parte de un pueblo anhelante de cosechar mayores derechos.

EL QUE BUSCA, ENCUENTRA. O DE LA ENTRADA DEL ZAPATISMO A LA COMUNIDAD DE LA GARRUCHA

¿Por dónde empezar a describir un encuentro que ronda ya los veinte años, y que se trató sobre todo de un diálogo entre una comunidad agraviada, que contaba ya con un discurso revalorativo de la dignidad del colectivo y en busca de alter-

nativas para transformar sus condiciones, y un grupo clandestino que planteaba la lucha armada como vía de la liberación? Quizás simplemente con la mención de que en el caso de La Carrucha, “la entrada del zapatismo a la comunidad” fue a través de uno de sus habitantes, quien hacía frecuentes salidas de la comunidad ya que tenía un muy constructivo oficio, albañil de media cuchara. Fue en uno de esos eventuales trabajos, en que este personaje conoció e hizo amistad con un extraño patrón que, entre bromas, comenzó a hablarle de “los cimientos de la liberación”. Para el albañil, las palabras de aquel hombre cayeron como recta plomada en el muro de su conciencia. Nadie en la comunidad sospechaba qué clase de construcción planeaba a partir de entonces. Pasados unos meses, los demás miembros del grupo lo instaron a que invitara a alguien más de la comunidad, que él supusiera que sabría recibir el mensaje. Inmediatamente el albañil pensó en su compadre, a quien tantas veces había oído quejarse con amargura de que, como autoridad agraria de la comunidad y delegado de la ARIC UU, daba *vueltas y vueltas y nunca conseguía resolver nada*. Cuando el delegado escuchó hablar de este *camino de liberación*, no dio mucho crédito a las palabras directas que pronunciaba su compadre, hasta el momento en que conoció a los otros miembros de la organización. A partir de entonces ambos dejaban la comunidad por uno o dos días, y lo único que extrañaba a la gente era que, aunque bien entrada la noche, nunca regresaban borrachos. Tiempo después, el par de garrucheños valoró que había llegado el momento de que esas palabras fueran divulgadas y discutidas en la asamblea de la comunidad. Los años de indiferencia, carencia e injusticia quisieron ser borrados mediante una nueva forma de organización y lucha: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Al hablar de esta organización se aduce a una estructura político-militar plenamente jerarquizada y con normas de pertenencia. No obstante, tal organización se conformó, y se

nutre en buena medida, de redes sociales informales desplegadas por quienes constituyen su base social. En la construcción del zapatismo, muchas veces la argamasa no fue, como se ha repetido con frecuencia, el pertenecer a la diócesis de San Cristóbal o a tal organización campesina. Por lo menos, éstos no fueron los únicos nexos desplegados por la población. Los sujetos tendieron también otros puentes que tenían que ver, por ejemplo, con su paso por distintos ejidos en el proceso de colonización de la selva. Así por ejemplo, en el caso de La Garrucha, y ya cuando toda la comunidad era zapatista, uno de los pobladores tuvo la iniciativa de invitar a formar parte de la organización a la gente del ejido del que era originaria su esposa. Las autoridades zapatistas de La Garrucha estuvieron de acuerdo, pero plantearon como medida precautoria que entregara la carta abierta que lanzaba la organización, primero entre sus conocidos y parientes; y que fueran ellos quienes se encargaran de plantear el asunto al interior de la comunidad. Las experiencias, demandas y sueños compartidos hicieron que, en un determinado momento, la totalidad de los habitantes de ambos ejidos se sumaran a la construcción del zapatismo.

A inicios de la década de 1990, los indígenas de toda la región seguían simultáneamente distintas vías de organización (que podríamos caracterizar como, una legal campesina como miembros de la ARIC UU, otra religiosa como feligreses de la Iglesia Católica y una más, clandestina como milicianos y base de apoyo del EZLN). Con todo, la construcción del EZLN representó entonces el principal mecanismo desplegado por la población en aras de intentar transformar todo aquello que —así fue reconocido— negaba la humanidad del grupo. La materialización de esta organización implicó indelebles sacrificios para los indígenas de las Cañadas en general, y de La Garrucha en particular: el caminar durante horas por solitarias veredas para encontrarse y acordar los siguientes pasos; el invertir no sólo el poco dinero que se tenía para sostener la

lucha, sino el sueño mismo, pues mucha de la clandestinidad se construyó al amparo de la noche: helado cobijo de los más profundos deseos de esta población. En fin, ¿qué podemos decir del trabajo y las prácticas que la gente desplegó para construir el zapatismo? ¿Qué decir de un juramento en el que se está dispuesto a morir por “combatir la injusticia”? ¿Qué de las organizaciones campesinas legales como meros escudos, como lo fue la Asamblea Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ); de las marchas políticas, ya no como mecanismos de presión sino para medir las propias fuerzas?; ¿Qué de las estatuas y monumentos a la opresión derribados? Éstas fueron algunas de las estrategias concretas mediante las cuales los indígenas de las Cañadas gestaron su movimiento. Durante ese tiempo, la zona de La Garrucha tuvo dos o más dimensiones: los relojes corrían diferente, el calendario tenía otros días importantes que recordar, las personas y lugares se nombraban de forma distinta, caminos secretos conducían a nuevos espacios para la lucha. Y los tiempos resemantizaban los sucesos: la aparente sumisión era paciencia; el hijo enfermo, una confirmación más; el precio del café, amargo; el desalojo y el conflicto por la Brecha, un motivo; el hambre, sed; el momento preciso; la historia, nuestra: la gestación hormiga de un sueño, durante cerca de diez cortos años de historia de movilización de la población. Y así, justamente un diez de abril, La Garrucha y las comunidades vecinas armaron tremenda y multitudinaria fiesta en medio de la montaña, para *danzar la poesía de nuestro pueblo*, como nos dijera un joven zapatista.

Un par de años antes del alzamiento armado, la heterogeneidad propia de todo grupo social se tornó evidente en la cañada Patihuitz, cuando los sujetos tuvieron que definir más nítidamente los alcances de su compromiso político: parte de la población optó por mantenerse en el zapatismo, mientras que el resto marcó una distancia respecto a la vía armada y continuó en la ARIC con la esperanza de lograr en el futuro mejores condiciones para su producción agrícola. En térmi-

nos generales, el desarrollo de distintas posiciones políticas implicó también la agudización de las divisiones al interior de la población. En distintos ámbitos, el tren del zapatismo chocó de frente con el de la organización religiosa, y en menor medida con el de la organización comunitaria. Por tales contradicciones y enfrentamientos tuvieron lugar las distintas escisiones, en la medida en que los pobladores se encontraban frente a planteamientos relativamente opuestos de organización y movilización. Finalmente correspondió a todos y cada uno de los pobladores, y a nadie más que a ellos, la respectiva síntesis que hicieron de tales planteamientos. En el caso de La Garrucha sólo un par de familias se mantuvieron desde entonces ajenas al EZLN. Estas familias fueron fuertemente marginadas de la dinámica comunitaria en los primeros cinco años de vida pública del movimiento, pero una serie de sucesos, que en parte serán descritos adelante, les permitieron reintegrarse a la vida comunitaria desde su diferencia política. Inevitablemente, la divergencia y choque de propuestas de movilización constituye parte de la historia de cómo el zapatismo tomó su cauce en la comunidad. Una situación que indica, además, que el proceso de asunción de posiciones por parte de los habitantes de La Garrucha, como de la región en su conjunto, de ninguna forma fue lineal y estuvo a salvo de contradicciones y rupturas.

1994-1995

Por la tarde del último día de 1993, los milicianos zapatistas de La Garrucha, junto al resto de sus compañeros de organización de las distintas cañadas de la Selva Lacandona en el municipio de Ocosingo, se encaminaron a la cabecera municipal para tomarla. Llevaban como brújula la esperanza de cambiar sus condiciones, y como principal arma la indignación acumulada. Los combatientes de las distintas comunidades se

concentraron a unos pasos del poblado, donde se celebraba la fiesta de año nuevo. También los zapatistas querían hacer un hito de ese día, y marcar años viejos y años nuevos. Bajo las órdenes del comandante Hugo (Francisco Gómez, originario de La Sultana), los milicianos zapatistas doblegaron al personal de la comandancia de policía, y por la mañana, hicieron efectiva la toma de Ocosingo. Junto a la toma de las instalaciones gubernamentales, abrieron las puertas de la tienda Conasupo (de propiedad federal) y de algunos comercios locales, donde zapatistas y parte de la población de la propia cabecera vaciaron los estantes. Otros zapatistas no desaprovecharon la oportunidad de *visitar* a los mayores propietarios de tierra que radicaban en el poblado. De cierta manera, el levantamiento armado también fue en contra de ellos. Así, los zapatistas retuvieron al heredero de la finca El Rosario, Enrique Solórzano, junto a otros miembros de su familia. Un personaje con quien durante tantos años, y por tantos medios, se habían enfrentado. Lo retuvieron los días que duró la toma de la ciudad, pero sólo para hacerle saber que la gente de la cañada sabía perdonar, pero olvidar nunca. Ningún miembro de esa familia fue lesionado físicamente durante el tiempo que duró la retención.

Para el 2 de enero, llegó a Ocosingo un gran contingente del Ejército Federal proveniente de Palenque, habían fallado los zapatistas encargados de frenar tal avance. Para recibir a los federales, el mayor Mario, un indígena originario de los Altos de Chiapas, había colocado tambos con gasolina por las calles donde entrarían los soldados. De modo que conforme unos avanzaban y los otros retrocedían, el mayor detonaba esos artefactos haciendo gala de su puntería. Las anécdotas y los recuerdos de los jóvenes garrucheños que participaron en el combate señalan con orgullo que esa estrategia retrasó el avance federal, sin embargo, también recuerdan que el choque con los militares fue muy fuerte, sobre todo para los milicianos zapatistas que se encontraban apostados en el mercado municipal, que fueron capturados, torturados y ejecutados por el

Ejército Federal. Ante el curso que tomaban los acontecimientos en los puntos principales de combate en la entidad (además de la cabecera municipal de Ocosingo, Las Margaritas y San Cristóbal de Las Casas), la orden de la Comandancia General del EZLN fue desalojar la ciudad de Ocosingo. El ahora legendario entre la población local, el mayor Mario, fue uno de los últimos hombres en salir, pues cubrió la retirada junto a un puñado de insurgentes zapatistas. La memoria de los garrucheños lo describe como un hombre con el valor y la astucia suficiente para enfrentar a un ejército y “salvar el pellejo”.

No obstante, el saldo de la derrota había sido brutal para las comunidades de la cañada Patihuitz. No sólo el Ejército Federal tomó el control de la cabecera municipal, sino además habían muerto, sólo de la cañada, 25 zapatistas —por no hablar del mayor número de heridos—. La mayoría fueron asesinados en el mercado municipal. Esto es, de los 45 zapatistas reconocidos oficialmente por el EZLN como caídos en los enfrentamientos de enero de 1994 en Los Altos y la selva de Chiapas, cerca de 60 por ciento eran originarios de la cañada Patihuitz; por lo que ésta resultó ser la región más golpeada durante el alzamiento. En la memoria histórica local, la sangre de los caídos en la “Batalla de Ocosingo” regó, por ejemplo, el derecho de los miembros de la organización a acceder a los “terrenos recuperados”. Ese es parte del sacrificio —apuntan los garrucheños— que implicó su lucha por conseguir mayores derechos, entre ellos, el derecho a las tierras. En el caso de La Garrucha, Leonardo Méndez Santis murió en la toma de Ocosingo, con apenas 18 años.

Durante los primeros días de enero, en las comunidades de las Cañadas la gente se preparaba para la inminente entrada del ejército. Sin embargo, a doce días de iniciados los enfrentamientos, el gobierno anunció el cese unilateral del fuego. Cesaron los combates aunque no la guerra. Para las comunidades de la región, 1994 fue un año de alarma permanente. Los habitantes de la cañada Patihuitz instalaron retenes en los cami-

nos para controlar el acceso a la zona. Uno de estos retenes estaba ubicado en la comunidad de Pataté, justo antes de llegar al entronque donde se separan los caminos que conducen a San Quintín y a Monte Líbano, sobre los caminos de terracería que conducen selva adentro. El control de los zapatistas fue absoluto, vigilaban el acceso de todo vehículo, persona o producto que ingresara a las comunidades. Esta situación incrementó el descontento, el temor y la tensión de las familias que no formaban parte del movimiento. Muchas de ellas optaron entonces por refugiarse en la cabecera municipal de Ocosingo y tuvieron que abandonar sus casas, tierra y animales. Otras familias no quisieron dejar sus pertenencias tuvieron que acatar las órdenes que el reglamento zapatista estipulaba, sobre todo la prohibición al consumo de bebidas alcohólicas en las comunidades. En el caso de La Garrucha, las dos familias no zapatistas pagaron el precio del aislamiento de la vida comunitaria a cambio de permanecer en sus propiedades. En otras comunidades de la región, las divisiones internas fueron más profundas y conflictivas, y los desplazados a la cabecera municipal de Ocosingo se contaron por centenas. En este contexto, la vida cotidiana de La Garrucha durante 1994 transcurrió en una tensa calma: los hombres acudían a trabajar a sus milpas, mientras las mujeres permanecían en el espacio doméstico; las guardias en la radio de comunicación eran estrictamente cubiertas minuto a minuto, las 24 horas del día; y otro tanto ocurría con los turnos que a los garrucheños les correspondía cubrir en el retén de Pataté.

Dentro del contexto zapatista, La Garrucha era una pequeña comunidad en la que aparentemente no ocurría nada de especial relevancia. Los reflectores nacionales e internacionales por entonces enfocaban su atención en comunidades como Guadalupe Tepeyac, sede de la Convención Nacional Democrática durante agosto de 1994; o en San Miguel, comunidad vecina de La Garrucha, donde se encontraba la Cruz Roja Internacional y donde, luego del rompimiento de los “diálogo-

gos de Catedral⁷ en San Cristóbal de Las Casas, se reinstaló la mesa de negociaciones con el gobierno federal en abril de 1995. Incluso otra comunidad colindante con La Garrucha, el ejido Patihuitz, era más importante y conocido como centro regional, pues además de ser la comunidad más antigua de la región y con mayor número de población, era reconocida como la cuna de la organización campesina *Quiptic ta lecubtesel*. La Garrucha era una comunidad tan pequeña para entonces, que los mapas oficiales no la registraban con exactitud y la confundían con las comunidades vecinas.¹² Recalcamos este hecho porque los cambios que experimentó la comunidad con el desarrollo del zapatismo modificarían completamente su fisonomía. A partir de la fuerte cohesión comunitaria alimentada por la convicción política de sus miembros, la población pudo sortear con éxito las tensiones internas y la presión militar y, a diferencia de sus vecinos de Patihuitz y San Miguel, lograron mantenerse como una unidad coordinada y con gran disciplina en la construcción del zapatismo. Requisitos fundamentales para pertenecer al movimiento.

En diciembre de 1994, a través de varios comunicados, la Comandancia General del EZLN anunció la fundación de Nuevos Municipios Autónomos, en los cuales el día 19 de ese mes La Garrucha aparecía como la cabecera del Municipio Autónomo Francisco Gómez¹³ (bautizado así en honor al comandante Hugo, caído en la batalla de Ocosingo). Este nombramiento posicionó de forma novedosa a la comunidad de La Garrucha, pues casi un año más tarde, en la *Cuarta declaración de la Selva Lacandona* volvía a nombrarse en los comunicados de la Comandancia como sede de uno de los cinco *Aguascalientes*.¹⁴ El reconocimiento público, a nivel nacional e internacional,

¹² Véase, por ejemplo: INEGI, *Cartas topográficas 1990*.

¹³ EZLN, *Documentos y comunicados (tomo 2)*, pp. 181.

¹⁴ EZLN, *Documentos y comunicados (tomo 3)*, pp. 84.

de la comunidad como uno de los bastiones del movimiento zapatista, ubicó a los garrucheños en el ojo del huracán.

El 9 de febrero de 1995 es una fecha recordada con dolor en la historia de La Garrucha, sus habitantes la recuerdan como *el inicio de la verdadera guerra, cuando nos traicionaron*. La mañana de aquel día, la comunidad amaneció una vez más en alerta. Faltaban algunos detalles para el encuentro que se llevaría a cabo en la comunidad vecina de San Miguel, entre representantes del EZLN y delegados gubernamentales, con el objetivo de restablecer el “diálogo por la paz”. En el transcurso del día la situación se volvió muy confusa, hasta que llegó una orden precisa para todas las comunidades de la región, *¡tenían que salir de inmediato de la comunidad!* El ejército había roto el cerco zapatista y venía en búsqueda de la población con tanquetas, aviones, helicópteros y miles de soldados de infantería. *¡No había tiempo, debían salir cuanto antes!*

La gente de La Garrucha ya había tenido una experiencia de incursión militar en su comunidad. Apenas dos años atrás, en mayo de 1993, el Ejército Mexicano localizó un campamento de entrenamiento del EZLN, conocido como “las Calabazas”. El campamento se encontraba en medio de la sierra de Corralchén, por el rumbo de La Garrucha vieja. En aquella incursión murió el capitán “Rafael”, originario de la comunidad. Sin embargo, el recuerdo de ese encuentro sirve a los garrucheños para relativizar las habilidades tácticas del ejército,

Los soldados llegaron en la tarde, decían que estaban buscando narcos y campos de mariguana, pero no. Es que de por sí hubo traición de unos compañeros. La cosa es que unos subieron por el camino de Pataté y otros por La Garrucha vieja, y cuando encontraron el campamento de Las Calabazas se confundieron entre ellos, porque cuando los vimos subir ya se había dado la orden de que se retiraran los insurgentes. Y como bien saben andar por la montaña, se fueron sin que los ejércitos los vieran. Cuando empezó la balacera fue entre ellos mismos, noso-

tros los vimos subir en la tarde y cuando llegó la noche estaban bien asustados, nomás bajaban a sus propios heridos que entre ellos se mataron. No teníamos miedo, nomás de acá abajo los estábamos mirando como se mataban [...] El problema es que el Rafael, con el apuro, se le olvidó su mochila y quiso regresar porque estaba su arma, era de las buenas. Entonces ahí lo mataron. Al otro día llegó el comandante del ejército a revisar las casas de la comunidad. Nos juntamos todos en la cancha pero no encontraron nada, sólo dijeron que si veíamos a los guerrilleros les avisáramos. Dijimos que “sí, con mucho gusto lo vamos a hacer”.¹⁵

En 1995 la situación era muy diferente y los garrucheños lo sabían: ahora sí irían por ellos y no había tiempo para preparar nada. Mujeres, ancianos, niños, la comunidad entera, tuvieron que abandonarlo todo para refugiarse en la montaña. Caminaron varias horas hasta situarse en un lugar que parecía seguro. Fueron cinco días en que estuvieron internados en el monte. Escondidos e inmóviles para evitar que los vuelos rasantes de los aviones militares los ubicaran,

Teníamos hambre y frío pues no cogimos nada, y había orden de no encender fuego para que el avión no viera donde estábamos. Los niños puro llorar, peor cuando el avión pasaba bien bajito por nuestra cabeza, se asustaban mucho y cuando calló la bomba también las mujeres lloraban. Algunos que tenían un poco de tostada, lo habían alcanzado a agarrar, pero no teníamos comida. Otras veces que hubo orden de alerta para salir, las mujeres tenían preparado su pinole, tostada y posol para aguantar el hambre. Hora porque fue traición del gobierno, que decía que quería hacer diálogo, salimos así sin nada, todos corriendo.¹⁶

¹⁵ Testimonio de José Gómez, habitante de La Garrucha, 2001.

¹⁶ *Ibid.*

Fueron días largos. La angustia y la falta de alimento comenzaron a derrumbar a la gente. Para complicar las cosas tres mujeres dieron a luz en la montaña durante ese tiempo y requerían de atención inmediata. Sin embargo, las noticias no eran nada alentadoras. El diácono (o *tuhunel* en tzeltal) de la comunidad sólo podía exhortar a la gente a rezar continuamente, para *pedir que no los fueran a encontrar*; sólo así se calmó un poco la angustia generalizada. Los garrucheños no eran los únicos que se encontraban en tal situación. La gran mayoría de las comunidades ubicadas a la vera del camino que va de la cabecera municipal de Ocosingo a San Quintín huyó hacia la montaña por temor a las acciones del ejército. Los habitantes de La Grandeza, ejido colindante con La Garrucha, huyeron rumbo a Altamirano y se escondieron en la sierra; dos días después fueron encontrados y atacados por los soldados.¹⁷ En el otro extremo de la cañada, en el ejido Ibarra, la situación no era menos complicada. Ahí la gente decidió permanecer en su comunidad, pues de por sí se encontraban enclavados en la selva. El Ejército Mexicano llegó a detener a la gente de la comunidad con extrema violencia, para obligarlos a denunciar los sitios en donde se ubicaban los campamentos guerrilleros. Los ejidos Prado, La Sultana, Pataté, Rómulo Calzada, en fin, todas las comunidades de la cañada Patihuitz que el Ejército identificó claramente como integrantes del Ejército Zapatista fueron brutalmente atacadas y saqueadas.¹⁸

En La Garrucha el Ejército Mexicano ocupó el poblado y lo destruyó todo. En una serie de aproximaciones, los hombres de la comunidad intentaron sacar un poco de maíz de sus trojes, pero lo que pudieron observar fue desolador. El pueblo estaba destruido: había casas quemadas, la ropa estaba regada, los animales envenenados, el maíz tirado y embarrado de excremento, el ganado mayor había desaparecido. Los

¹⁷ EZLN, *Documentos y comunicados (tomo 2)*, pp. 238.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 252.

soldados defecaron en la iglesia y ahí mismo tiraron una pila de condones usados. En los muros de las casas que se mantenían en pie, los soldados habían pintado calaveras y dejado la amenaza escrita de que volverían “para matarlos”. La gente de La Garrucha estuvo exiliada de su comunidad cerca de dos meses. Durante ese tiempo, una comunidad zapatista próxima les proporcionó techo y comida. Finalmente, en abril de 1995, los indicios de un nuevo diálogo entre el gobierno federal y el EZLN en la cercana comunidad de San Miguel fueron una noticia esperanzadora para los habitantes de La Garrucha, quienes prepararon su retorno. De haber continuado el desplazamiento, la situación se hubiera tornado aún más crítica, pues se acercaba el periodo de siembra y, junto a sus reservas de maíz, habían perdido ya una cosecha de frijol.

A partir de entonces y durante seis años la gente de La Garrucha tuvo que convivir directamente con un cuartel militar, pues se instaló uno en las tierras de cultivo del propio ejido, a escasos dos kilómetros del poblado (problema que aún hasta el presente —2008— enfrentan los habitantes de Patihuitz, quienes en distintas ocasiones se han manifestado en contra del campamento militar instalado en sus tierras —ubicado a seis kilómetros de La Garrucha—): las mujeres eran hostigadas sexualmente cuando se dirigían a lavar al río, los hombres detenidos sin otra razón que intimidarlos o humillarlos delante de sus familias. La presencia militar en las comunidades de las Cañadas desequilibró los ciclos de las actividades productivas, y puso en riesgo la ya ajada situación de la gente. Con la presencia militar, el uso de armas para la cacería fue estrictamente prohibido ante la posibilidad de motivar una incursión; la recolección de frutos, hongos y hierbas silvestres fue prácticamente abandonada por las mujeres; los compradores de ganado mayor, puercos y café, que regularmente comercializaban los productos de las comunidades indígenas, dejaron de entrar a la selva durante todo ese año, ante la situación de incertidumbre; de la misma manera, muchos indígenas dejaron

de llevar sus productos a la cabecera municipal de Ocosingo por el riesgo de ser detenidos. Esta situación prevaleció, en lo general, durante todo el sexenio del presidente Ernesto Zedillo (1994-2000); periodo en que las comunidades zapatistas vivieron un constate acoso militar, que diversos organismos de la sociedad civil y defensores de los derechos humanos no dudaron en llamar *guerra de baja intensidad*.¹⁹ La estrategia político-militar del gobierno estuvo dirigida a fracturar el movimiento zapatista desde sus bases de apoyo. El permanente hostigamiento militar hacia estos poblados se combinaba con políticas de “apoyo” a la población ajena al movimiento (en forma de despensas, entrega de dinero, servicios médicos). Las fracturas al interior de las comunidades indígenas también se reprodujeron e incrementaron en ese contexto. Tal como en el caso del ejido Patihuitz, donde los zapatistas fueron desplazados de la comunidad.

La principal estrategia que el EZLN implementó para contrarrestar las acciones militares fue la convocatoria a miles de representantes de la sociedad civil nacional e internacional, como *observadores civiles por la paz*. La presencia de la mirada externa que representaban los *campamentistas* frenó en buena medida las acciones militares contra la población zapatista. Esta estrategia ha sido muy eficaz para generar vínculos y hacer más fluido el diálogo del EZLN con múltiples organizaciones prozapatistas de todo el mundo, así como para conseguir recursos y apoyos materiales para el movimiento. Desde junio de 1995 la presencia de los *campamentistas* en la comunidad de La Garrucha ha sido constante, y su estancia incluso ha llegado a convertirse en un elemento que configura

¹⁹ Para mayor información véase Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”, *Ni paz ni justicia*; y la síntesis cronológica de las acciones militares que elaboró el Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC) basada en los documentos del archivo histórico de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) G. Castro y O. Hidalgo, *La estrategia de guerra en Chiapas (primera parte)*.

el paisaje de la comunidad. Muy lejos quedaron aquellos días en que los niños temían a los “visitantes”, como padeció un africano que a su paso los veía desaparecer a toda prisa, y desde la seguridad de sus casas, lo observaban sorprendidos por su color.

RELACIÓN ACTUAL CON EL GOBIERNO

Luchamos por que el gobierno no sólo nos esté imponiendo órdenes, sino para que mande obedeciendo. Que nos reconozca y nos represente como mexicanos. El gobierno no conoce a los campesinos; nos gustaría que un día los meros gobernantes vinieran por acá y vieran cómo vivimos y cómo trabajamos [...] Para el gobierno no valemos, pero nosotros valemos y tenemos la capacidad de organizarnos [...] La lucha no es sólo por la tierra, también queremos un mercado propio y queremos el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés [...] Lo que nosotros queremos es vivir como humanos.

(ZAPATISTA DE LA CAÑADA PATIHUITZ).

Prácticamente a partir de 1994, y a lo largo de los ya casi quince años que nos separan de ese momento, los garrucheños han definido al gobierno como *el peor enemigo*. Una situación que pudiera desconcertar a una mirada externa que se preguntase sobre la relación histórica de la población con la entidad, en la medida en que cabría preguntarse, *¿no fue el gobierno mexicano quien entregó la tierra a esa población y los liberó de las fincas?* A lo cual los garrucheños responden que *ante tantos problemas, y vueltas y vueltas que tuvimos que dar, la tierra casi que fue comprada*. Con lo que valoran el reparto agrario como una conquista del propio grupo y no como una concesión por parte del gobierno. Por lo demás, la formación del ejido no hizo que la extrema pobreza tomara

por rumbos distantes de la comunidad. Y lo que es más, para los garrucheños se mantuvo fuertemente tensado el alambrado entre las tierras pedregosas del ejido y “las tierras buenas” de los rancheros privados: como si quienes diseñaron y ejecutaron el reparto agrario quisieran comprobar una vez más si la tortuga derrotaría a Aquiles en la competencia local por recursos. A los ojos de estos campesinos, y a partir de su particular experiencia de vinculación, las autoridades gubernamentales parecían ser las primeras en trastocar las leyes para beneficio propio y de los propietarios con quienes compartían un mundo. De modo que el reparto agrario no representó para el grupo otra cosa que una “injusticia” hacia los “campesinos indígenas”: la falta de representatividad de las autoridades y la aplicación de las leyes a discreción.

El discurso de los zapatistas garrucheños en torno al “gobierno mexicano” representa la colectivización del significado que guarda esa entidad para el grupo y, en cierta manera, orienta su actuar ante ella. Uno de los encargados del “proyecto de educación autónoma” describe así al gobierno,

El gobierno sólo manda, impide que haya progreso en las comunidades, no quiere que los campesinos se organicen [...] Nuestra lucha no es por el poder, sino porque el gobierno nos escuche y represente, y no sólo nos esté mandando. La función del gobierno es resolver los problemas de la gente, pero el gobierno nunca te atiende ni responde.²⁰

Como parte de este discurso colectivo, los zapatistas de La Garrucha señalan sin cortapisas, “el gobierno busca por todos los medios desarticular a la organización zapatista, a través de la presión política, militar y económica”;²¹ por lo que definen su postura frente a la entidad como de *resistencia civil*. Al

²⁰ Testimonio de Carlos Hernández, habitante de La Garrucha, 2001.

²¹ Representante ejidal de La Garrucha, 2005.

concebirlo como una amenaza, los garrucheños no aceptan, en general, proyectos o personal gubernamental en la comunidad. Así ocurre, por ejemplo, con los maestros que pertenecen a la Secretaría de Educación Pública (SEP), a quienes los acusan de ser espías del gobierno. Pero sobre todo,

[...] porque desde que eres así de pequeñito, desde que no te das cuenta de las cosas, ya te están metiendo una forma de pensar: la del gobierno [...] El gobierno nos cambia la riqueza de nuestros antepasados, como son la agricultura orgánica o la medicina tradicional, y está en nuestras manos hacer esos trabajos, compartir la riqueza del conocimiento ¿Cómo podremos sacar las malas ideas que el gobierno nos metió? Pues yo creo que no dependiendo de ellos.²²

La búsqueda de esta independencia se cobija en el amplio techo de los valores seguidos por el grupo, donde, *la pertenencia legítima es producto del esfuerzo propio*. Enunciado que forma parte de lo que norma y lo que discuten los indígenas de la región. A tenor de esta valoración, dicen los garrucheños, *nuestra organización da cursos, no da dinero; el gobierno en cambio da dinero y no quiere que pienses*.²³ Así, los zapatistas valoran que su organización se ocupe de la capacitación en distintos rubros (desde reparación de bicicletas y fabricación de zapatos, hasta talleres de derechos humanos o “medios de comunicación indígena”; siempre en diálogo con distintas ONG). Elementos que finalmente representan herramientas y técnicas de trabajo. Y según su lógica de pertenencia, el reclamo de derechos. ¿Cuáles son los programas que, a decir de los zapatistas, ofrece el gobierno mexicano a raíz de 1994 a las comunidades no zapatistas de la zona?

²² Testimonio de Carlos Hernández, habitante de La Garrucha, 2001.

²³ Representante ejidal de La Garrucha, 2005.

Casi nunca dan proyectos porque no quieren que los campesinos se independicen; más bien dan despensas o dinero para tener siempre amarrada a la gente [...] Además la ayuda que el gobierno da a los priístas (término genérico que utilizan los zapatistas para designar a los indígenas locales que no forman parte de su organización) ya ha sido pagada antes por el pueblo ¡Caso regalán algo pues! [...] Y de los pocos proyectos que del 94 para acá ha dado el gobierno, casi siempre son de ganadería. A los de las otras organizaciones les ofrecen ganado, pero no les dan tierra donde ponerlo. ¿Qué dice el gobierno?, que ellos ya no tienen tierra, que la tierra la tienen los zapatistas, si quieren tierra pídanse la a los zapatistas; con lo que está buscando provocar el enfrentamiento entre las comunidades.²⁴

DESEMPEÑO DE LAS AUTORIDADES ZAPATISTAS EN LA COMUNIDAD

Más allá de la retórica de los zapatistas locales, en términos de preservarse “independientes” del gobierno, fue con motivo del mantenimiento del camino de terracería que comunica Ocosingo con San Quintín, en el año 2005, en que los garrucheños acordaron con el gobierno del estado la ejecución de la obra (de más está decir que dependen del camino tanto zapatistas y no zapatistas, como militares y comerciantes). Aquella mañana, cuando los camiones de volteo se instalaron cerca del tramo del camino que atraviesa al ejido, las autoridades de La Garrucha bloquearon su paso y fueron a hablar con los operadores. Solicitaron entonces la presencia del responsable de la obra, quien tardó un par de días en llegar; mismos que los operadores aprovecharon para bañarse en el río y darle mantenimiento a sus camiones, pues los zapatistas les habían dado

²⁴ Testimonio de Aureliano Hernández, habitante de La Garrucha, 2001.

el *día libre* hasta arreglar el asunto. Cuando llegó el responsable, las autoridades zapatistas le hicieron saber las condiciones que debían cumplir para permitir la realización de la obra en el área que comprende las tierras de su ejido.

En primer lugar, enumeraron los zapatistas, si antes de 1994 el gobierno disponía libremente del banco de grava del ejido, cada vez que se acordaba de reparar el camino, en esta ocasión tendría que pagar *a un precio justo* el material extraído. Dos, en vista de que para hacer los trabajos de desmonte, las autoridades contratan gente por determinado número de días, era conveniente en esa ocasión que los contratados para cubrir el tramo del ejido fueran los habitantes de la propia comunidad. Tres y último, por esas fechas tendría lugar una fiesta en La Garrucha, por parte de la “Junta de Buen Gobierno” (instancia que sustituyó a los *Aguascalientes*, en cuanto a espacio de coordinación entre los municipios autónomos), por lo que todos se sentirían más cómodos si el personal gubernamental no se encontraba en los alrededores durante la celebración. De modo que ese día debería suspenderse la obra. El ingeniero responsable anotó lo enumerado y partió nuevamente a consultar con las autoridades gubernamentales. Para cuando regresó, un par de días más tarde, los camioneros ya habían hecho amistad con algunos campesinos del ejido que pasaban por el camino todas las mañanas, para dirigirse a sus milpas. En voz del ingeniero, el gobierno estatal aceptó las condiciones señaladas por los zapatistas. Como un reconocimiento tácito de que en esas latitudes, y aunque a la brava, la autoridad tiene que ser compartida con la población local.

Otro ejemplo que da cuenta del peso de los zapatistas en la dinámica local nos lo brinda la inopinada visita del presidente municipal de Ocosingo, a la cabecera del municipio autónomo Francisco Gómez, a comienzos de 2000. En esa ocasión, el funcionario acudió a las instalaciones autónomas a solicitar tierra para satisfacer la demanda de los ejidatarios de Nuevo Morelia —una comunidad de mayoría no zapatista, ubicada

en la cañada Patihuitz—. Las autoridades zapatistas dijeron estar dispuestas a entregar parte del recurso, pero plantearon como condiciones, el que esa *comunidad fuera independiente del gobierno*, que reconocieran que fue *gracias al movimiento zapatista como se obtuvieron las tierras* y que *dejaran de tomar alcohol*; por lo que no fue posible concretar acuerdo alguno entre las partes. El asunto quedó entonces como mera anécdota de negociación entre representantes de dos modelos distintos de participación política de la población, a debate actualmente en México.

De cara a los programas gubernamentales, las autoridades del municipio autónomo con sede en La Garrucha emprenden también algunas políticas de *apoyo a los campesinos*. En el año 2001, por ejemplo, pusieron a la venta cuarenta toneladas de maíz *sin ganancia*, para zapatistas y no zapatistas de la cañada que solicitaran el producto. A decir de los encargados de la venta, el maíz fue comprado al mayoreo en Ocosingo y el municipio autónomo absorbió los gastos de flete como parte del *apoyo a las comunidades y los campesinos*. El precio de venta resultaba cuarenta centavos más barato por kilo (1.60 pesos frente a 2 pesos) y *sin llenar solicitudes, ni firmas, como en la Conasupo*. Según los zapatistas, al final *los priístas fueron quienes más compraron el maíz*, ya que tienen una menor producción del grano. En este contexto, los zapatistas señalaron, *los priístas dicen que se van a convertir al zapatismo porque nuestras autoridades sí ayudan a su pueblo*. Como fuera, parte de lo relevante del caso es que pone en práctica la posibilidad de una *organización propia*, en la que el municipio autónomo ofrece soluciones que responden a las necesidades de la población; resultado de comprender y compartir dichas necesidades (y así por ejemplo, este programa fue implementado en el periodo de *más hambre*: el mes de junio, cuando no todos cuentan con maíz de la anterior cosecha y los xilotes y elotes de la nueva siembra no se dejarán ver sino hasta los meses de julio o agosto).

Los zapatistas de La Garrucha en parte entienden su movilización como una búsqueda por alcanzar la autodeterminación “perdida”, en términos de remontarse hasta un periodo ideal en el que *la gente tenía sus propias autoridades*. Sin embargo, el movimiento que plantean los sujetos dista mucho de un retorno a una etapa primigenia, en la medida en que reproducen y se apropian de elementos que corresponden al universo contemporáneo de relaciones de poder y de organización más amplia del que forman parte. En este tenor demandan, por ejemplo, tener sus *propios* municipios, organizan los *terrenos recuperados* de forma muy similar al ejido mexicano, al tiempo en que las autoridades de la “Junta de Buen Gobierno” año con año rinden un “informe de gobierno”. Nada queda más lejos de un *volver al pasado*, pues en el proceso de diálogo y discusión entre el EZLN y el Estado mexicano, además de plantear propuestas novedosas como pudieran ser las “Juntas de Buen Gobierno”, los zapatistas adoptan y retoman algunos de los términos, valores y prácticas de la entidad con que se encuentran en disputa. Y donde parte de *lo autónomo* es más un *control propio* de los recursos y elementos del orden social imperante, que una creación del grupo como si éste no existiera en relación con determinado sistema, y con todo un conjunto de actores externos. Así entonces, las autoridades de La Garrucha reproducen elementos gubernamentales, pero, a partir de la práctica política que implica su movilización, el hacerlo representa sobre todo una apropiación.

ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA EN UN CONTEXTO DE GUERRA DE BAJA INTENSIDAD

No es exagerado apuntar que el alzamiento zapatista cambió en gran medida la fisonomía de La Garrucha y, en general, del conjunto de las comunidades de la Selva Lacandona. Sin embargo, esta afirmación no puede hacerse con la misma contun-

dencia en el caso de la dinámica económica, pues la extrema pobreza aún pesa en la espalda de la población. Los cambios económicos generados por el zapatismo son una cuestión de matices, y son por demás relativos. Una de las principales transformaciones en esa materia lo constituye quizás el acceso a los “terrenos recuperados”. A raíz del alzamiento de 1994, los zapatistas de la cañada Patihuitz desplazaron a la gran mayoría de propietarios privados mestizos colindantes con sus ejidos (aunque tampoco a todos), y distribuyeron las tierras al interior de su organización. Los terrenos en cuestión, de calidad relativa mejor que los ejidales, dejaron de alimentar a las indolentes vacas, para convertirse principalmente en milpas de autosubsistencia. Sobre todo en los primeros años de cultivarla, y por tratarse de tierra que desde hacía bastante tiempo no tenía un uso agrícola, los garrucheños se llenaron de alegría al ver que las trojes resultaban insuficientes para las excepcionales cosechas. Al mismo tiempo, los no zapatistas de las comunidades vecinas veían, como cada año, menguar la producción de maíz en sus agotadas tierras. Y en parte por esa ley que desde hace siglos aborda la economía, ambos grupos, aunque opuestos en términos políticos, negociaron.

Los no zapatistas intercambiaron parte de los productos que, solidaria y oportunamente, recibieron del gobierno a partir del alzamiento zapatista: leche, soya, aceite, azúcar, galletas, amén de fertilizantes, cemento, dinero. Como es de suponer, algunos productos eran más valorados que otros, al ser tazados a partir del valor de uso entre la población: si el azúcar y el aceite les resultan *muy necesarios*; las galletas, *sabrosas*; y el cemento, *adecuado para hacer los pisos* de las casas (y solamente los pisos, ya que en general no hay dinero para comprar tabique y varillas, por ejemplo). La soya y la leche son poco menos que inservibles (la primera porque no saben como emplearla y la segunda por resultarles difícil de digerir). Así, salvo el dinero, ningún producto entregado por el gobierno le resultaba absolutamente indispensable a los no zapatistas de la re-

gión (como sí lo son el maíz y el frijol). Con lo cual, y al menos en el caso de estos programas, los gobiernos estatal y federal parecían desconocer las necesidades reales de la población. Así, sobre todo en los años inmediatos al alzamiento, los no zapatistas eran quienes ofrecían de casa en casa parte de esos productos a cambio de las valiosas mazorcas de maíz: verdadera moneda de cambio en esta economía de subsistencia, en la que, por ejemplo, un día de trabajo resulta igual a 100 mazorcas; una mazorca se puede cambiar por un plátano; cinco mazorcas por un peso; o una gallina por un zonte de maíz (400 mazorcas). Con los terrenos recuperados por un lado, y con los programas gubernamentales por el otro, las redes locales de intercambio se dinamizaron, aunque no dejaron de estar circunscritas a los límites de la pobreza extrema en la que se desarrolla la reproducción social de los indígenas tzeltales de la cañada Patihuitz.

Este orden de cosas se modificó posteriormente, a partir de la presión de los no zapatistas por acceder a los terrenos recuperados, este sector de población se posesionó de parte de las tierras, bajo el argumento de que también habían luchado por ellas con anterioridad al alzamiento. La tierra, en las condiciones y lógica de los habitantes de la región, resulta un recurso vital para la reproducción social de cualquier grupo, sea a escala comunal o de pertenencia política; por lo que los miembros de todas las organizaciones presentes en la cañada argumentan su derecho a ella. La disputa por los “terrenos recuperados” ha representado el conflicto más álgido entre la población local, surgido indirectamente a raíz del zapatismo. Un caso que de cierta manera resume los *ires y venires* de la lucha local por la tierra es el de la disputa por un rancho de 500 hectáreas colindante con el ejido San Miguel; por el cual, zapatistas de La Garrucha y miembros de la ARIC independiente de San Miguel se enfrentaron en 1999. En un principio, los *ariqueros* ocuparon una fracción de los *terrenos recuperados*, pero sus siembras y trojes fueron destruidas por los zapatis-

tas. Al año siguiente, las partes acordaron repartir la tierra en distintas proporciones, con lo que la mayoría de éstas quedó en manos zapatistas (bajo el argumento de que éstos últimos murieron por conseguirlas). Sin embargo, el reparto de tierras acordado no fue satisfactorio, ya que para febrero de 2003 nuevamente se suscitó una disputa por el predio y las partes incluso se enfrentaron a golpes. A esto se sumó la problemática por la conformación del nuevo poblado, pues mientras los *arriqueros* querían obtener la tierra únicamente para trabajar, y continuar su vida en San Miguel; los zapatistas planteaban que todos deberían habitar en un nuevo poblado, pues *mutatis mutandi, la tierra siempre requiere trabajo y para esto se necesita que haya comunidad*. Finalmente, a decir de un miembro de la ARIC independiente, “por la negociación que tenemos, estamos negociando, gestionando, y más o menos lo estamos logrando”. Así, acordaron repartir 250 hectáreas a cada grupo y, por salud mutua, cada uno formó su poblado: los independientes formaron un Nuevo Centro de Población Ejidal (NCPÉ) reconocido oficialmente llamado El Recuerdo. Mientras que los zapatistas bautizaron a su poblado como San Marcos, en honor a otro zapatista de la cañada caído en la *batalla de Ocosingo*. Respecto a esta negociación, los zapatistas señalan, “ahí sí como que nos ganaron. Más bien ellos piensan que nos ganaron, pero nosotros lo hacemos por la paz, que sea por la paz”. En relación a las tierras recuperadas existe una dinámica polar a lo largo de la cañada, con casos tanto de conflicto (que incluso reporta personas heridas por machete), como de negociación en el marco del municipio autónomo. De tal modo que para el año 2008 aún no está del todo definido el rumbo que tomará esta situación. Parte de la importancia de estas tierras para los zapatistas de La Garrucha, ajenos por decisión propia a los programas gubernamentales, radica en que, en buena medida, representan el sustento material de su *resistencia civil*. Con todo, parece probable que, ante la entrega parcial de tierra que hicieron los zapatistas a las organizaciones res-

tantes, la migración creciente a los Estados Unidos, y el hecho de que para estas alturas los terrenos se encuentren completamente repartidos y trabajados —es decir, que ya no queda mucho que disputar—, los conflictos por el recurso disminuyan.

De un lustro a la fecha —2008—, la migración es el fenómeno que dinamiza la economía local, y el crecimiento de esta práctica ha adquirido un ritmo vertiginoso. Son sobre todo los no zapatistas quienes se encaminan a las plantaciones del norte del país o a los campos de Estados Unidos; pero esto de ninguna manera excluye a los zapatistas. A partir de esta actividad algunos campesinos locales, sin importar filiación política, han comprado tierras, vehículos, ganado, amén de toda suerte de enseres domésticos; mientras otros han contraído fuertes deudas con los migrantes “exitosos”, en intentos fallidos por cruzar la frontera.

Esta migración se ve saturada de una implacable lógica de “ganancia”, que los indígenas locales reproducen en distintos grados: quienes vuelven con dinero de esta *aventura*, lo prestan a los potenciales migrantes, siempre con fuertes tasas intereses y aun al amparo de sus títulos de propiedad; localmente se conoce de “polleros” de la región, que aunque cobran las mismas elevadas tarifas que cualquier otro traficante (entre 2 000 y 3 000 dólares), al menos son “seguros” y no agredirán a sus paisanos. Asimismo, se han presentado distintos casos de campesinos indígenas de toda filiación que han extorsionado a los migrantes centroamericanos que pasan por la cañada con destino al norte, a cambio de no “entregarlos” a las autoridades migratorias. Sin duda, la migración es hoy día el fenómeno de mayor relevancia en la dinámica de las comunidades de la selva, que va mucho más allá del ámbito económico. Representa una búsqueda más del conjunto de los habitantes de la selva por transformar las condiciones de extrema pobreza en que viven. Sin embargo, aún está por dimensionarse su impacto social en los términos más amplios.

Uno de los aspectos más crueles de la existencia de grupos en condiciones de extrema pobreza es, sin duda, la enseñanza de padres a hijos del modo de comportarse acorde a su posición y condiciones en la estructura social. A los tres años, una niña de La Garrucha no sabe del sistema económico, político y social en el que ha nacido, y al regreso de un largo paseo en una comunidad vecina le pidió a su padre que le diera de comer. La estancia se había prolongado por varios días y ya para entonces se había terminado el posol y las tortillas que la familia llevó. Los parientes y conocidos se encontraban bastante lejos como para solicitar su ayuda. Su padre, sin un centavo en la bolsa, la increpó con dureza, “Qué comer, ni que comer. Cállate. Qué no ves que no hay”. No podía saberse entonces si su molestia era por el sollozar de la niña, o por su lacerante condición social.

Con todo, la pobreza vivida por esta población encierra una paradoja. Lo que a los ojos externos representa una carencia extrema, para estos indígenas representa el producto del esfuerzo propio. Lo que para el extraño equivale a no tener nada, para estos indígenas lo es todo. A pesar de que la población es consciente de que viven en una condición que “niega su humanidad”, tal como explícitamente lo argumentan, al mismo tiempo reivindican su condición de pobreza y señalan “todo lo que tenemos es producto del trabajo propio y no de la explotación a los otros”. Así, asumen tener plena legitimidad en las interrelaciones que establecen, en el marco de una economía que, si mata y tortura, también es de guerra.

LA IGLESIA COMO ESPACIO LOCAL DE NEGOCIACIÓN

Junto al municipio autónomo, uno de los espacios más importantes de diálogo y encuentro de la población local ha sido el de la iglesia autóctona. Fue en este ámbito, por ejemplo, en el que en la primavera de 2000 se desarrolló la primera peregrinación

de la virgen de Guadalupe entre las comunidades zapatistas y no zapatistas de la región Ocosingo-San Quintín. La peregrinación fue propuesta por la diócesis de San Cristóbal, a través de la parroquia de Ocosingo, y tuvo como objetivo explícito la reconciliación entre las comunidades, ante la división política latente.

En La Garrucha, tanto los zapatistas como los miembros de la ARIC oficial aceptaron la propuesta de la diócesis, acordaron la organización de la festividad y participaron conjuntamente en la celebración. Desde noviembre de 1999, cuando la diócesis y las autoridades religiosas de las comunidades acordaron la realización de la peregrinación, en La Garrucha comenzaron los preparativos para la festividad. Esta labor tuvo una gran relevancia puesto que la división política, presente en múltiples ámbitos de la vida comunitaria —lo que incluía las celebraciones religiosas y el trabajo colectivo—, no fue un obstáculo para la participación conjunta en la toma de decisiones. Así, el primer acuerdo tomado en La Garrucha de cara a la recepción de la Virgen fue la construcción de un nuevo edificio para la iglesia, con el argumento explícito de *tener una iglesia en la que quepamos todos*. Para llevar a cabo la construcción, iniciada a principios de 2000, todos los hombres de la comunidad, sin importar filiación política, participaron por igual en la rotación de labores y en la cooperación económica. Trabajo colectivo que, en la lógica de las obligaciones y derechos de los pobladores, posibilitó que las familias no zapatistas se reintegraran a la dinámica de la comunidad. Así, la construcción de una *iglesia incluyente* aludió tanto a la construcción de un edificio más grande como al intento de reconstrucción de los lazos comunitarios.

Posteriormente, en las proximidades de la fiesta y durante la celebración, la comunidad definió otros trabajos y cooperaciones para rendir culto a la guadalupana, a partir de principios de organización comunitaria; como sería el caso de la rotación del trabajo colectivo y la distinción por género y edad.

La importancia de la organización que tuvo la peregrinación radica en que, durante la celebración, representó una alternativa válida de relación comunitaria, en la que las diferencias políticas de los participantes no eran fundamentales. La colaboración conjunta de zapatistas y no zapatistas en la celebración permitió el reconocimiento de elementos de identidad compartidos (como el pertenecer a la misma comunidad, y el ser católicos, tzeltales, pobres y campesinos), hasta diluir al máximo las diferencias políticas. Durante la fiesta, estos vínculos identitarios, en general, parecían trascender la pertenencia política.

De cualquier forma, pese al objetivo explícito de la peregrinación de “reconciliación entre las comunidades”, durante la celebración algunos fieles tuvieron una serie de sueños (lo que era interpretado como que *la virgen se había dado a soñar* o que *había pedido algo*), que evidenciaron el hecho de que los actores participan en el ritual desde una determinada posición social. El tipo de mensajes de la virgen de Guadalupe expresados a través de los sueños incluyeron tanto la petición de *vestidos y flores*, como ocurrió entre las mujeres de las comunidades vecinas a La Garrucha, así como aquél que tuvieron dos de las mayores autoridades del municipio autónomo, en el que la virgen les pidió *que continuaran en la lucha* (zapatista), *pues era lo que Dios esperaba de ellos*. Tal revelación fue difundida ampliamente entre los peregrinos. Así, a pesar de la recreación de una identidad compartida durante la peregrinación, los elementos de diferenciación política no desaparecieron del todo. Algo que en parte se explica al considerar que al resaltar la identidad común, a través de ciertos principios rectores de las comunidades y de símbolos compartidos, se ocultaron aquellos elementos de pertenencia política, también válidos para la población.

Por otra parte, en cuanto a la iglesia como ámbito de discusión y socialización para la totalidad de la población de la cañada, fue en ese espacio donde, por ejemplo, los miembros

de las distintas organizaciones políticas asumieron una posición frente a la posible introducción de “maíz transgénico” en la región; tal como, tenían el conocimiento, ha ocurrido en distintas zonas del estado de Chiapas. En la cañada ninguna de las organizaciones presentes está de acuerdo en recibir *semillas transgénicas*, y el acuerdo que alcanzaron fue no aceptar sembrarlas. Puesto que, a decir de los zapatistas, todavía no se sabe si ese maíz es bueno para la gente. [Además de que] esas semillas no pueden volver a sembrarse, sino que deben comprarse en cada nueva cosecha. Esta situación es interpretada por la población local como la posibilidad de un nuevo tiempo del baldío. En la medida en que, dicen, “ya no importaría tener la tierra”, sino que dependerían de “los dueños de las semillas” en cada ciclo, con lo que estarían “de nuevo bajo las órdenes de un patrón”. Tal interpretación coloca el acontecimiento en un entramado de sentido claramente reconocido por la población, y lo introduce en la lógica histórica y de interacción del grupo. En parte, será a partir de esta lógica como habrán de ser desplegadas respuestas específicas a las nuevas condiciones sociales, políticas, tecnológicas, que enfrente la población.

EPÍLOGO

Hoy en día la pequeña comunidad de La Garrucha está muy lejos de ser lo que era antes de 1994. Así por ejemplo, antes del alzamiento zapatista las casas de la comunidad tenían techo de paja, no había luz, y verdaderamente muy pocos en México sabían que existía un lugar con semejante nombre. Hoy en día, las casas cuentan con electricidad; cuando llueve el escándalo que hacen los techos de lámina acalla aun las más apasionadas conversaciones; amén de que La Garrucha es un lugar conocido incluso internacionalmente. A esta dinámica de transformaciones se suma la edificación de distintos espa-

cios en la comunidad, como la clínica, las oficinas de la “Junta de Buen Gobierno” y del municipio autónomo, el foro del Aguascalientes, el taller de zapatería, las tiendas cooperativas, el taller de bicicletas, la mercería, el enorme campamento de observadores, la nueva iglesia. Asimismo, la población ha tenido acceso a mayores medios de comunicación, como el teléfono, el transporte continuo, el internet; y esto por no hablar ya de lo que ha representado para esta población el acceso a mayores tierras.

En este contexto es relativamente fácil percatarse de que los cambios en la configuración espacial y cultural del grupo han sido radicales y vertiginosos. Expresiones puntuales de las posibilidades generadas por la particular “resistencia civil pacífica” que han emprendido los zapatistas. A la luz de la historia de La Garrucha podemos comprender al zapatismo como un movimiento que ha despertado entre los indígenas de las Cañadas una imaginación utópica. La movilización ha conducido a sus miembros a proyectar y buscar alcanzar transformaciones sociales que les permitan ser reconocidos plenamente como sujetos. De esta manera, los garrucheños despiertan cada día en un *nuevo amanecer en resistencia*.

VISIONES, REVISIONES Y DIVISIONES.
LA HISTORIA DEL ZAPATISMO EN
BUENA VISTA PACHÁN (LAS MARGARITAS)

MARCO ESTRADA SAAVEDRA

*A Emiliano, por los primeros
tres años de alegrías.*

No hay menos vínculo porque deje de existir lo que pudo existir, al contrario, quizá hay más unión todavía, quizá une más la renuncia a lo que pudo ser y era común que su aceptación o su consumación o su desarrollo sin trabas, cualquier frustración, cualquier fracaso, cualquier separación o término es lo que más vincula, la pequeña cicatriz para siempre como un recordatorio del abandono o de la carencia.

JAVIER MARÍAS

En este escrito estudio la formación, transformación y crisis del zapatismo en el ejido Buena Vista Pachán.¹ Esta comunidad,

¹ Esta historia es un “relato coral” que debe mucho a las múltiples voces de los pobladores de Buena Vista Pachán, a quienes, indistintamente de sus simpatías políticas y confesionales, en los últimos tres años he llegado a conocer y apreciar. A todos ellos, hombres, mujeres y niños, les agradezco su interés y entusiasmo por cooperar en mi investigación y regalarme, con una generosidad sin límites, su tiempo e historias personales y colectivas.

que cuenta con una población aproximada de 1 000 habitantes,² se localiza en la Cañada de la Soledad del municipio de Las Margaritas (véase mapa 1). Para dar cuenta de la historia del zapatismo en esta región, me remonto a los tiempos del “baldío” y a las luchas agrarias que condujeron a la liberación de los peones acasillados y a la fundación del ejido en cuestión. Posteriormente, me ocupo de la relación entre los rancheros y ejidatarios vecinos; la presencia de los agentes de pastoral de la “diócesis” de San Cristóbal, de los activistas políticos de la izquierda social y la constitución de las organizaciones campesinas que influyeron de manera decisiva en el proceso de politización de la población de Pachán. Entrando propiamente en materia, relato los primeros contactos entre los campesinos y los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Más adelante, ofrezco un panorama de la organización de la *comunidad armada rebelde* en esta localidad, y, finalmente, explico los diferentes conflictos que derivarían en la división del zapatismo local. En el “excurso” hago un paréntesis para retratar la existencia colectiva de los “pachaneros” evangélicos en una comunidad plural en términos políticos. Cierro este escrito con un “epílogo” acerca de la vida más allá del zapatismo en Buena Vista Pachán.

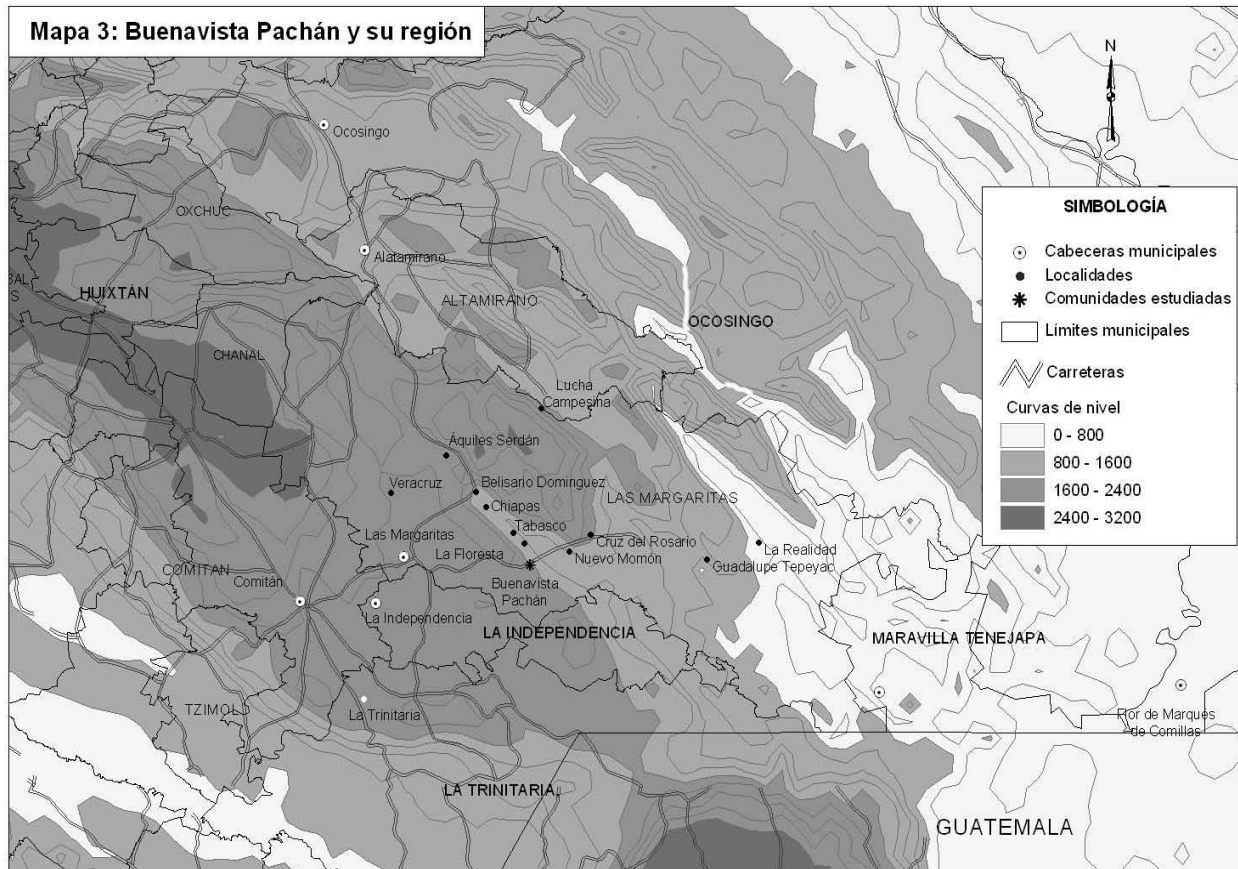
EL ORIGEN DE BUENA VISTA PACHÁN: LA FINCA SANTO DOMINGO Y EL AGRARISMO REVOLUCIONARIO

En el censo de 1910, la “hacienda” Santo Domingo registra una población de 62 habitantes.³ Diez años más tarde aparece

² La información del Archivo Histórico de Localidades de la página electrónica del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática consigna sólo 398 habitantes de acuerdo al censo poblacional de 2000. La cifra es a todas luces errónea. La razón de ello es sencilla: muy probablemente los zapatistas en resistencia habrían impedido en su oportunidad la realización del censo en el poblado.

³ Lamentablemente, el expediente agrario de Buena Vista Pachán está

Mapa 3: Buenavista Pachán y su región



como un “rancho” poblado por 83 personas. Y en 1930 es de nuevo denominada como “hacienda”, pero entonces sólo albergando 11 habitantes. Justo un año antes inicia la historia “contemporánea” de esta propiedad. En efecto, el 15 de noviembre de 1930 Anselmo y Pedro Morales López compraron Santo Domingo a Carlos Domínguez.⁴ No contamos con datos sobre el tamaño de la finca Santo Domingo que adquirieron los hermanos Morales López en 1929 o 1930; a pesar de ello, podemos estimar que se extendía a lo largo y ancho de, al menos, 1700-60-104 hectáreas.⁵

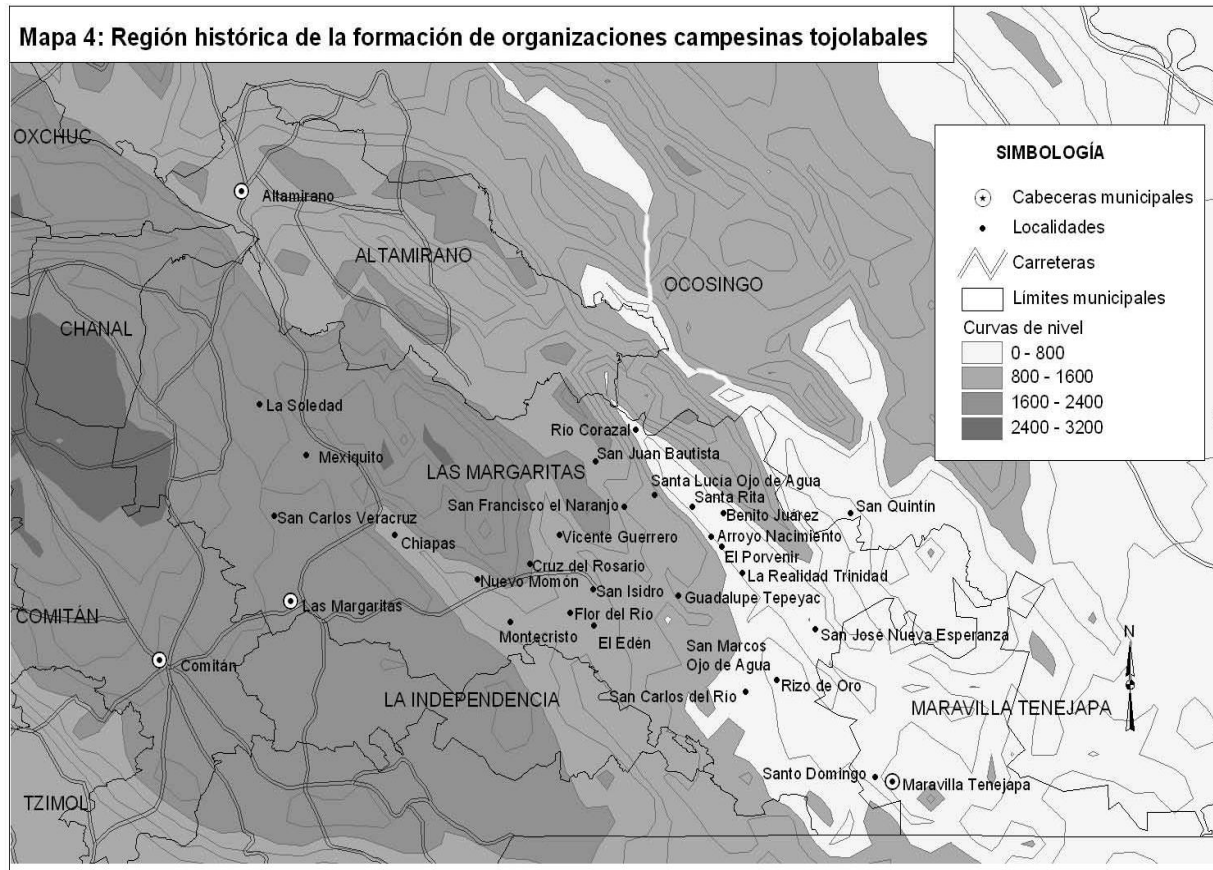
Pero, ¿qué producía y cómo eran las relaciones laborales en Santo Domingo? Los ex acasillados la recuerdan como sigue:

incompleto en el Archivo General Agrario (AGA); apenas se encuentra allí un juego de tres documentos. El Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria del estado de Chiapas, con sede en Tuxtla Gutiérrez, no ofrece servicio al público desde que, en 2004, se inundó. Con toda seguridad el siniestro destruyó, por imprudencia de la institución, gran parte de los documentos. Por otro lado, en cuanto a la información poblacional de la localidad para este periodo, consúltense los censos respectivos (1912, 1921, 1930 y 1943).

⁴ Véase Registro Público de la Propiedad y del Comercio en el Estado, Comitán, Chis., 1° sección, Registro número 97, 28/XII/1957. De ahora en adelante será referido como RPP. En realidad esta fecha sólo fue la del registro de la operación de compraventa, que, según apuntó el mismo Anselmo Morales en una pequeña libreta en la que escribía toda suerte de información familiar y comercial, tuvo lugar el 15 de julio de 1929: Libreta de notas del Sr. Anselmo Morales López, s/f. Agradezco al Sr. Héctor Anselmo Morales León, nieto de Anselmo Morales López, su amabilidad para permitirme consultar esta libreta y ayudarme, además, a conocer a los antiguos propietarios de la región. La propiedad en cuestión sólo se acabó de pagar, sin embargo, once años después, el 15 de agosto de 1941. Y no fue sino hasta el año de 1954 que el predio rústico Santo Domingo quedó como propiedad exclusiva de Anselmo Morales López. Anteriormente, Anselmo Morales había adquirido las fincas San Pedro, el 11 de febrero de 1921, y El Carmen, el 1° de enero de 1924.

⁵ La estimación se hizo sumando las hectáreas 510-45 hs. que le fueron afectadas para conformar una parte del ejido Buena Vista Pachán en 1946. DOF, 8/VIII/1945 y las 1190-15-104 hs. que se registran en una operación de compraventa de 1957: RPP, 1° sección, Registro número 97, 28/XII/1957.

Mapa 4: Región histórica de la formación de organizaciones campesinas tojolabales



En [la finca] Santo Domingo, [relatan los viejos ejidatarios de Buena Vista Pachán] “se manejaba puro ganado por el [tipo de] terreno; pero también se producía café, maíz, caña y panela. [Cuando éramos mozos] nuestro trabajo consistía en chapear el potrero, hacer la milpa [y] cultivar el café; pero se pagaba muy poco. Antes había la costumbre de las *fainas* que no las pagaba el patrón: por ejemplo, de seis a nueve de la mañana tienes que ir por obligación a trabajar tu *faina*. Cuando terminas, ya agarras tu *tarea* para que te paguen, pero ya es otro trabajo. La *faina* es un trabajo regalado para el patrón. La *tarea* era pagada, pero recibías muy poco. Me acuerdo que el patrón pagaba veinticinco o cincuenta centavos al día por la tarea. Ya después empezó la gente a avivarse y fue pidiendo un poco más de paga, y nos llegaron a pagar un peso, después uno cincuenta y, más tarde, hasta dos pesos. Cuando nos deslindamos del patrón, la ganancia era de dos pesos [alrededor de 1945]. Cuando empezamos a ganar un peso, eran como cuatro días de trabajo. En ese tiempo, para poder comprar una vaca o un caballo, la ganancia era poca y no alcanzaba. Pero los más viejitos contaban que a ellos nada les pagaban, que [su trabajo] era puro regalado —se llamaba trabajo “baldiano”.⁶

A partir de la tercera década del siglo xx, el paisaje rural margaritense se modificó, de manera decisiva e irreversible, a causa de las políticas agraristas nacionales que afectaron a los latifundios a favor de la propiedad ejidal.⁷ Con ello, la larga

⁶ Entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

⁷ Sobre la revolución y la lucha agraria postrevolucionaria en Chiapas, véase T. Benjamin, *El camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, en particular las partes segunda y tercera, y S. E. Lewis, “¿Patria chica o muerte? Tres episodios de lucha por la ‘soberanía’ chiapaneca, 1914-1940”, pp. 95-118; y, para el mismo tema, pero enfocado a la región tojolabal, consúltese G. van der Haar, *Gaining ground. Land reform and the constitution of community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*,

época del “baldío” veía su ocaso en esta y otras regiones del estado de Chiapas.⁸ Asimismo se anunciaba el inicio de la historia social y política moderna de los tojolabales.

El moderno poblado de Buena Vista Pachán no se hallaba sustraído a las fuerzas desatadas por la revolución de 1910. Aunque hoy día es predominante, con mucha razón, la imagen negativa del “gobierno” entre los indígenas, esto no siempre fue así. De hecho, éstos le reconocen un papel fundamental en el proceso de su “liberación”:

todos los terrenos que se dejan ver en la región eran del propietario; los campesinos eran mozos que estaban esclavizados. Después, cuando vinieron las autoridades del trabajo, se mejoró un poquito la situación. Entonces vino un inspector, como en 1935, a decirles a todos los mozos que ya no trabajen para los patrones; y se fue a la casa del patrón a sacar toda la lista de las cuentas [de la tienda de raya] y las quemó. Así [los mozos] se quedaron sin cuentas ni nada. Y les dejó dicho que debían posicionarse en las tierras en donde estaban trabajando, pelear por ellas y que el gobierno estaba en la mejor disposición de darlas.⁹

Así, tras un conflicto violento entre el patrón de la finca Santo Domingo y los baldíos solicitantes, la colonia agraria Buena Vista Pachán fue dotada en 1945 de tierras ejidales (1076-65 hs.), como sucedió en muchos otros casos en la re-

en especial los capítulos segundo y tercero. Un panorama estatal general sobre la reforma agraria en Chiapas se encuentra en M. E. Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*.

⁸ Sobre el “baldío” en la región comiteca del siglo XVIII al XIX, léase M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*; y en torno a la memoria oral de los tojolabales de esta época, véase también A. Gómez Hernández y M. H. Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*.

⁹ Entrevista colectiva en el ejido de Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

gión; sin embargo, el finquero, ante la imposibilidad de evitar la afectación de su propiedad, logró que se expropiara sólo una parte poco productiva de sus terrenos, como era costumbre por los arreglos entre propietarios y agentes gubernamentales encargados de la reforma agraria. Lo original del caso consiste en lo que, a continuación, narran los ejidatarios de Pachán:

Al principio éramos como 30 ejidatarios, pero después se fueron los que tuvieron miedo. Pero el patrón metió a sus hijos y a sus mozos como ejidatarios —unas 10 o 15 familias.¹⁰ Por eso, andaba mal el ejido, porque ellos eran los que mandaban, se arreglaban entre patrones y mozos [aún leales] y no nos dejaban caminar porque eran la mayoría [en la asamblea ejidal]. Tuvo que hacerse una gran pelea para sacarlos a todos, porque ellos mandaban aquí y tenían su ganado en esta tierra. [Así, pues,] si sus animales entraban a nuestra milpa, no pagaba [los daños] el cabrón señor propietario, porque sus hijos estaban censados aquí [y lo impedían]. Ahora ya tiene como veinte años cuando salieron todos y les privamos de sus derechos.¹¹

En éste como en otros casos, la lealtad de los mozos con el patrón no debe entenderse *sólo* como una manifestación de la operación de los mecanismos de coerción que existían en la finca, sino, también, como una muestra de su identificación con el mundo señorial en el que tenían un lugar seguro, si bien subordinado, que les garantizaba ciertos derechos y beneficios. Por eso, la aventura de aquellos que deseaban dejar

¹⁰ Revisando los apellidos de los 31 ejidatarios beneficiados con la afectación de la finca Santo Domingo, no se encontró ninguno con los nombres Morales López, tal y como se apellidaba el dueño de la finca, que pudiese indicar algún parentesco con éste: DOR, 8/VIII/1945. Sin embargo, varios de los entrevistados e informantes de edad avanzada afirmaron ser “hijos ilegítimos del patrón”.

¹¹ Entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

tras de sí la vida servil de la hacienda para fundar un ejido fue rechazada, no pocas veces, por aquellos mozos baldíos que valoraban más la seguridad material, física y moral del sistema patrimonialista de la finca que los riesgos de la libertad.¹² El siguiente testimonio da cuenta de la fuente de seguridades que representaba la finca, a pesar de todos sus inconvenientes, para los peones acasillados:

Bueno, tampoco era tan fácil para los mozos colonizar los terrenos nacionales, porque no sabíamos leer —incluso el patrón pagaba para que no entraran los maestros—; entonces ¿cómo íbamos a saber adónde ir a buscar tierra a otro lado? Éramos muy simples. Además, había miedo, temor de que nos atropellaran y nos maltrataran.¹³

Ahora bien, si en un principio los campesinos recibieron con entusiasmo la política agrarista del gobierno mexicano, el carácter laberíntico del proceso de dotación ejidal atemperó su ánimo y su agradecimiento a la “revolución”, empezando por la calidad de las tierras otorgadas para su “beneficio”.

Los que permanecieron firmes fueron los que ganaron la tierra, aunque no se aprovechó la tierra [en su totalidad], porque era una parte de regadío [que no se utilizó por falta de recursos]. El ejido tenía entonces 1600 hectáreas, de las cuales 25% era de buena calidad y el 75% restante era malo —puro agostadero. El patrón se quedó con la mejor tierra, y nunca daba una cosa buena.¹⁴

¹² Sobre la compleja relación con base en una “cultura de la finca” compartida por finqueros y baldíos, véase S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*; y M. del C. Legorreta Díaz, “Organización política de las haciendas de Ocosingo, Chiapas en el siglo xx”.

¹³ Entrevista colectiva en el ejido de Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

¹⁴ *Ibid.* En realidad fueron menos las cantidades de hectáreas dotadas a la colonia agraria: 1, 076-65: DOF, 8/VIII/1945.

Así, junto al crecimiento de la población ejidal, la poca productividad de las tierras ejidales fue un factor más para solicitar la ampliación ejidal y, después, para que algunos empezaran a sopesar la posibilidad de emigrar a la selva y fundar colonias agrícolas.

UNA BREVE TREGUA: LA RELACIÓN ENTRE RANCHEROS Y EJIDATARIOS

Después de haber sido afectada la finca en beneficio de la colonia agrícola Buena Vista Pachán, el tipo de labores y producción del *ranchito* Santo Domingo, formado con la fracción no afectada de la finca, no cambió, mas sí disminuyó su escala. Así, se siguió produciendo café, caña, maíz, frijón, ganado bovino y caballar, queso y leche. Sus ingresos principales provenían, sobre todo, del ganado, el café y la caña que transformaban en panela (piloncillo). A principios de los años cuarenta, Santo Domingo contaba con 250 reses y 90 yeguas, aproximadamente. Al año producía más o menos 80 bultos de café. Todo ello se vendía en Comitán. Sólo hasta alrededor de 1970 se empezó a comerciar en San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez. Los rancheros contrataban gente de las “colonias”, en particular de “Pachán”, para las labores agrícolas, que en época de siembra o cosecha “venían a solicitar trabajo”. “Trabajan una semana o dos. Se retiraban cuando terminaban; y después venían otros trabajadores”. A las esposas de los mismos jornaleros también se les contrataba, en particular “para el corte de café, pues era lo más fácil”. La paga era de unos 50 centavos al día —aunque “cuando fue subiendo el precio de todo, se les pagaba más a las personas”—, porque “en esos tiempos una vaca costaba \$30.00, y con 10 centavos se compraba un guajolote. Había veces que se pagaba un sueldo de 25 centavos, pero con eso se alimentaba a una familia dos o tres días”. En cambio, el ranchero y su familia realizaban, por

lo común, las tareas de ganadería, si bien contaban con el trabajo de los varones mayores de “dos o tres familias” que vivían avicinadas con la familia Morales y no se fueron a poblar el ejido Buena Vista Pachán con el resto de los ejidatarios.¹⁵

La relación cotidiana entre los rancheros y los ejidatarios de Pachán fue “buena”, recuerda Mario Morales, aunque no “faltaron los líderes que alborotaban a la gente y decían que iban a agarrar algo [es decir, poseer sus tierras por la fuerza] y lo agarraban”. Por lo demás, a diferencia de otros ranchos en los rumbos, los encuentros sociales y festivos entre ejidatarios y rancheros eran, más bien, escasos.

El santo de la capilla, el “bultito” de Santo Domingo como se le decía, se lo llevaron a Pachán, en donde la gente le hacía su fiesta y le tocaba la marimba. Por eso la gente no venía [más] a rezar [a la capilla de la finca]. Además, [cuenta Héctor Anselmo Morales León], mi papá no fue una persona de mucha fiesta, pues los campesinos echaban mucho traguito y eso no le gustaba. En cambio, la gente que vivía en el rancho quemaba algunos cohetes y le ponía a [su] “bultito” florecitas, que les regalaba mi papá. A veces para el 4 de agosto, día de Santo Domingo —aunque no necesariamente siempre en esa fecha—, mi papá daba un borrego o un cerdo a la gente de su rancho para que lo mataran y se lo repartieran entre ellos. Mi papá llegó a ser padrino de una boda que se celebró en el ejido Pachán, de una muchacha que trabajó en la casa, [quien], para su boda, se fue a casar en la capillita de Santo Domingo. La vida religiosa de las personas de la colonia [Pachán] era muy independiente, aunque en ocasiones se invitaba a las muchachitas de seis familias del ejido a rezar en Semana Santa, el Viernes Santo, en la capilla. Claro que en aquel tiempo el campesino era muy respetuoso, no tan abusivo como ahora.¹⁶

¹⁵ Entrevista con Mario y Héctor Morales, 6 de octubre de 2005.

¹⁶ *Ibid.*

Después de la afectación de 1945 a favor de Buena Vista Pachán, los propietarios de Santo Domingo no tuvieron mayor conflicto con los ejidatarios hasta 1994, como veremos adelante. En efecto, fuera de las relaciones laborales y vecinales que entablaban entre sí, cada uno de los dos grupos se ocupaba de sus propios “negocios” sin mayor intromisión de terceros.

VISIONES Y DIVISIONES: LA *PALABRA DE DIOS* Y *TIERRA Y LIBERTAD*

Como ya establecimos anteriormente, debido tanto a la pobre calidad de la tierra como también al aumento de la población, los campesinos de Pachán solicitaron, por primera vez, una ampliación ejidal en 1972. Pero a causa del comportamiento venal de los ingenieros y funcionarios públicos, la petición no prosperó. Un par de años más tarde se presentó a los habitantes de Pachán una vía inédita para alcanzar sus objetivos, a saber: la participación en organizaciones campesinas.

A mediados de la década de los setenta, en efecto, los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal hicieron presencia en Pachán. Aunque siempre estuvieron en contacto con ambos, la relación fue más intensa primero con los religiosos de La Castalia y, después, con los maristas.¹⁷ Entonces, tres miembros de la comunidad se hicieron catequistas, los mismos que, sólo unos años más tarde, impulsarían la creación de la Unión de Ejidos Tierra y Libertad (UETL).

¹⁷ La Misión de Guadalupe, de los hermanos maristas, y La Castalia, constituida por misioneras seglares diocesanas y un sacerdote, fueron parte del proyecto de escuelas de formación catequística iniciado en 1961 por el joven obispo Samuel Ruiz para atender a la feligresía indígena. Ambos centros se encuentran actualmente en la ciudad de Comitán. Sobre la importancia de la Iglesia Católica en la politización de los tojolabales, véase mi trabajo “Construyendo el reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)”, pp. 199-242.

En la palabra de Dios se nos enseñaba a que creyéramos en Dios para que haya más unidad entre los pobres, entre los jodidos como los llamamos nosotros, para que un día nos pudiéramos organizar y defender nuestros derechos como indígenas y pobres. A la gente le gustó la palabra de Dios y [el hecho de que] unidos podíamos lograr lo que queríamos. Así, los catequistas hacíamos campaña en la comunidad durante las reuniones, primero en la zona pinada¹⁸ y, después, en la zona tojolabal, por lo que pudimos conocer más gente de otras comunidades.¹⁹

La preparación y realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas fue un evento fundamental para la construcción de organizaciones campesinas de la región.²⁰ Mediante un contacto intenso, los indígenas de diferentes regiones del estado identificaron problemas comunes que los aquejaban (tenencia de la tierra, comercialización, educación y salud), así como a los presuntos responsables de los mismos y las probables vías de solución. Sobre todo, se reconocieron como actores en cuyas manos estaba la posibilidad

¹⁸ La estructura catequística y pastoral en la zona de la selva margaritense se encuentra dividida en nueve subzonas: Juárez, La Pinada, Nueva Alianza, Guerrero, Edén, Alta de Guerrero, Caliente, Cataratas y Tzeltal-Tzotzil. Las divisiones fueron definidas históricamente por los propios habitantes selváticos por razones culturales, lingüísticas, geográficas y/o de interés social.

¹⁹ Contacto que, como veremos, les ayudaría a establecer una intensa relación con los tojolabales de la Unión de Ejidos Lucha Campesina. Entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

²⁰ Aunque el Congreso fue iniciativa del entonces gobernador de Chiapas, Manuel Velasco Suárez, en los hechos fue organizado por la diócesis de San Cristóbal debido a su influencia y autoridad entre la población indígena. El evento de 1974, que tuvo lugar del 13 al 15 de octubre en San Cristóbal de las Casas, fue preparado con el involucramiento masivo de las comunidades indígenas del estado. Sobre el tema, consúltese J. González Espoñda, "Del Congreso Indígena a la insurrección zapatista"; y A. García de León, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, pp. 166.

de satisfacer sus múltiples demandas e intereses. En la organización política encontraron, pues, el instrumento de lucha y cambio que la estructura y fines de la Iglesia no les podía ofrecer. Así, en intensa cooperación con los activistas políticos maoístas encargados del diseño y funcionamiento de las uniones ejidales, los antiguos catequistas tojolabales asumieron la responsabilidad de la construcción y dirección de las organizaciones campesinas de su región como el medio de “crear un poder popular” a través de la “conscientización y organización de las masas”, como esperaban los ideólogos maoístas (sobre las zonas de influencia de las organizaciones campesinas, véase mapa 2).

En este contexto de activismo político se formaría, en 1980, la maoísta Unión de Ejidos Tierra y Libertad (UETL).²¹ El antecedente inmediato de Tierra y Libertad se halla en el conflicto que originó, en 1979, el encarcelamiento de dos ejidatarios de la Cañada de la Soledad por motivo de la tala

²¹ “[En 1978], los que estábamos trabajando [como brigadistas] en lo que fue la primera unión de ejidos [formada por este grupo en la selva de Ocosingo], la Quiptic, nos planteamos separarnos para construir distintas organizaciones sociales [en otras regiones]. En este contexto es como empezamos a ver en la zona de Las Margaritas la posibilidad de construir Tierra y Libertad. En esa época se crearon diferentes uniones: Lucha Campesina, Relámpagos de Agosto, Ejidos de la Selva y Tierra y Libertad. Digamos que éstas, más la Quiptic, son como las organizaciones madres que nos permitieron, con éxito, ser aceptados por los campesinos y la Iglesia. Nosotros en Política Popular decíamos que si creábamos organizaciones muy grandes, a la gente se le haría más difícil apropiarse de sus uniones. Por eso, en nuestra lógica, era mucho más fácil crear organizaciones pequeñas que pudieran ser controladas por los campesinos”: entrevista con Tere García, ex activista política maoísta, octubre de 2004. Sobre la experiencia de organización social y política en la región selvática de Ocosingo, véase X. Leyva Solano, “Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona”, pp. 59-88; “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”; X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*; y J. De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2002*, en particular el capítulo 7.

“ilegal” de árboles. Ante la falta de capacidad efectiva para exigir al gobierno municipal su liberación, los campesinos se acercaron a la Unión de Ejidos Lucha Campesina (UELCL),²² la organización campesina independiente que había nacido unos años antes en la Cañada Tojolabal del municipio de Las Margaritas. La dirigencia de UELCL ofreció ayudar en la excarcelación de los campesinos presos si las comunidades movilizadas para este propósito se incorporaban a la organización. Por eso, “de la noche a la mañana nos hicimos parte de la organización, y como en tres meses salieron libres nuestros compañeros por la fuerza de la organización y la plebe”, cuentan los antiguos socios de Lucha Campesina del ejido Tabasco. Su participación en la unión ejidal fue, no obstante, breve. Después de un año, decidieron

organizar Tierra y Libertad para que nos respeten los gobernantes. Nuestra unión fue el [producto del] trabajo de nuestros caquetistas y comisariados ejidales. Así reunimos, por acuerdo, a [los ejidos] Tabasco, Chiapas, Belisario Domínguez, Aquiles Serdán, Rafael Ramírez, Mexiquito, Buena Vista Pachán, Cruz del Rosario, y, después, entraron algunas comunidades de allí abajo [es decir, de la región de la selva].²³ Pero no dejamos Lucha Campesina por pleito, sino por el problema de la “caminada”, pues la Cañada Tojolabal está algo retirada de la [Cañada] La Soledad [en donde se encuentran el conjunto de comunidades miembros de UETL].²⁴

Para los campesinos de la región, el objetivo principal e inmediato de UETL era claro: lograr la construcción de una carretera y conseguir transporte entre Las Margaritas y Nue-

²² Esta organización fue formada por activistas de Unión del Pueblo, una fracción política de los maoístas.

²³ Como Vicente Guerrero y Santa Lucía.

²⁴ Entrevista colectiva con socios de Tierra y Libertad en el ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004.

vo Momón (después se luchó por extender el tramo carretero hasta San Quintín).

Pensamos en que la Biblia enseña a hacer obras para ayudarnos y vimos la necesidad de crear una unión ejidal, y así nos hicimos parte de Tierra y Libertad [como a finales de 1979]. Y lo primero que queríamos resolver era el problema del transporte, porque aquí antes había un propietario que tenía su camión [y brindaba el servicio, pero era muy caro]. Y nos dijimos ‘¿por qué no vamos a tener nosotros nuestro propio camión?’ Y logramos comprar uno con mucho esfuerzo, pero no sabíamos cómo administrarlo ni manejarlo.²⁵

El primer obstáculo a vencer para la UETL era hacerse del dinero suficiente para adquirir un camión de transporte de personas y mercancías que paliara la incomunicación en la que se encontraban los pobladores de esta región.

A principios de los ochenta los compañeros comenzamos a cooperar para el enganche de un autobús con capacidad para 40 pasajeros. Y se logró dar un enganche gracias al señor Carlos Lenkersdorf. Fue un 20 de abril que llegó el autobús hasta Buena Vista Pachán.²⁶ [Sin embargo, el día de su bendición], el chofer volcó el autobús, y mucha gente se desanimó y se fue [de la organización]. Después conseguimos otro camión de tres toneladas y hasta vinieron unos hermanos de Alemania para enseñarnos a administrarlo y cosas de mecánica para repararlo; pero ahí le paramos porque no funcionó por los problemas entre las comunidades [asociadas a la unión]. La necesidad de la organización era también para luchar por más tierra, porque se

²⁵ Entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

²⁶ Entrevista colectiva con socios de Tierra y Libertad en el ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004.

dijo: “¡qué bueno que tengamos transporte, pero también nos hace falta tierra para trabajar! Ya que hay transporte, después podemos sacar [llevar] la producción a [la cabecera municipal de] Las Margaritas para venderla”. Entonces, queríamos luchar por un pedazo de tierra, pero como [todo mundo] pedía tierra, tuvimos [los socios de UETL] que organizarnos para que los [ejidatarios] de [las comunidades] Chiapas, Tabasco y Pachán pidieran su terrenito de los propietarios de [los ranchos] Chiapas, Medellín y Santo Domingo [respectivamente].²⁷

Pero el sabor a triunfo por la adquisición del automotor muy pronto se vio agriado, primero, por las disputas entre los ejidos asociados a Tierra y Libertad sobre la ruta que debería de seguir el camión y la distribución de los beneficios de la lucha, y, segundo, por los conflictos ideológicos entre los asesores políticos de la unión ejidal sobre la concepción, el sentido y la estrategia de la lucha política. “Cuando se empieza a organizar la lucha por el transporte”, relata Genaro Jiménez, uno de los líderes de la Unión de Ejidos de la Selva y antiguo miembro de la UETL,

se decía que iba a ser una lucha para los pobres, y, como era así, los que tuviéramos más [recursos], podíamos dar más, y los que tuviéramos menos, menos. La lucha consiguió el camino, que empezó a avanzar hasta Cruz del Rosario [en tanto que] ya casi iba la brecha hasta Vicente Guerrero. La idea [de la lucha] era, entonces, que, independientemente de la cantidad, todos los que cooperaban tenían derecho [a los beneficios de la lucha]. Y nosotros sí quisimos exigir que se nos respetara y que el camión llegara hasta nuestra comunidad para que podamos aprovechar la salida [es decir, el transporte de personas y bienes]. Pero allí empezaron los problemas, pues nos decían [a los de las comuni-

²⁷ Entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004.

dades que no eran socias de la unión, pero que sí habían participado en el movimiento] que no podemos exigirles porque casi no habíamos cooperado. “¿No que la lucha era para los pobres? ¡Ahora resulta que el que va a mandar es el que tiene más paga!”, se dijo mucho entonces. Pero cuando de verdad arranca [surge] la división más seria fue cuando se empezaron a solicitar y ejecutar proyectos como el de Conasupo (Compañía Nacional de Subsistencias Populares). [Gracias a él] se construyó un gran almacén en [el ejido] Vicente Guerrero que servía como centro distribuidor para el resto de las comunidades de la selva. A los *compas* de Tierra y Libertad no les gustó la gestión de este proyecto, pues decían que su lucha era social, por la tierra y el camino, y que no querían nada del gobierno, porque si [éste] empezaba a meter proyectos era como rendirse al gobierno. Ya no nos pudimos entender, porque nuestro delito fue, según ellos, haber agarrado esos proyectos. Se armó, entonces, la discusión, y ellos ya no quisieron seguir participando con nosotros.²⁸

En 1980 se consumó finalmente la división de UETL, que traería como consecuencia, dos años más tarde, el abandono de la alianza con los maoístas y su acercamiento con la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). ¿Pero cómo fue posible este viraje en las alianzas de la UETL? Para explicar lo anterior, hay que reconstruir la historia de la CIOAC y su relación con los brigadistas maoístas, los “norteños”.

Antes de llegar a la región Fronteriza de Las Margaritas, en donde se encuentran los ejidos afiliados a la UETL, la CIOAC ya tenía presencia política y organizativa, alrededor de 1973, en Simojovel, Huitiupán, Venustiano Carranza, Villaflores y Oventic. Entre 1975 y 1976, un puñado de miembros de la CIOAC y del Partido Comunista Mexicano (PCM) inicia sus incursiones en el área Comitán-Las Margaritas. Entonces, reclu-

²⁸ Entrevista con Genaro Jiménez, miembro de la UES, 9 de agosto de 2003.

tan a Margarito Ruiz, un joven maestro tojolabal bilingüe y activista político originario del ejido Plan de Ayala, que les resultaría muy valioso como conocedor de la región, la lengua, la cultura y la problemática social. Por falta de recursos y activistas políticos, el crecimiento de la CIOAC en esta zona resultó poco exitoso; no obstante logran “acompañar y asesorar” a tres grupos solicitantes de tierras. La gestión resultaría venturosa, pues, a raíz de ella, se formarían las comunidades Felipe Ángeles, Leningrado, José Castillo y Lajayar. Por tanto, debido a que su fuerza aún era minúscula, los activistas de la CIOAC y el PCM se aliaron y apoyaron las luchas sociales y campesinas de los maoístas en la Cañada Tojolabal. En esta región ya tenían trabajo político “los norteños”, es decir los activistas y “asesores” de la fracción maoísta Unión del Pueblo que habían formado alrededor de 1975 la UELC.²⁹ Si bien la CIOAC era, entonces, el brazo campesino del PCM, los maoístas mostraron interés en el diálogo y colaboración con los militantes comunistas no obstante que, por cuestión de principios y estrategia, estaban en contra de los partidos políticos por considerarlos “vanguardistas” y generadores de privilegios y burocracias a costa de “las masas”. Esta actitud de apertura se explica justamente por la minúscula fuerza política de la CIOAC en la región, que, con seguridad, llevó a los maoístas a pensar que los cioaqueros comunistas podrían serles útiles en el trabajo de activismo político sin representar una amenaza a su hegemonía en la región. Y, en realidad, no se equivocaron, por lo menos, en lo que respecta a la cuestión de la organización

²⁹ Entre ellos se encontraban Javier Gil, René Gómez y Martha Orantes. Por cierto, en otros municipios del estado, como Huitiupán, Simojovel y Sabanilla, la CIOAC había organizado y representado a diversos ejidos en sus luchas agrarias, al mismo tiempo que los maoístas de *Línea de Masas* realizaban trabajo político en estas mismas regiones compitiendo por la asesoría y conducción de la población campesina. Sobre el particular, véase A. Montellano García, *La AMIC Independiente y Democrática y la CIOAC Oficial: una historia paralela*, pp. 32 ss.

política de los indígenas. En efecto, en el municipio de La Independencia, la minúscula brigada de comunistas liderada por Margarito Ruiz ayudó a formar la organización campesina Estrella Roja. En la Cañada de Chiapas, en Las Margaritas, se fundaron asimismo la Unión de Ejidos Acachimbe, y, en la Cañada Tojolabal, la Unión de Ejidos Yag'achilbé, ambas afiliadas a la CIOAC, sin que todo ello generara conflictos con los maoístas. Lo cierto es que los grupos cioaqueros eran muy reducidos y rara vez se integraba toda una comunidad a su organización; por ello, la alianza política entre maoístas y comunistas siguió *todavía* funcionando bajo la dirección de los primeros.³⁰

Pero las diferencias no se harían esperar. De hecho estaban programadas desde un principio, porque no sólo las concepciones ideológicas, estratégicas y organizativas entre ambos grupos eran opuestas entre sí,³¹ sino que, además, cada uno tenía la pretensión de hegemonizar la organización y liderazgo de los múltiples grupos campesinos independientes que, en esos años, se estaban formando en el estado. Apenas la CIOAC empezó a crecer organizativamente, aprovechó la oportunidad de desafiar a los maoístas. En efecto, en 1981 se presentó una coyuntura favorable para la CIOAC, pues en ese año

se crea la Unión Nacional de Crédito Agropecuario Forestal y Agroindustrias de Ejidatarios, Comuneros y Pequeños Propietarios Minifundistas, S.A. de C.V. (UNCAFAECSA), que se constituye como el brazo financiero y crediticio de la CIOAC. Con este nuevo frente, de carácter económico, la CIOAC madura sus condiciones para rivalizar en el liderazgo de los tojolabales. Y, también, en

³⁰ Entrevista con Margarito Ruiz, octubre de 2005.

³¹ Sobre las concepciones políticas, organizativas y estratégicas de ambos grupos, consúltese mi trabajo "Historias entrecruzadas. Actores colectivos y movilización política en la región selvática de Chiapas".

ese mismo año se inicia la disputa por la conducción del Consejo Supremo Tojolabal (CST).³²

Tras las elecciones, el consejo quedó bajo la dirección de maestros bilingües de la UELC, venciendo, con ello, al candidato oficialista de la Confederación Nacional Campesina (CNC). La respuesta del Instituto Nacional Indigenista (INI) consistió en retirar al CST recursos para su operación; pero los tojolabales independientes no se amedrentaron y establecieron las oficinas del consejo en otra sede con aportaciones económicas de las propias bases indias. De esta manera, el distanciamiento y la confrontación con los gobiernos municipal y el estatal se volvieron crecientes, a la vez que la dirigencia del CST se acercó más a las concepciones y estrategias de lucha confrontativas de la CIOAC y adoptó asimismo un discurso indianista opositor a los “ladinos” —entre los cuales se incluían, aunque sólo de manera velada, a los “norteños”.

Pero la ruptura definitiva entre maoístas y comunistas tuvo lugar solamente un año después en el contexto de las elecciones federales y estatales de 1982.

Congruentes con su discurso de “dos caras” —“contra el caciquismo, pero amigos del gobierno con quien hay que aliarse”—, “los norteños” proponen alianza y votos para el PRI [Partido Revolucionario Institucional], lo que incomoda a una base importante de la UELC que no simpatiza con ese partido.

Las cosas no serán fáciles. El Consejo Supremo [Tojolabal] aspiraba a que su oficina, que funcionaba como gobierno indio paralelo, tuviera investidura legal. Se quería un gobierno tojolabal y los ladinos no estaban dispuestos a admitirlo. De esta forma el Consejo Supremo decide aceptar la propuesta de la CIOAC-PSUM [Partido Socialista Unificado de México]: nombrar

³² P. Chirino Palacios y J. Flores Félix, *Buscando espacios: el Frente Independiente de Pueblos Indios*, pp. 20 s.

candidatos indios para la presidencia municipal como para las diputaciones local y federal.³³

El Consejo Supremo rompe definitivamente su relación con “los norteños” que condujeron a la Unión de Ejidos Lucha Campesina a afiliarse al PRI. La división entre los tojolabales estaba dada. Los seguidores de la planilla del PSUM eran muchos, pero no todos. El conteo de los votos para presidente municipal dejó ver muy poca diferencia entre el ganador y el perdedor. Alejandro Aguilar, que fue el candidato tojolabal, y sus seguidores denunciaron fraude electoral.³⁴ Los tojolabales se posesionaron del pueblo, de la plaza y tomaron las instalaciones de la Presidencia Municipal, manifestando su inconformidad. Ya nada se podía hacer.

Con dichos acontecimientos la situación se define. La dirección del Consejo Supremo pasó a integrarse a la dirección regional de la CIOAC y una importante escisión fractura a la Unión de Ejidos Lucha Campesina, con lo que se inicia una lucha de carácter agrario más intensa, encaminada a recuperar las últimas haciendas que todavía existen en la región y a liberar a sus peones acasillados.³⁵

En resumen, la razón por la cual los socios de la UETL abandonaron sus orígenes “maoístas” y se adhirieron a los “socialistas” CIOAC no hay que buscarla en una permuta de convicciones

³³ La razón por la que la CIOAC se integró al PSUM es sencilla. En noviembre de 1981, el PCM desaparece y se forma el PSUM. Los dirigentes de la CIOAC, Danzós Palomino, Rafael Jacobo y José Rodríguez, eran miembros del Comité Central del PCM, por lo que, al formarse el nuevo partido político se integran a él también como miembros de su dirigencia y, en consecuencia, la CIOAC se constituye en el brazo campesino del PSUM. Más tarde, pasaría lo mismo cuando el PSUM desaparece y se funda en 1988 el Partido Mexicano Socialista (PMS) con Gilberto Rincón Gallardo y Heberto Castillo. Doy gracias a Rodolfo Echeverría por esta información.

³⁴ Alejandro Aguilar era originario del ejido Plan de Ayala.

³⁵ P. Chirino Palacios y J. Flores Félix, *Buscando espacios: el Frente Independiente de Pueblos Indios*, pp. 22 y ss.

ideológicas (algo demasiado abstracto y poco práctico para personas con un sano sentido común como son los campesinos tojolabales). Debemos indagar, más bien, en lo que Gemma van der Haar denomina la “politización de la reforma agraria” a partir de los años setenta, es decir, en las crecientes luchas faccionales entre las organizaciones campesinas en torno al acceso al recurso más valioso: la tierra. En consecuencia, las demandas agrarias se disputaban no sólo con el gobierno, sino entre los mismos campesinos organizados en diferentes grupos políticos rivales.³⁶ De tal suerte, los miembros de la EUTL habrían evaluado la conveniencia y eficacia de las estrategias maoístas y, eventualmente, habrían concluido que, frente a sus magros resultados y la falta de respuesta positiva del gobierno a sus demandas, les era más provechoso incorporarse a una organización más contestaria y radical como la CIOAC.³⁷ En fin, en este agitado contexto político-ideológico, la CIOAC crece cualitativa y cuantitativamente en la región Fronteriza, mientras que las uniones maoístas se debilitan.

El efecto local de esta pugna por la hegemonía sobre las organizaciones campesinas independientes consistió en que, en 1982, Buena Vista Pachán se hace parte de las bases sociales de la CIOAC bajo la dirigencia de la UETL. Esta decisión no fue sólo de los líderes de la organización, sino que también existieron razones locales para ello. En efecto, la solicitud de ampliación del ejido de Pachán había sido rechazada en 1972.

³⁶ G. van der Haar, *Gaining ground. Land reform and the constitution of community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, pp. 94-102.

³⁷ En 1980, las disputas entre los activistas políticos maoístas y comunistas-socialistas se expresaron justamente en este sentido en la región fría de Las Margaritas, en concreto en los ejidos Veracruz y Lomantán. Estas comunidades disputaban la posesión de 1500 hectáreas. Los ejidatarios de Veracruz eran representados por la CIOAC, mientras que los de Lomantán por la maoísta UELC. El antagonismo se expresó violentamente, y, al final, los veracruzanos resultaron “ganadores” y se apoderaron del terreno en litigio. *Ibid.*, pp. 98.

Una década más tarde los ejidatarios decidieron probar suerte de nuevo, pero su demanda fue también denegada, lo que llevó a muchos al desánimo y a otros buscar apoyo hasta en la CNC, mientras que la mayoría de la joven unión maoísta Tierra y Libertad optó por agregarse a la CIOAC.³⁸ Por un lado, los pachaneros estaban decepcionados de que, a pesar de los esfuerzos invertidos en la construcción de la UETL, ésta había resultado un instrumento ineficiente para la obtención de la ampliación ejidal solicitada a principios de la década de 1980. Imputaron este fracaso a las estrategias maoístas de negociación con las instancias estatales y federales, por lo que se convencieron de que la táctica de la CIOAC de la invasión directa de tierras y la confrontación violenta con el gobierno resultaba más adecuada para sus fines. Lo anterior se conjugó, entonces, por el otro lado, con el esfuerzo maoísta de crear una organización interregional independiente y una unión de crédito para potenciar la fuerza de los indígenas del sureste chiapaneco. Este nuevo proyecto provocó suspicacias en los socios de UETL de Pachán, lo cual conduciría, al final, a distanciarse de los activistas políticos maoístas e integrarse a la CIOAC.

Llegaron unos “norteños” a las [reuniones de UETL] a proponer hacer una unión de uniones para todo Ocosingo, Altamirano y Margaritas. La idea la empezamos a analizar y no muy nos gustó, porque, ¿para qué unirmos nomás así, sin que salga de nuestro sentido [es decir, de nuestra propia iniciativa]? Pensamos [entonces] que [en realidad] querían acabar con nuestra organización [UETL]; y no nos pareció que vinieran de afuera [los norteños] a decirnos qué teníamos que hacer [en nuestra

³⁸ “Allí empezó la división de la comunidad”, recuerdan los pachaneros, “porque antes estábamos todos unidos”; entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004. Únicamente hasta 1996, después de un tercer intento, los indígenas de Buena Vista Pachán lograron obtener la deseada ampliación ejidal. Esta falta de respuesta a sus demandas agrarias los alentaría a unirse al EZLN, como adelante veremos.

propia organización]. La verdad es que no conocíamos bien a esa gente [es decir, a los norteños]; y también pensamos que si en la misma comunidad no nos entendemos, ¡cómo iba ser [la comunicación] en una gran organización! Después nos dimos cuenta que era una gran fuerza la que se iba a unir, pero tuvimos miedo de los que nos dirigen, porque ellos luego nomás nos unen para sacar proyectos y quién sabe qué es lo que van a ganar. Y, además, estaba el asunto de que iba a haber también un banco [la unión de crédito] para depositar dinero y nos lo guardarán. Pero nosotros apenas estábamos pagando el camión y su administración [y todo eso era ya muy complicado como para iniciar un nuevo proyecto]. Por eso preferimos quedarnos con nuestra organización.³⁹

La Unión de Crédito Agropecuario e Industrial de los Estados de Chiapas y Oaxaca, Pajal Ya Kactic, S.A. de C.V., constituida en octubre de 1982, estaba conformada por prácticamente todas las uniones ejidales integrantes de la Unión de Uniones, es decir, por las uniones ejidales Pajal, Quiptic, Ejidos de la Selva, Tierra y Libertad, Lucha Campesina y algunas otras de productores oaxaqueños de café.⁴⁰ Esta unión pretendía crear un instrumento económico de financiamiento agrario propio, el cual resultó para los participantes, según el ingeniero René Gómez, un antiguo asesor político maoísta, “muy sofisticado”. Ni el conjunto de organizaciones ni sus bases ejidales estaban “preparadas” para el proyecto.

Una de las cosas que empezó a causar [problemas] era la aportación del capital social. Hubo gente que vendió marranos, gallinas, vacas, en fin, lo que pudo para aportar su capital social. De repente algunos amigos dijeron que no era necesario que en-

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ M. C. Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, pp. 142 y ss.

tregasen dinero, que podían firmar pagarés; lo cual mucha gente hizo comprometiendo su cosecha. Lo feo fue que los que hicieron un esfuerzo vendiendo sus cosas, de repente, se enteran que otros, sólo firmando documentos [hacían su aportación de capital social]. Y allí se empezó a causar inconformidad

que derivaría, después, en la fractura de la organización, debido también a la incapacidad de los asesores de entenderse política e ideológicamente.⁴¹

VIVIR A LA SOMBRA: LOS ORÍGENES DEL ZAPATISMO EN BUENA VISTA PACHÁN

*Todo lo interesante ocurre en la sombra,
no cabe duda.*

LOUIS-FERDINAND CÉLINE

Entre 1988 y 1990 se inician los primeros contactos clandestinos entre el EZLN y unos pocos líderes políticos y religiosos de Buena Vista Pachán. Como en otros casos en la región y allende, los guerrilleros se acercan a “personas [que consideraban] muy seguras [es decir, de confianza] y más conscientes [políticamente]” en la comunidad. Ni sus familiares ni sus vecinos tenían noción de la relación que entonces se estaba estrechando entre estos miembros de sus autoridades y el grupo revolucionario. Cuando los “iniciados” debían salir de sus comunidades a hacer “trabajos de preparación” o a asistir a alguna reunión de “la organización”, justificaban sus ausencias extraordinarias ante su familia y gente cercana afirmando que

⁴¹ Entrevista con el ingeniero René Gómez, 11 de agosto de 2003. Sobre la crisis que desató el fracaso de la consolidación de la Unión de Crédito en las Cañadas, consúltese M. del C. Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, pp. 190; y M. Acosta Chávez, “La *Quiptic Ta Lecubtesel*: autonomía y acción colectiva”, pp. 123.

se “iban a chambear pa’ ganar dinero”. Tres años más tarde estas precauciones ya no fueron necesarias, porque los zapatistas “tomaron la comunidad” abiertamente y preguntaron a su población si “quería participar en el movimiento”.⁴²

En los primeros años de la década de los noventa, la mayoría de la población ejidal era católica y pertenecía a la UETL, asociada a la CIOAC y aliada política del Partido de la Revolución Democrática (PRD).⁴³ En fin, alrededor de “ochenta padres de familia” deciden ingresar al zapatismo una vez que los dirigentes locales y regionales de la CIOAC, entre tanto ya miembros en activo del EZLN, les presentan “la información” sobre “la organización”,⁴⁴ la cual los “invitaba” a unírseles, “porque es un movimiento que también tiene el sentido de lucha de la CIOAC”, tal y como lo expresaría, entonces, Dionisio (seudónimo), un dirigente de esta organización campesina. La lucha política pacífica e institucional se había agotado, pensaron los líderes y la población de Pachán. La represión continua del gobierno en contra de líderes y bases de la CIOAC (incluyendo el asesinato de Andulio Gálvez durante el gobierno del general Absalón Castellanos),⁴⁵ así como su falta de atención a sus

⁴² Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006. No me es dado precisar el año exacto de la aparición pública del EZLN en Buena Vista Pachán, pues los distintos informantes mencionan dos momentos diferentes: unos afirman que fue en marzo o abril de 1994, mientras que otros sostienen que fue un año antes del levantamiento armado. Esto último me parece lo más probable. Los diferentes testimonios coinciden, sin embargo, en la presentación pública de “la organización” a la comunidad.

⁴³ La minoría de los “pachaneros” era, en cambio, presbiteriana y pentecostal (más o menos 35 familias) y estaba afiliada a una organización campesina cercana al PRI, la Unión 1° de Marzo (en la cual, por cierto, se encontraban registrados, también, unos cuantos católicos). En el excursus nos ocuparemos, más adelante, de este grupo.

⁴⁴ Entre las bases de apoyo del EZLN, a este último se le conoce y nombra sencillamente como “la organización”.

⁴⁵ A nivel federal, la CIOAC de Chiapas obtuvo la diputación de Andulio

demandas agrarias, económicas, políticas y sociales fueron, sin duda, factores que contribuyeron a radicalizar a los pachaneros y optar por la vía armada.

Y es que ya estábamos todos cansados de marchas, mítines y bloqueos. No veíamos resultados y nos pareció que *esta* opción era algo nuevo y nos dijimos “¡pues órale! ¡a entrarle!” Y, así, entramos todos. Cuando nos invitaron, los compas insurgentes nos dijeron que el suyo era un movimiento en el que “no hay paga” y “no prometemos nada”, por lo que todo se debe hacer por “pura conciencia”. Así, pues, vas a tener que arriesgar tu propia vida y la de tu familia por una causa justa. Porque las “demandas” [zapatistas] nos parecían a todos justas. Por eso estamos nosotros ahora contentos, porque no nos engañaron y fueron claros desde el principio: “esta es nuestra lucha, unámonos y agarremos fuerza”. Y todos dijimos un “ya basta con el gobierno y nuestras marchas. Vamos a hacer un nuevo tipo de lucha.”⁴⁶

En términos generales era cierto que los guerrilleros enfatizaban que en su organización “no habría paga”, sino más bien sacrificios para conseguir sus objetivos; pero “cuando [triumfara] la revolución, [comenta un veterano zapatista], nos dijeron que iba a haber reparto de tierras, iba a haber casas para todos y todo lo que necesite el campesino; pero [todo ello] sólo cuando termine la lucha”.⁴⁷

Gálvez, “[quien] ganó una diputación plurinominal en la legislatura de 1984 a 1987 por el Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Gálvez fue asesinado en 1985 y su suplente Sebastián Núñez ocupó su lugar. Los dos eran militantes destacados de la CIOAC”: A. Montellano García, *La ARIC Independiente y Democrática y la CIOAC Oficial: una historia paralela*, pp. 37. Sobre la participación electoral de la CIOAC en Chiapas, consúltese A. Montellano García, *Los partidos políticos y el sistema electoral en Chiapas*.

⁴⁶ Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006.

⁴⁷ Trabajo de campo, octubre de 2005.

De esta manera, una fracción importante de líderes políticos y autoridades religiosas de la comunidad lograron convencer de unirse al zapatismo a los miembros de la base social de la CIOAC, a los ejidatarios *derecheros* y *avecindados* y a los creyentes católicos, apelando, sobre todo, a su autoridad y a la confianza que tenían depositada en ellos. “Nosotros a veces no entendíamos [al principio] muy bien cuál era realmente el objetivo de la lucha de los compas zapatistas, pero ellos [las autoridades locales] nos decían: ‘nosotros sí sabemos por qué vamos a entrarle’; y por eso nadie se quería quedar solo y afuera”.⁴⁸ Fascinados por naturaleza por la novedad, las aventuras y el romanticismo, una de las motivaciones de los más jóvenes para entrar a las filas del EZLN, en particular, era además que éste

era un grupo armado [y] nos atraía agarrar un arma y poder [hacer] frente al enemigo; porque no conocíamos que el indígena podía también agarrar un arma y defenderse. Y nos dimos cuenta de que no podíamos vivir todo el tiempo con miedo y vergüenza. Su plan político también me gustó, porque estaba basado en nuestras necesidades diarias, la de los pobres. Además me gustó más que no nos veían como una cosa simple, sino que nos trataban como seres humanos, porque tenemos derechos y dignidad.⁴⁹

Igual como sucedió en otras comunidades y otras organizaciones campesinas, el ingreso al zapatismo en Pachán fue corporativo. Y aunque a nadie se obligó a afiliarse a los rebeldes, la presión moral y las posibles sanciones y exclusiones que sufrirían los que se apartasen de la “decisión colectiva”, que sus mismos dirigentes les habían presentado, evitaron la disiden-

⁴⁸ Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006.

⁴⁹ Trabajo de campo, octubre de 2005.

cia entre la población de Pachán. A los miembros de otras confesiones en la localidad también se les “invitó” a integrarse a las bases de apoyo de los rebeldes; mas declinaron participar y fundamentaron su negativa aduciendo que “siempre habían sido del gobierno” y que, si había problemas con él, perderían sus “créditos y programas”. Su miedo no era únicamente por las muy probables pérdidas materiales; además temían las muertes y los asesinatos que traerían los combates armados. “Por eso, preferimos llevarnos bien y en paz con el gobierno”.⁵⁰ La negativa a incorporarse a la base de apoyo ezetaelenita les trajo, por un tiempo, presiones y amenazas. Pero, al final, la mayoría zapatista decidió respetar su voluntad.⁵¹

LA ORGANIZACIÓN DE LA *COMUNIDAD ARMADA REBELDE* EN BUENA VISTA PACHÁN

Como en otras poblaciones en donde se configuró la *comunidad armada rebelde*,⁵² en Buena Vista Pachán, tras declararse zapatista, la vida social se empezó a organizar en torno a las promociones de salud y educación, los talleres de política, derechos humanos y de la mujer, los colectivos de las mujeres,⁵³

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Esta distancia frente al EZLN no impediría a los “evangélicos” participar, con el resto de la comunidad, en la acción de la “recuperación de tierras”. En concreto, se beneficiarían de una fracción (100 hs.), denominada San Martín, del rancho Santo Domingo, propiedad de la Raúl Morales y que había heredado de su padre en 1972. La extensión del terreno heredado era, entonces, de 184-80-10 hectáreas: RPP, 4º sección, Registro 32,11/IV/1973.

⁵² Sobre la estructura, organización y funciones de la comunidad zapatista, véase mi trabajo: “The ‘Armed Community in Rebellion’: Neo-Zapatismo in the Tojolab’al Cañadas, Chiapas (1988-96)”, pp. 528-554.

⁵³ Las mujeres hicieron, por ejemplo, una hortaliza colectiva, un horno de pan (que, por cierto, se cayó tres veces) y un corral con gallinas.

la tierra y las cooperativas de abarrotes,⁵⁴ además de toda suerte de comisiones políticas y de trabajo intraejidal y regional.⁵⁵ Por supuesto, también en Pachán aparecieron el “responsable” y el “sargento” de milicianos como las máximas autoridades zapatistas locales, que coordinaban las actividades laborales, políticas y militares de las bases de apoyo, y, además, mantenían enlazada a la comunidad con el resto del zapatismo regional organizado, posteriormente, en el municipio autónomo rebelde San Pedro Michoacán.⁵⁶

Las promociones de salud y educación se formaron tras la orden publicada en la *II Declaración de la Selva Lacandona*. La inauguración de la escuela primaria zapatista fue uno de los primeros logros de los rebeldes locales que mereció una alegre fiesta, cuyo momento culminante fue la bendición del nuevo edificio por parte de los agentes de pastoral de la zona sureste de la diócesis de San Cristóbal. Con un préstamo económico, estos últimos también se solidarizaron con la causa rebelde

⁵⁴ Como negocio, la tienda de abarrotes no produce casi ninguna ganancia, pero su objetivo es, como dicen los mismos zapatistas, “dar el servicio” y formar un pequeño “ahorro” (entre \$700 y \$2000 pesos mensuales) que se utiliza en caso de emergencia, por ejemplo de enfermedad de algún compañero, y para pagar los “pasajes” de transporte de los comisionados para realizar diligencias políticas fuera de Pachán. El negocio atiende, por cierto, a cualquier comprador independientemente de sus simpatías políticas. Hoy día la competencia de la tienda de Conasupo y de los establecimientos privados han encarecido los precios de los productos que venden los zapatistas.

⁵⁵ Como la construcción del “Aguascalientes”, en el verano de 1994, en la comunidad Guadalupe Tepeyac.

⁵⁶ Ningún pachanero se hizo insurgente, mas sí llegó a haber hasta 40 milicianos en la comunidad. En el EZLN, los insurgentes son los guerrilleros que viven y se entrenan en los campamentos “en la montaña”. Los milicianos son, en cambio, miembros “civiles” de las bases de apoyo que habitan y trabajan en su comunidad, pero que han recibido un entrenamiento militar básico para la defensa de sus poblaciones en caso de agresión. Sobre el tema, consúltese mi artículo: “Des communautés divisées: l’expérience zapatiste dans les vallées tojolabales”, pp. 163-184.

financiando la cooperativa de abarrotes y bienes de consumo básico.⁵⁷ Grupos prozapatistas de estudiantes y maestros de la Universidad Pedagógica Nacional colaboraron, por su parte, en la formación de promotores de educación y salud, y en surtir con medicamentos el pequeño dispensario.⁵⁸ Asimismo, miembros del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) participaron en todo tipo de actividades políticas y culturales, así como de acopio de recursos materiales para apuntalar “la resistencia”. Inclusive hicieron diversas gestiones para que *Fami*, una conjunto musical de zapatistas, lograra adquirir, en la Ciudad de México, instrumentos eléctricos con el fin de ofrecer sus servicios musicales en donde los contrataran para así hacerse de ingresos que, en parte, se integraban a la caja de ahorros de la comunidad zapatista.⁵⁹

En los “terrenos recuperados” las labores se organizaron “en colectivo” y en beneficio de todos. Entonces se crearon turnos de trabajo obligatorio; pero, lo cierto, es que la gente

⁵⁷ En la “tiendita” se expende arroz, azúcar, galletas, refrescos, et-
cétera. La siguiente anécdota da cuenta del tipo de relación (el “caminar
juntos”, como dicen los religiosos) que establecieron *algunas fracciones po-
líticamente activas* de los agentes de pastoral con los zapatistas. “Ellos [los
agentes] se resistieron un tiempo a que se introdujeran refrescos, en especial
Coca-Cola, y que se vendieran Sabritas [frituras de maíz y/o papa] o chiles
enlatados. Entonces nos enseñaron a [preparar las frituras] con plátano
macho y a utilizar vinagre para [hacer chiles jalapeños], en lugar de utilizar
[productos] químicos para hacer todo más natural. Pero, a la larga, no mu-
cho nos funcionó, porque nos costaba bastante [tanto trabajo como dinero].
Y, la verdad, a la gente le gusta más la Coca que el agua de naranja. Es
nuestro gusto”. Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán,
5 de marzo de 2006.

⁵⁸ Si lo solicitan, los no zapatistas pueden atenderse también en la pro-
moción de salud sin ningún costo: “No se les cobra; si se tiene mucha volun-
tad, hasta con un vasito de café se conforma el *compa* [es decir, el promotor
de salud zapatista]”. *Ibid.*

⁵⁹ El grupo es muy popular y es contratado en la región con frecuencia
para animar todo tipo de festejos. Una hora de sus servicios cuesta actual-
mente \$ 400.

no estaba muy satisfecha con la forma de organizar el trabajo y distribuir sus productos, porque “no todos jalaban parejo” y muchos empezaron a dejar de asistir y cumplir sus deberes en el campo diciendo que “sólo se trabaja para otros”. Al final se abortó el trabajo colectivo y la gente prefirió laborar de manera individual sus propias parcelas.⁶⁰

Sin embargo, la relación entre los rebeldes y los grupos solidarios prozapatistas no ha sido siempre fácil. En efecto, entre 2002 y 2003, un comité de activistas del FZLN y los zapatistas de Pachán tuvieron diferencias que condujeron a romper sus relaciones. Los “frentistas” se habían comprometido a financiar y construir una “clínica regional” en su comunidad.⁶¹ Sin embargo, no todos los zapatistas estaban convencidos de la oferta, porque, a pesar de que veían la necesidad de contar con servicio médico en su propia localidad, dudaban de que el “comité” del FZLN realmente lograra realizar el proyecto. Después de deliberar, los campesinos aceptan el ofrecimiento y se dirigen a la comandancia zapatista (en particular con el comandante Moisés) para solicitar la autorización superior del proyecto. El “permiso” fue concedido con la recomendación de “ser precavidos y no hacerse muchas esperanzas vanas”. Para construir el edificio de la clínica, se compró un terreno, propiedad de un zapatista local, con valor de \$8 000. Con una donación de \$6 000 de un grupo solidario de estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional, y a través de otras fuentes

⁶⁰ Tras la escisión política, los zapatistas ya no contaron ni siquiera con la tierra para “trabajarla en colectivo”, como más abajo veremos. Por cierto, a diferencia de otras comunidades, en particular en la selva, en Pachán no existieron experiencias de trabajo colectivo de la tierra anteriores al zapatismo. En otras comunidades zapatistas vecinas, como por ejemplo en el ejido Tabasco, esta forma de organizar el trabajo y distribuir los beneficios también generó malestar entre los campesinos rebeldes.

⁶¹ La clínica regional zapatista más cercana a Pachán se localiza en la comunidad rebelde San José del Río, a unas tres horas de camino en transporte de redilas.

de financiamiento, se adquirió el predio y se iniciaron los primeros trabajos de albañilería de la obra, que, casi una semana después, fueron abruptamente suspendidos, porque los frentistas no lograron juntar los recursos económicos y materiales prometidos. Después de una agria discusión en la que los zapatistas calificaron a los activistas políticos de “irresponsables, habladores y poco hombres por no cumplir su palabra”, estos últimos dejaron la comunidad y emigraron hacia el poblado vecino, Emiliano Zapata, para continuar con su “trabajo solidario”. Desengañados y enojados, los zapatistas abandonan definitivamente el proyecto de la clínica en su comunidad.⁶²

¿CONVENCIDOS O SÓLO COMPAÑEROS DE RUTA? LA RUPTURA CON EL ZAPATISMO

Para un importante segmento de la población de Pachán, su experiencia en el zapatismo duró alrededor de tres años. En efecto, tras este breve interludio rebelde, alrededor del 50% de la base de apoyo zapatista abandonó “la organización” a más tardar a mediados de 1996. Tras esta escisión, más o menos cuarenta familias permanecieron todavía fieles al proyecto revolucionario.

¿Qué había pasado entre tanto? ¿Por qué se disipó tan pronto el entusiasmo por la lucha entre aquellos que apenas unos años antes encontraron en la vía armada la “única opción” para desafiar al gobierno y a los “ricos terratenientes”? Primero, porque los patrullajes hostiles constantes del ejército nacional se volvieron una amenaza para la población zapatista de la región. En un predio del latifundio El Momón donado por su dueño, el general y ex gobernador Absalón Castellanos, a la Secretaría de la Defensa Nacional, se instaló un cuartel militar, a no más de cinco kilómetros de distancia de Buena

⁶² Trabajo de campo, febrero de 2007.

Vista Pachán y justo a la entrada de la zona de bosque alto de la selva. Pero no sólo la presencia militar amedrentó a la población zapatista y puso a prueba su lealtad al EZLN. La política del gobierno federal de regularización de predios “invadidos” o “recuperados”, según el punto de vista, así como la amplia derrama de recursos públicos en forma de inversiones en caminos, infraestructura comunitaria, programas sociales y de apoyo agropecuario tuvieron también como resultado “quitarle el agua a los peces”.⁶³

Desde la perspectiva de los líderes neozapatistas locales, la situación era ambigua, pues no sólo representaba un riesgo, sino, también, una gran oportunidad para lograr avances en sus “demandas históricas” ahora que, por fin, los gobiernos federal y estatal mostraban la voluntad de negociar y reparar abusos, agravios y una larga lista de promesas incumplidas. Los tojolabales comprendieron que, para el gobierno, el levantamiento armado había sido un “enorme susto” que lo obligaba a replantear su relación política hacia ellos. En estas circunstancias, evaluaron la conveniencia de permanecer en las filas rebeldes. Y, en el caso de Buena Vista Pachán, no fueron otros sino los mismos líderes que los habían “invitado” a incorporarse al zapatismo quienes también razonaron y se pronunciaron en contra de continuar en la lucha contra el “mal gobierno”.

Los primeros que nos dijeron que le entráramos [al zapatismo] fueron los que nos dijeron: “saben qué, *compas*, eso de la resis-

⁶³ Maya Lorena Pérez Ruiz ha denominado esta compleja política gubernamental en contra de los insurgentes como “la política de los cercos”. En efecto, así han existido cercos organizativo, político, económico, jurídico, mediático y, por supuesto, militar y paramilitar, cada uno de los cuales se aplica, aislada o colectivamente, dependiendo de los escenarios de conflicto, sus dinámicas y el modo en que el EZLN y los movimientos campesino e indígena responden ante los embates gubernamentales. M. Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*.

tencia está muy bien, pero también necesitamos nuestro Procampo (Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo) y el crédito al café”. Además es muy pesado ir a “comisiones” [zapatistas] y que no nos den pasaje [de transporte], o que tengamos que juntar tostadas [los bastimentos para los guerrilleros] y que se pase tanto frío y hambre para trabajar sólo para otros.⁶⁴

De esta manera, se dividió la comunidad zapatista de Pachán y un total de “cuarenta padres de familias” se reincorporó, sólo por un tiempo como veremos más abajo, a la UETL-CIOAC. Los zapatistas restantes quedaron desconcertados y se sintieron engañados por sus autoridades. “Les reprochamos: ‘¿qué pasó, compañeros, primero nos meten y ahora se salen ustedes y nos dejan a nosotros?’”⁶⁵ Azorados y llenos de reproches, los rebeldes concluyeron que sus ex camaradas se habían “vendido” al gobierno. Este sentimiento de “traición” ha marcado, desde entonces, la tirante relación entre ambos bandos políticos.

Pero la sangría al zapatismo de Pachán no se detuvo con estos hechos; más bien continuó a lo largo de los años, porque otros más empezaron a “desertar”, primero unas diez familias más en 1997, y así sucesivamente hasta que, alrededor del año 2000, quedaron sólo unas 21 familias entre las bases rebeldes en la comunidad. Todavía en 2006 la minúscula comunidad zapatista en Pachán volvió a fraccionarse con la salida de 15 familias de “la resistencia”.⁶⁶ Todos los que han abandonado “la organización” lo hicieron, principalmente, por causas económicas y por las exigencias de la “política de resistencia” de la comandancia zapatista. Efectivamente, en su opinión los servicios y programas zapatistas de desarrollo comunitario y agropecuario han resultado insuficientes, costosos y poco efec-

⁶⁴ Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ En febrero de 2007, registré la existencia de sólo seis familias zapatistas en la localidad.

tivos. Ante la oferta de programas sociales y agropecuarios del gobierno federal, la gente “empieza a agarrar su Progresita (Programa de Educación y Salud) y su Procampo” y se reincorpora a la CIOAC, porque, se preguntan los zapatistas, “con tanta necesidad, ¿quién puede resistir esas bombas económicas?”.⁶⁷

LOS PEQUEÑOS INFIERNOS LOCALES: LA VIDA COTIDIANA EN EL PACHÁN DIVIDIDO

A pesar de su esfuerzo por llevar vidas sociales paralelas y sin mayor intromisión entre sí, en un mismo espacio social y geográfico, el pasado común ha enfrentado a ambos grupos políticos en diferentes conflictos. El más grave tiene que ver con los predios “recuperados” tras el levantamiento de 1994. 520 hectáreas fueron confiscadas a los rancheros de Santo Domingo en una acción realizada en nombre del zapatismo.⁶⁸

En enero de 1994 se suscitó el conflicto [armado] y los zapatistas de Buena Vista Pachán invadieron el rancho. Afortunadamente, Pachán estaba dividido entre zapatistas y no zapatistas,⁶⁹ y estos últimos le avisaron a mi papá y, con su ayuda, lograron sacar el ganado, entre 100 y 120 cabezas, y arrearlo al rancho La Floresta. Las 524 hectáreas se perdieron; mi papá sólo alcanzó a sacar la ropa de la casa. Todo lo demás —enseres y muebles— se perdió. El mes de mayo [de 1994] llegó gente de la Reforma Agraria para hacer una entrevista a mi papá, como dueño, y a la gente de Pachán, como invasores, y en ese momento mi papá dio la anuencia de venta y así siguieron los trámites. Desafortuna-

⁶⁷ Trabajo de campo, marzo de 2006.

⁶⁸ Los rancheros afirman, como se verá enseguida, que en realidad fueron 524 hectáreas las afectadas. No todas las hectáreas de este predio fueron transferidas a favor de Pachán.

⁶⁹ Los “no zapatistas” referidos son los evangélicos.

damente se tardó muchísimo y sólo le pagaron hasta 1997. [Al final, sólo] le dieron \$3 000.00 por hectárea invadida.⁷⁰

Otro de los predios “recuperados” por los zapatistas fue el del rancho La Floresta, una ex finca varias veces fraccionada

⁷⁰ Entrevista con Mario y Héctor Morales, 6 de octubre de 2005. El levantamiento armado de 1994 desencadenó una impresionante ola de movilizaciones campesinas y ocupaciones de predios rurales nunca antes vista en esa magnitud en Chiapas. Entre 1994 y 1997, se invadieron en todo el estado 1 714 propiedades, que, en su conjunto, sumaban 147 970 hs. El promedio del tamaño de los terrenos ocupados por la fuerza es de 86.33 hectáreas. Por supuesto, la “zona del conflicto” (Altos, Fronteriza, Selva y Norte) presenció el mayor número de expropiaciones. Como la modificación del artículo 27 constitucional en 1992 había conducido a la conclusión oficial del “reparto agrario”, legalmente no era posible reconocer y entregar tierras a los campesinos demandantes y ocupantes por la vía tradicional. Por esta razón, el gobierno federal, a través de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), debió implementar mecanismos alternativos para procurar, a la vez, justicia social, resolver el conflicto político en cuestión, desvincular al EZLN de sus “aliados naturales” y desarticular a las bases de apoyo zapatistas. Este mecanismo consistió, en pocas palabras, en la compra de tierras, primero, por medio de subsidios directos, y, más tarde, a través de un sistema crediticio que operaba constituyendo fideicomisos agrarios apoyados por las negociaciones políticas (“acuerdos agrarios”) entre los campesinos ocupantes, los propietarios afectados y el gobierno mismo. D. Villafuerte, S. Meza Díaz, y G. Ascencio Franco, *et al. La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, pp. 131-150 y 179-204. Sobre las políticas públicas agrarias (*Procede* [Programa de Certificación de Derechos Agrarios y Titulación de Solares Urbanos] y *Acuerdos Agrarios*, principalmente), cuyos efectos han tenido impactos “negativos” en la cohesión del movimiento zapatista, consúltese los trabajos de M. E. Reyes Ramos, “Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿política de contención social?”. Revisense también de la misma autora, “El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas”, pp. 197-220; y “Reconfiguración del espacio agrario en Chiapas: las consecuencias del levantamiento zapatista”. Consúltese asimismo el trabajo de G. van der Haar, “Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica”, para las dificultades que han encontrado las bases de apoyo zapatista en la zona tojolabal para mantener su lealtad al zapatismo ante la “seducción” de las políticas públicas y agrarias “antiinsurgentes”.

en los últimos cuarenta años. Una de sus fracciones la poseían los Morales, y otra, como veremos más abajo, era propiedad de Efrén Bañuelos. Al terreno bajo el dominio de la familia Morales le antecedía un litigio iniciado en los primeros años de la década de los ochenta, que consistía, básicamente, en su reclamo por parte de los pobladores de Buena Vista Pachán para ampliar el ejido. Con las acciones de 1994, los pachaneros se apropiaron de facto del terreno que, una vez comprado por la SRA a la familia Morales, se le entregó a los ejidatarios de la CIOAC. Éstos vieron tal acto como la conclusión de sus esfuerzos iniciados una década antes y no, como lo hicieron los zapatistas, como el resultado de la recuperación revolucionaria de la ocupación de los “latifundios” en 1994. Las diferencias sobre los orígenes, la autoría de la obtención de la tierra y, por tanto, de su legítima propiedad, alcanzaron tal grado de rispidez entre zapatistas y cioaqueros, que las tensiones llegaron al máximo, pues los dos grupos amagaron con resolver sus diferencias por las armas. El peligro era mayúsculo, porque ambos poseían armamento adquirido cuando formaron las milicias zapatistas en Buena Vista Pachán y, además, los dos grupos mostraban disposición de hacer uso de él. Por tener armas, los zapatistas calificaron de “paramilitares” a sus ex compañeros. Los cioaqueros recuerdan el incidente como sigue:

Les dijimos a los zapatistas [de Buena Vista Pachán] que vinieran para ver cómo se va a pagar el terreno; les suplicamos ¡cuántas veces! para que vinieran a firmar el convenio y aparecieran también como dueños de la tierra aunque siguieran como EZ. Se negaron, y como ellos decían que ya estaban apartados del gobierno no iban a recibir nada [es decir, que no entablarían ningún tipo de relación con éste ni aceptarían ningún programa o proyecto público por hallarse en ‘resistencia’]; y que con papel o sin papel iban a ser dueños de la tierra. Entonces cuando nosotros ya estábamos posesionados con los papeles en la mano,

pues llegaron para quererse posesionar y trajeron gente de otros lados para demostrar su fuerza y que la gente de Pachán tuviera miedo. Así, trajeron como 100 o 200 personas de otros ejidos encapuchados y armados y nos amenazaron. Tres veces a lo largo de ese año nos atacaron, pero la gente de Pachán dijo que había que rescatar a como diera lugar el terreno. Lamentablemente hubo un muerto. Al final tuvimos que negociar con su Consejo [Autónomo] para que reconocieran nuestros derechos.⁷¹

El conflicto estalló únicamente hasta que los cioaqueros locales decidieron regularizar las tierras en cuestión. Antes de esto, no hubo mayores disputas entre los bandos y cada cual explotaba la tierra según sus intereses. Pero al percibir la CIOAC-UETL la disposición del gobierno federal para reconocer este “reparto agrario *de facto*” a través del mecanismo de compra-venta de los fideicomisos, entonces inició las gestiones de legalización de los predios en disputa. Los zapatistas restantes se vieron, entonces, en un dilema: por un lado, tenían la oportunidad de beneficiarse con parcelas del terreno firmando, junto con los cioaqueros, la documentación correspondiente; por el otro, la “política de resistencia” era clara: *nada con el gobierno*. Así que, obedeciendo las directrices del Comité Clandestino Revolucionario Indígena y de la Comandancia General del EZLN, rechazaron estampar su firma y legitimar “al mal gobierno”. La consecuencia fue su auto exclusión de la propiedad de los terrenos que quedaron a nombre de “puros cioaqueros, que nos arrebataron nuestras tierras. Hasta trajeron y pagaron chamacos de otros lados para presentarse como

⁷¹ Entrevista colectiva con miembros de Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal, 21 de diciembre de 2004. Los zapatistas niegan que alguien haya fallecido por estos motivos. No está por demás agregar que los “cioaqueros” de Pachán también recibieron armados a los zapatistas. Paradójicamente fue este equilibrio de fuerzas debido a la posesión de armamento uno de los factores para que la hostilidad entre ambos bandos no escalara aún más la violencia.

miembros del ejido y poder firmar y recibir la tierra. Hasta ahora no sabemos si nuestros nombres están en el Registro Agrario Nacional o ya, de plano, los borraron”.⁷²

Al final, el grupo político menos favorecido del reparto y apropiación de tierras en Buena Vista Pachán fue, paradójicamente, el zapatista. En efecto, las invasiones y las posteriores negociaciones con el gobierno para “regularizar” los terrenos supusieron diferentes mecanismos que llevaron incluso a la compra de terrenos no invadidos para dar satisfacción a los campesinos demandantes y, a la vez, desarticular las bases de apoyo del EZLN. De esta manera, la población de Pachán accedió a diferentes tierras, ya sea mediante la ampliación ejidal, la creación de nuevos ejidos o simplemente la dotación de terrenos a “pequeños propietarios”. En efecto, en 1996 se regularizaron, en beneficio de la población de Buena Vista Pachán, los predios El Tulipán y El Tulipán fracción (100hs. en su conjunto), La Gloria (50 hs.)⁷³ y La Floresta (45 hs.). Con ello se beneficiaron a 56 personas.⁷⁴ Lo mismo sucedió con los terrenos Santo Domingo (170-82-89 hs.) y San José la Esperanza (335-70-14 hs.).⁷⁵ Las tierras de Santo Domingo serían en beneficio de 102 personas, mientras que las de San José la Esperanza habrían beneficiado, según el comisariado ejidal de Pachán, a 78 ejidatarios y 4 vecindados.⁷⁶ Todas estas tierras se adjudicarían legalmente a los que entonces se contaban

⁷² Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006.

⁷³ La Gloria se convertiría en anexo del ejido.

⁷⁴ Sentencia emitida por el Tribunal Agrario el 26 de junio de 1996 (juicio agrario número 221/96, SRA).

⁷⁵ Predios adquiridos vía fideicomiso fondo '95 en Buena Vista Pachán; SRA-Seguimiento a planteamientos agrarios, representación especial en Chiapas. Información solicitada mediante el IEAF a la SRA, 26/09/2006. El monto pagado por Santo Domingo fue de \$904 178.76; y el de San José de \$971 178.00.

⁷⁶ Sobre los beneficiados de San José la Esperanza no dispongo de datos oficiales. Por cierto, San José se convertiría en un nuevo ejido.

como socios de la CIOAC, es decir, a aquellos que habían abandonado, antes de las firmas de los fideicomisos, las bases de apoyo del EZLN. Asimismo, bajo el régimen de pequeños propietarios, se entregaron 100 hs. del predio San Martín (antigua propiedad de Raúl Morales) a 20 pachaneros evangélicos y miembros, entonces, de la Unión 1° de Marzo, cercana al PRI.⁷⁷ Cada uno de ellos posee, desde entonces, 5 hs.⁷⁸ Por su parte, los zapatistas se quedarían, al final, con un terreno de 20 hectáreas expropiado al rancho La Floresta, de Socorro Bañuelos, que, en fracciones de alrededor de 25 metros cuadrados, se repartieron individualmente en el nuevo ejido San José la Esperanza.⁷⁹

Se pueden distinguir dos vías de acceso a la tierra: la armada (EZLN) y la política (CIOAC). Si bien la segunda no hubiese sido posible sin la primera, no obstante ésta resultó menos efectiva en cuanto a la seguridad en la posesión material y legal del recurso. En términos de pertenencia organizacional, los más beneficiados de las “tierras recuperadas” fueron, como ya se mencionó, los miembros de la CIOAC y la Unión 1° de Marzo.⁸⁰ Pero con respecto al estatus social y jurídico ejidales, encontramos que los *avecindados* —y cuyos padres no eran *ejidatarios* “básicos”— fueron los más beneficiados por esta “repartición de tierras”.⁸¹ La diferencia de estatus e influen-

⁷⁷ Sobre esta organización y los evangélicos en Pachán, véase más adelante el excurso.

⁷⁸ Esta tierra se ha ocupado, básicamente, para la crianza de ganado. Posteriormente, para sembrar maíz, adquirieron otras diez hectáreas de la propiedad de Raúl Morales.

⁷⁹ Trabajo de campo, febrero de 2007.

⁸⁰ Como veremos más adelante, en 1999 se unirían a la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET).

⁸¹ Buena Vista Pachán cuenta con 31 *ejidatarios* básicos y 139 *avecindados*. Recordemos que la mayoría de la población de Pachán (es decir, tanto *ejidatarios* básicos como *avecindados*) se incorporó al EZLN. Después de la primera ruptura en la base de apoyo local, quedaron alrededor de 40 familias zapatistas conformadas por “básicos y *avecindados*”. Hoy día sólo

cia social entre los “derecheros” y el resto de los pachaneros, así como la escasez de tierra, fueron factores fundamentales para el ingreso de los campesinos al zapatismo, el cual prometía, entre otras cosas, tierra suficiente para todos los campesinos. Evaluando el comportamiento de los pachaneros, para la mayoría de éstos su participación en las filas rebeldes estuvo condicionada por motivos pragmáticos. Una vez que lograron el objetivo principal (la obtención de tierras) por los más diversos medios y mediante alianzas políticas locales y regionales variopintas, su lealtad ideológica (el “compromiso”) con el EZLN se puso a prueba y pasó a segundo plano.

Por otro lado, durante las incursiones rebeldes para expropiar las propiedades de los rancheros de la región, también se confiscó ganado y terrenos de la propiedad de Efrén Bañuelos, un rancho recién llegado, que, en 1988, compró a Mario Solís 95-50-00 hs. de La Floresta.⁸² Seis años después, Efrén Bañuelos se percataría de que había realizado un mal negocio, pues su predio también fue invadido y 100 cabezas de su ganado fueron confiscadas por pobladores de Buena Vista Pachán. Una vez consumados los hechos, trató de remediar la situación revendiendo a la SRA una fracción de La Floresta (45 hs.)⁸³ y el total de los terrenos rústicos de sus apoderados, El Tulipán (100 hs.) y El Tulipán (112-75-34),⁸⁴ de Rebeca Méndez García y Francisco Reyna Camacho, respectivamente.⁸⁵

quedan 7 familias zapatistas conformadas por 2 ejidatarios básicos y 5 avendados.

⁸² El precio de la operación fue de \$9 600 000.00: RPP, 1° sección, libro VI, registro 1348, 27/XII/1988.

⁸³ El señor Bañuelos se reservó 50 hectáreas de La Floresta. A través de un fideicomiso gubernamental, a Efrén Bañuelos se le indemnizó con \$56 000.00 por la pérdida de su propiedad (y ganado).

⁸⁴ Los dos ranchos El Tulipán son homónimos, pero se trata de dos terrenos distintos.

⁸⁵ El gobierno mexicano adquirió en total 257-73-34 hs. de diferentes pequeños propietarios afectados en beneficio del ejido Buena Vista Pachán en el marco del Fondo del Programa de Abatimiento del Rezago Agrario,

En un mundo social compartido, los campesinos miran en los rancheros —y anteriormente en los finqueros— el ideal rural de progreso y ascenso social. Por eso, uno de sus anhelos más intensos es volverse ganaderos. Justo en este tenor, algunos pachaneros miembros de la CIOAC-UETL decidieron fundar, entre 1993 y 1994, una sociedad de ganado. Actualmente, está formada por 47 socios, que poseen 169 semovientes, de los cuales 75 son criados colectivamente. El resto es propiedad “individual”, es decir, cada uno de los socios posee 2 cabezas de ganado, lo que hace un total de 94 animales.⁸⁶ Todo lo anterior tiene importancia, porque tras las movilizaciones, ocupaciones y expropiaciones de tierra y ganado después de 1994, la sociedad llegó a contar con 196 cabezas de ganado. Sin embargo, tras la escisión política entre los zapatistas locales, la repartición del “botín de guerra” generó, otra vez, agrias disputas.

La gente quedó [...] dolida porque, cuando [los zapatistas] se llevaron el ganado de los propietarios, se llevaron también ganado de la sociedad [ganadera de Pachán]. Su dirigente nos dijo que se llevaron [nuestro ganado, es decir al menos 27 cabezas] para que los propietarios no dijeran que nada más se están llevando el suyo; pero nos dijeron que nuestro ganado nos lo iban a regresar. Pero cuando fuimos a platicar, después, con el mero dirigente de allá, le preguntamos ‘¿qué pasó con el ganado, *compa?*’ Y nos respondió: “del ganado olvídate; ese ya no se los vamos a regresar”.⁸⁷

pagando por ello la cantidad de \$500 000.00 nuevos pesos: RPP, sección IDP, registro 9, 29/VI/1994.

⁸⁶ El ganado de la sociedad pasta y se cría en los terrenos de La Floresta, mientras que el de los socios individuales en los de San José la Esperanza.

⁸⁷ Entrevista colectiva con miembros de Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal, 21 de diciembre de 2004. Para apreciar la importancia económica que el ganado tiene para los campesinos, quizás sea útil recordar que el valor actual de un torete ronda entre \$2 500 y \$3 000, y el de una vaca entre \$ 8 000 y \$9 000.

Por supuesto, los “zapatistas” no vinieron de afuera y se “llevaron” el ganado que había sido expropiado; sino que fueron los mismos miembros de la CIOAC-UETL, en su calidad todavía de zapatistas, quienes colaboraron en tal acción y que, más tarde, cuando rompieron con los rebeldes, no pudieron gozar del usufructo de los bienes en cuestión, por lo menos no en lo que respecta al ganado expropiado. En esta ocasión no fueron los zapatistas de Pachán los que se sintieron “desconocidos” y “despojados” de un bien que habían contribuido a obtener, sino la mayoría cioquera ex zapatista y, más específicamente, sólo los miembros de la sociedad ganadera.

Sin embargo, a los zapatistas que tenían “derechos” en la sociedad ganadera se les excluyó de ésta por no reincorporarse a la CIOAC-UETL. Así, los problemas entre zapatistas y cioqueros se centraron en la tierra, el ganado y los abarrotes, que eran de propiedad de todos los socios de la CIOAC-UETL antes de que se hicieran zapatistas. Alguna parte de los zapatistas pudieron recuperar plenamente sus derechos sobre la tierra, el ganado y los abarrotes apenas desertaron del zapatismo, pagando una “aportación” (\$9 000), e integrándose a la CIOAC. Pero, entre más tardaban los zapatistas en abandonar las filas rebeldes, menos oportunidad tenían de recuperar en su totalidad el reconocimiento de sus derechos. Por el tiempo transcurrido desde 1993-1994 hasta la fecha, los que desean reincorporarse a la CIOAC hoy día sólo obtienen alrededor del 25% del valor de la tierra, el ganado o los abarrotes.⁸⁸

Por si esto fuera poco, se abrió una nueva disputa, en la segunda mitad de 1996, por los derechos y la posesión de los bienes colectivos de Tierra y Libertad, en particular un camión de pasajeros, la oficina y una bodega-cooperativa de bienes de consumo básico. Esta querrela involucraría no sólo a los zapatistas y a los ex zapatistas sino también a facciones al interior

⁸⁸ Esta diferencia es resultado del trabajo y el dinero invertido por los socios de la CIOAC durante todo este periodo de tiempo en los bienes colectivos.

de estos últimos. En efecto, en este contexto de fuertes diferencias políticas, se constituyó Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal (UNFT), como “triple ese”,⁸⁹ alrededor de 1996, tras romper con la UETL por problemas sobre la administración y distribución equitativas de los recursos de la unión.

Tuvimos un distanciamiento con Tierra y Libertad por un crédito que queríamos sacar de las instituciones de gobierno, porque los [miembros de la UETL] de Buena Vista Pachán estábamos luchando por un recurso de \$200 000.00 para [la producción de] café.⁹⁰ Nos dijeron en la oficina que el cheque estaba ya listo, pero el presidente y el tesorero de la unión [UETL] se dieron cuenta antes y fueron a cobrarlo para la unión, pero sin que nos tocara nada a nosotros y sin que lo lucharan. Pero el asunto más grave fue que mucha gente de nosotros [miembros de UETL] se hizo compañeros del EZ, y a muchos de aquí [de Pachán] no nos gustó la idea, porque sabíamos que, [a pesar] de que las necesidades [por las que se luchan] eran las mismas, nuestras luchas eran diferentes. Y por eso decidimos crear nuestra propia organización, Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal”.⁹¹

⁸⁹ Las Sociedades de Solidaridad Social son una forma jurídica de organización agraria.

⁹⁰ Recuérdese que la UETL es una organización regional con bases en diferentes ejidos.

⁹¹ *Ibid.* Una parte considerable de las bases sociales de la UETL en otros ejidos de la región permaneció, unos años más (probablemente hasta finales de 1998), entre las filas rebeldes. Para evitar toda relación con el zapatismo, los socios de UETL en Pachán optaron, entonces, por deslindarse definitivamente de su antigua organización y fundar UNFT, que sigue siendo, sin embargo, parte de la CIOAC. Por otra parte, es conveniente llamar la atención del lector sobre la forma en que los actuales miembros de UNFT presentan la historia del zapatismo en Buena Vista Pachán, porque dan la impresión general, salvo algunos deslices minúsculos, que ellos no tuvieron nada que ver con el zapatismo, cuando en realidad es todo lo contrario. En mi primera visita a esta comunidad, sólo tuve contacto con este grupo político, pues los zapatistas no se mostraron nada entusiasmados por mi solicitud de conocer

Lo anterior afectó a los zapatistas de Pachán y a la convivencia en la comunidad en cuanto a que los rebeldes eran antiguos miembros de la UETL y, por esta razón, gozaban de derechos sobre los bienes colectivos de la unión. Pero, recuerdan los zapatistas, “al final ni las gracias nos dieron. Se armó un grupo con machetes y palos y nos quitaron todo a la fuerza”.⁹²

Por cierto, los “malos manejos administrativos” no se circunscribían, en realidad, únicamente a la UETL. Eran propios de la CIOAC regional en su conjunto, pues entre sus socios había dudas sobre el manejo adecuado de las propiedades, vehículos de autotransporte y de carga, negocios de la organización (en particular las rentas de sus bodegas a Fertimex [Fertilizantes de México]). Por esta razón, en enero de 1997 se divide la CIOAC en “oficial o histórica” e “independiente”. La primera tuvo entonces una presencia predominante en la zona fría tojolabal (en los municipios de Comitán, Las Margaritas, La Trinitaria e Independencia); y la segunda en la región selvática de Las Margaritas. Desde entonces, la CIOAC-Independiente se mantuvo muy cerca del zapatismo. En medio de este conflicto, los zapatistas de Pachán denunciarían a los líderes locales y regionales de la CIOAC “como traidores a la organización” por haber firmado los “acuerdos agrarios” en lugar de “seguir con la lucha armada como se habían comprometido”.⁹³

su historia; así pues, durante mucho tiempo tuve una versión muy parcial sobre la historia de la comunidad hasta que, finalmente, pude trabajar con los zapatistas que, aunque también ofrecían una visión muy favorable a su causa, me dieron suficientes pistas para comparar los diferentes relatos, contraponerlos y completarlos con información de los miembros de la ORET y de otros ejidos y líderes campesinos de la región. Bajo esta óptica deben ser leídos, pues, los diferentes fragmentos de entrevistas colectivas e individuales que aquí presento.

⁹² Trabajo de campo, marzo de 2006.

⁹³ *Ibid.*

Hay que hacer notar que, paradójicamente, la CIOAC aplicaba la “política de dos caras” (es decir, la negociación institucional con el gobierno y, al mismo tiempo, la movilización contestataria en contra de éste) que tanto había criticado a los maoístas veinte años antes. Como la alianza CIOAC-EZLN entra en crisis entre 1996 y 1997, había, con toda probabilidad, un entendimiento entre los dos en el sentido de que el EZLN, a pesar de su postura antisistémica y su política de la “resistencia”, toleraba o hasta fomentaba las transacciones institucionales de la CIOAC con el gobierno con el fin de que parte de los recursos así obtenidos (tierras, dinero y apoyos de programas agropecuarios y sociales) se destinarían para sostener la lucha insurgente —por cierto, tal y como el EZLN hizo años antes a través del programa Solidaridad para financiar su movimiento. De esta manera, la CIOAC maximizó la obtención de tierras y recursos públicos, así como mejoró su posición política regional y estatalmente, transitando las vías de la presión (radical) y la de la negociación (institucional). Con este objetivo, utilizó de la manera más amplia e intensa posible, primero, su participación en el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC)⁹⁴ y, después, en la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPECH)⁹⁵.

Ante el crecimiento efectivo de su influencia política y capacidad de representación y resolución de las demandas de

⁹⁴ A iniciativa del entonces titular de la Secretaría de Desarrollo Social, Carlos Rojas, el CEOIC se constituyó entre el 22 y 24 de enero de 1994 con el fin de crear una coordinadora de organizaciones que, como interlocutora legítima del gobierno, contribuyera a la solución de sus demandas agrarias y a la paz. Se integró por 286 organizaciones campesinas de diferente signo político.

⁹⁵ Fue creada con la participación de más de 150 organizaciones campesinas independientes, el 26 de agosto de 1994, con el fin de respaldar las acciones del “gobierno de transición en rebeldía” encabezado por Amando Avendaño Figueroa, candidato del PRD al gobierno estatal. A pesar de sus simpatías por la lucha zapatista, su objetivo principal era la gestión de recursos económicos ante instancias del gobierno.

sus socios, lo cual le generaría una creciente lealtad entre sus afiliados, la CIOAC se tornó cada vez más independiente de su aliado guerrillero y sopesó, entonces, la conveniencia de mantener esta alianza.

Nosotros, [dice Miguel Ángel Vásquez, un líder de la CIOAC en la región tojolabal], nos fuimos como base de apoyo y milicianos del EZ. [Nos animamos a entrarle a su lucha], porque se hablaba de la transformación del país, de que iba a haber más bienestar [para los campesinos] y todo eso de los diez puntos que manejaron. Al fin de cuentas, todos esos diez puntos son los mismos por los que está luchando la CIOAC, pero nada más cambian de nombre: ellos dicen techo, y nosotros la llamamos vivienda; ellos dicen alimentación, y nosotros bienestar para las comunidades. O sea, la lucha de la CIOAC es la misma, prácticamente, que la del EZ y sus demandas; y nuestro enemigo común es el gobierno. Pero resultó que no fue así, porque empezamos a ver cosas que no nos gustaban, las broncas internas y que había mucha cooperación y mucha dictadura allí adentro. Poco a poco nos fuimos saliendo.⁹⁶

Todo ello derivaría, en conclusión, en la ruptura entre ambas organizaciones.

En Buena Vista Pachán, los campesinos (aún rebeldes) aprovecharían este conflictivo contexto de oportunidades políticas para avanzar sus intereses locales. Como hemos visto, unos optarían por la vía institucional y la seguridad legal que ésta prometía mediante los “acuerdos agrarios”; y otros decidirían por la resistencia con la esperanza de que una desestabilización política generarían las condiciones de una crisis mayor del sistema político para obtener de manera plena la satisfacción de las “12 demandas”,⁹⁷ siguiendo las órdenes y

⁹⁶ Entrevista a Miguel Ángel Vásquez, 16 de enero de 2004.

⁹⁷ Es decir, las demandas por las que se levantó en armas el EZLN en

proposiciones de la comandancia zapatista, que esperaba, a su vez, obtener más beneficios a través de la negociación con el gobierno federal presentándose como el representante y la vanguardia legítima de los movimientos campesino chiapaneco e indígena nacional, es decir, como un actor capaz de determinar el rumbo nacional de la república y, por tanto, con la expectativa de obtener mucho más que meros recursos materiales para sus bases de apoyo.

Uno más de los conflictos que generó encono entre los cioa-
queros y los zapatistas de Pachán tuvo que ver con los beneficios de la explotación de maderas ejidales. En efecto, a mediados del 2000 la asamblea ejidal decidió vender sus productos a empresarios madereros de la zona. Las ganancias debían repartirse entre todos los poseedores de derechos agrarios del ejido, entre los cuales se encontraban también algunos zapatistas; sin embargo, como ello implicaba la realización de trámites y gestión de permisos (en otras palabras, entablar relaciones con el gobierno), entonces los zapatistas se vieron imposibilitados de participar en el negocio otra vez a causa de la “política de la resistencia”.

Nos dijeron que firmáramos, pero, como el dinero hace bien ambiciosa a la gente, nos dijeron que sólo nos darían 30% de la ganancia, y no 50% como a todos. No era parejo. Además teníamos que dar una aportación, pero ¿de dónde la sacábamos si a penas tenemos para nuestra sal, nuestra azúcar; si apenas salimos a chambear? ¡Así de grande era la injusticia! Y desde hace cinco años están explotando la madera y, hasta la fecha, no hemos recibido nada.⁹⁸

1994: techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz.

⁹⁸ Entrevista colectiva con zapatistas de Buena Vista Pachán, 5 de marzo de 2006. Los zapatistas nunca firmaron la documentación requerida para la explotación de madera.

En esta situación, la convivencia social en la comunidad se tornó francamente mala. Todavía en el año 2000, padres e hijos no se dirigían la palabra, lo mismo sucedía entre vecinos y parientes cercanos divididos por la política. En este contexto, no es de sorprender que se decidiera cerrar el templo de la iglesia católica (“con candados y alambres”), porque se había convertido en una arena política, en donde los catequistas de los dos grupos criticaban y acusaban, durante sus sermones, a la contraparte de todos “los males y las divisiones del pueblo”. A pesar de que algunos agentes de pastoral sentían simpatía abierta por los zapatistas y la CIOAC-Independiente, trataron, no obstante, de aliviar las tensiones fungiendo como mediadores entre los bandos, cuyos miembros respectivos eran parte de la feligresía católica. En fin, costó mucho a todos lograr respeto y tolerancia a la diferencia política.

Inclusive el uso de la energía eléctrica ha resultado otra fuente más de desencuentros, pues los zapatistas alegan que, como la energía eléctrica es riqueza de la nación, por tanto es de todos, y no tienen por qué pagarla. En cambio, los cioaqueros no desean que se beneficie a “nadie que no haga su contribución para pagar el recibo”. Los “oficialistas” afirman que los zapatistas cometen un “robo”, mientras que éstos últimos les echan en cara que “sólo defienden los intereses del gobierno”. Así, de tiempo en tiempo hay escaramuzas entre los campesinos por “cortar” y “conectar” la luz.⁹⁹

Antes de cerrar este apartado, vale la pena hacer un par de reflexiones. Primero, ¿por qué la mitad de la población católica de Buena Vista Pachán permaneció, al menos durante algunos años más, fiel al proyecto del EZLN? La respuesta es doble: por

⁹⁹ Lo cierto es que no todos en la comunidad cumplen con pagar su cuota para sufragar el consumo colectivo de energía eléctrica, pero es sólo con los zapatistas, en particular con algunos de ellos, con los que se genera el jaloneo. Lo cual es, a propósito, un índice de que las animadversiones entre los grupos no son exclusivamente “políticas”. También han de considerarse en todo ello las antipatías personales.

un lado, gran parte de ellos se identificaron realmente con el discurso y la lucha zapatista, por lo que su permanencia entre los rebeldes fue resultado de una genuina convicción ideológica —en especial entre los más jóvenes. Asimismo, la organización de la *comunidad armada rebelde* supuso el acceso de algunos de ellos a posiciones de autoridad y al reconocimiento social, por lo que su salida del zapatismo hubiera implicado para ellos una pérdida de influencia política y prestigio social. Como “nuevos líderes” habían creado ya, entre tanto, su propia clientela política local que se mantuvo leal a su patrón político. Por último, también debemos considerar los motivos meramente personales como las rencillas domésticas y vecinales y el orgullo herido por las burlas y los denuestos recibidos de los cioaqueros por seguir como bases de apoyo, que en una localidad pequeña determinan muchas de las motivaciones de sus habitantes.

La segunda reflexión, por otro lado, se dirige a contestar la interrogante de por qué la intervención del EZLN, como organización, resultó tan poco benéfica para sus bases locales. Recordemos que, en una ocasión, el EZLN sí buscó intervenir en esta situación tan conflictiva a través de una acción armada y, en otra, por medio de la negociación. La respuesta es necesariamente compleja, porque en el plano militar una acción punitiva en contra de los cioaqueros hubiera resultado muy arriesgada en una región bien comunicada con la cabecera municipal y dominada por tropas del ejército nacional, que bien hubieran podido interponerse entre los bandos enemigos, lo cual seguramente hubiese generado un costo muy alto en pérdida de vidas humanas. Además, en esa misma región el EZLN observaba cómo sus antiguas bases de apoyo desertaban y, así, modificaban el equilibrio de poder en la zona. La guerrilla constataba cómo la influencia política de la CIOAC “oficial” aumentaba entablando unas difíciles y ambiguas relaciones con el gobierno. Por último, aunque la participación de los miembros de la CIOAC en el zapatismo había sido relativamen-

te breve, el EZLN estaba expuesto a que “secretos” militares, políticos y organizativos de su movimiento fuesen revelados al gobierno por la dirigencia de la CIOAC si ésta hubiese sido sometida a una represalia militar para dar satisfacción a sus bases de apoyo. En fin, el riesgo para el EZLN era muy alto y el beneficio (es decir, proteger a su diminuta base de apoyo) era muy bajo como para emprender una acción en Buena Vista Pachán. Por tanto, los zapatistas de Pachán no tuvieron más remedio que verse “humillados” por sus vecinos y la CIOAC, “que hasta ya compuso sus corridos donde dicen que la CIOAC le dio en la madre al EZLN y ya lo dominó”.¹⁰⁰

LA VIEJA HISTORIA: DIME CON QUIÉN ANDAS Y TE DIRÉ DE QUIÉN TE DIVIDIRÁS

Nadie abandona lo que todavía quiere...

JULIAN BARNES

Como hemos visto a lo largo de este escrito, las escisiones políticas no son exclusivas del zapatismo. De hecho, es un fenómeno muy recurrente en los actores colectivos populares y rurales. Y este es el caso de la UNFT. En efecto, debido a los desacuerdos entre los socios de UNFT en torno a qué candidato apoyar en las elecciones para presidentes municipales en octubre de 2007 y quiénes deberían ser los regidores en el nuevo ayuntamiento de Las Margaritas, una fracción de la organización se separó en 2006 y formó la “triple ese” *El Despertar por Mañana* (también afiliada a la CIOAC) con miembros en los ejidos Victoria, La Paz, Matías Castellanos, Momón, Montecristo, El Paraíso, Nuevo Chiapas y San José las Flores. Así, la UNFT cuenta ahora sólo con socios en las poblaciones Mexiquito,

¹⁰⁰ Trabajo de campo, marzo de 2006.

Aquiles Serdán, Rubén Jaramillo, Tabasco 2000, Buena Vista Pachán y los ranchos Río América y El Ciprés.¹⁰¹

Por su parte, la fracción que salió del zapatismo durante el 2006, ha formado, entre tanto, una nueva organización *Una Mirada más Allá* (UMA). Aunque no han decidido aún nada, lo más probable es que se integren a la Coordinadora de Organizaciones de Chiapas (Codech).¹⁰² Por parte de los últimos zapatistas de la comunidad, los “nuevos” ex zapatistas recibieron la recomendación de no formar parte de ninguna organización “enemiga del zapatismo”.¹⁰³ Con la experiencia de la resistencia rebelde de los últimos 13 años, los socios de UMA tienen en claro que no quieren ser sólo una base de votantes pasivos, sino miembros activos y críticos de la organización a la que se integren. Su interés no es la búsqueda de cargos políticos, sino continuar su lucha por “las 12 demandas zapatistas”.

No queremos “balas de dulce” [es decir, proyectos gubernamentales]. Sabemos que nuestro esfuerzo va a ser largo y lento, como construir una casa. No queremos vender nuestra dignidad. Por eso, debemos trabajar como colectivo. Y es que como bases de una organización no tenemos por qué sufrir imposición de candidatos y líderes. No vamos a obedecer ciegamente. Donde quiera que nos metamos [es decir, en cualesquiera que sea la

¹⁰¹ Trabajo de campo, febrero de 2007.

¹⁰² Ésta es una nueva organización con presencia local a pesar de lo que sugiere su nombre. Fue formada en 2005 por un síndico, maestro y contador público de Las Margaritas, Felipe de Jesús Ruiz Moreno, quien es el presidente y líder de la agrupación. La Codech pretende obtener, en las elecciones locales de 2007, la presidencia municipal rompiendo la hegemonía electoral PRD-CIOAC.

¹⁰³ Los ex zapatistas no se integraron a la CIOAC-Independiente que, entre tanto, está muy desarticulada, porque hubiese implicado conflictos con la CIOAC “oficial” (local y regional). Hasta ahora, sólo han hecho contactos con *Educación para la Paz* (Edupaz), una ONG cercana a la diócesis, mediante la cual han gestionado pequeños proyectos productivos.

organización a la que se adhieran], debemos tener siempre libertad para hablar.¹⁰⁴

La deliberación en torno a la organización a la que habrían de unirse eventualmente los miembros de UMA hay que entenderla en el contexto de las grandes dificultades actuales que enfrentan en su vida cotidiana. En efecto, “sentimos la necesidad de reincorporarnos a la vida institucional. Para eso nos falta una organización que nos represente, un liderazgo. Es que desconocemos [por haber estado en la “resistencia”] cómo [gestionar] proyectos y apoyos [en las instancias gubernamentales]. Además, estamos sin papeles [documentos] para la escuela de nuestros hijos, sin acta de nacimiento, sin [credencial electoral del] IFE. Es que sin todo esto, ¿cómo vamos a tener escuela o servicios de salud?”¹⁰⁵

La precaria situación económica extremada por la política de la “resistencia” en conjugación con la oferta federal de programas sociales de desarrollo agropecuario, comunitarios y domésticos conducen a los ya pocos miembros de las bases de apoyo del EZLN a un conflicto moral sobre la conveniencia de permanecer entre los rebeldes, en el que colisionan sus principios políticos y sus necesidades materiales.

Estamos en resistencia, y pues no hay modo de recibir apoyo del gobierno [porque sólo nos quiere engañar, comenta Joaquín, uno de los pocos zapatistas que quedan en Buena Vista Pachán], pero la situación [económica] está cabrona, pues de la cosecha apenas si sacamos para comer y vender un poco de cafecito, pero si tu niña se enferma, si necesitas comprar medicina, ir a la ciudad, comprar tu ropita, pues allí ya te metiste en un pro-

¹⁰⁴ *Ibid.* Hay otros grupos en Pachán (ex priístas y ex miembros de la organización *Dos Lagunas*) que ya integraron a la Codech: 15 familias en total. Si los zapatistas se unen a ésta, sumarían 30 unidades domésticas integradas a la misma.

¹⁰⁵ *Ibid.*

blema, porque hay que pedir prestado [con intereses] y, para pagar pues hay que salir a “chambear” a la ciudad. Y yo sí soy zapatista, pero ¿cómo curo a mi niña? ¿De dónde saco dinero si tenemos prohibido agarrar [acceder] programa de gobierno? Sí te puedes ir tres meses a [la Ciudad de] México a trabajar en la obra [como albañil en la construcción de edificios], pero es poco tiempo para pagar los gastos. Eso se ha dicho muy claro, y yo soy el primero [en reafirmar] en que hay que aceptar que la lucha es larga y difícil [debido a la política de] resistencia; y podría ser que, algún día, por alguna razón, haya un desánimo por decisión propia, que uno se canse y no aguante más la resistencia. Nosotros no lo vemos como delito, pues uno entra por su voluntad y uno se sale por su propia voluntad. Yo no me voy porque no me guste [el zapatismo], sino por necesidad. A ver si después se puede entrar de nuevo [a la organización].¹⁰⁶

EXCURSO. LOS EVANGÉLICOS DE BUENA VISTA PACHÁN

En sus inicios ejidales, Buena Vista Pachán era una comunidad homogéneamente católica. Por supuesto, como en otras localidades de la región, misioneros de otras iglesias cristianas y para-cristianas buscaban hacer conversos entre los tojolabales. Y Pachán no fue la excepción, pues hubo esfuerzos de los Testigos de Jehová enderezados en esa dirección, mas sin mayor éxito. Sólo hasta principios de los ochenta un puñado de familias, entre tres y seis, aceptan la fe y prácticas presbiterianas. La violencia por motivos religiosos —como las expulsiones de las comunidades, la destrucción de templos o los castigos corporales— no se hizo presente en contra de los evangélicos de Buena Vista Pachán; sin embargo, durante años los evangélicos tuvieron prohibido predicar y celebrar cultos no católicos

¹⁰⁶ Trabajo de campo, octubre de 2005.

en la comunidad. “No nos dejaban visitar compañeros para predicar la palabra de Dios, tampoco nos permitían escuchar predicadores de fuera ni nos dejaban elaborar campañas [proselitistas] o hacer un culto en la cancha [deportiva]. Ahora ya cambió la situación, la gente se civilizó y hay más respeto a pesar de que tenemos otras creencias y somos miembros de otra organización”.¹⁰⁷ En este contexto de “mayor tolerancia religiosa”, los presbiterianos crecieron numéricamente, pero, como sucede con frecuencia entre los “evangélicos”, más tarde se dividieron: unos se mantuvieron fieles a su iglesia, y otros se adhirieron a los pentecosteses.¹⁰⁸

Por otro lado, a pesar de que la región de los valles orientales en el municipio de Las Margaritas, en donde se encuentra Buena Vista, es una de las pioneras en las luchas por la organización campesina independiente, desde mediados de los años setenta del siglo pasado, con la formación, por ejemplo, de las uniones Tierra y Libertad, y Ejidos de la Selva o la misma CIOAC, los evangélicos de este ejido no colaboraron con ninguna de ellas porque sus bases sociales, mayoritariamente católicas, agredían y perseguían a los disidentes religiosos en diferentes comunidades.

La homogeneidad religiosa y política, exigida en las uniones ejidales para cohesionar a sus asociados y hacerla menos vulnerable en las confrontaciones políticas, era un impedimento para la integración de los evangélicos a las organizaciones campesinas independientes de la región. Por esta razón, buscaron integrarse a otras organizaciones donde su adscripción religiosa fuese indiferente para la membresía política. Y fue en la priísta Unión 1° de Marzo en donde los evangélicos encontraron un espacio en el que sus creencias religiosas no eran

¹⁰⁷ Entrevista colectiva con miembros de la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET) en Buena Vista Pachán, 29 de octubre de 2005

¹⁰⁸ Miembros de la Iglesia Presbiteriana Renovada en Buena Vista Pachán: 200 (fuente, Antonio Alfaro Aguilar, 2003).

motivo de discriminación y persecución.¹⁰⁹ Los evangélicos de esta comunidad formaron parte de esta unión desde 1990 y durante seis años. Sus bases sociales estaban formadas por alrededor de 500 miembros, principalmente asentadas en los barrios de la cabecera municipal y los ejidos circundantes.¹¹⁰ Esta organización gestionaba a favor de sus miembros, principalmente, proyectos productivos y recursos públicos.

En la *cioac* vimos [en los años ochenta] que se trataba de acabar al compañero [evangélico] y no de resolver los problemas [de los campesinos independientemente de su confesión]. Por eso nos sentíamos orgullosos de estar en el PRI; y como el gobierno municipal era priísta, las gestiones de 1° de Marzo nos favorecían y, por eso, nos tenían [los otros grupos] envidia, porque a los *cioa*queros les bajaban o hasta les cancelaban el apoyo mientras que a nosotros nos lo subían.¹¹¹

Pero los resultados de las gestiones no eran, para sus bases, suficientes y regulares; y, a la par, la intolerancia religiosa en la región, hizo sopesar a los evangélicos de Buena Vista Pachán abandonar la Unión 1° de Marzo y participar en la creación de la nueva organización política evangélica promovida entre ellos, a través de “campañas espirituales”, por los pastores Antonio Alfaro, de Las Margaritas, y José López Méndez, de Belisario Domínguez-San Pedro. En estas “campañas” se discutía la importancia de

¹⁰⁹ A diferencia de las organizaciones campesinas autónomas, en la Unión 1° de Marzo participaban y convivían evangélicos y católicos.

¹¹⁰ Así, además de los socios en Buena Vista Pachán, la unión tenía agremiados en los ejidos Chiapas, Belisario Domínguez, San Pedro, Aquiles Serdán, Monte Sinaí, San José del Puente, y los barrios San Sebastián y La Pila en Las Margaritas.

¹¹¹ Entrevista colectiva con miembros de la OPET en Buena Vista Pachán, 29 de octubre de 2005.

establecer una unión para que ahora ya no nos opriman los [católicos] que nos están lastimando, por ejemplo de la CIOAC u otras organizaciones, y lograr que nos respeten nuestros derechos de [libertad] de creencias religiosas a través del gobierno. [Por supuesto, también] hubo gente de la nuestra [evangélicos] que no querían organizarse porque eso era, decían, mezclar la religión con la política, lo que no está bien [según su parecer]. [Sin embargo], algunos de nuestros líderes [religiosos presbiterianos] de la comunidad, como Roque, Jaime Hernández y Miguel Hernández Santiz, comentaban que se necesitaba hacer política, *porque a través de la política podemos defender el derecho de la [libertad] de creencia religiosa*. Entonces, unos compañeros observaron que no era correcto que nos agredieran [los católicos], *pero que la necesidad de defender nuestra creencia de las agresiones nos obligaba a estar en la organización*. Al final pudimos convencer a los demás de que la lucha era legítima y, así, apoyaron a la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales.¹¹²

En 1999, un total de 600 tojolabales evangélicos, hombres y mujeres de doce comunidades del municipio de Las Margaritas, decidieron formar la OPET. Desde su fundación, ésta ha luchado contra la intolerancia religiosa y la indiferencia y/o permisividad de las autoridades municipales y estatales hacia estos delitos. Después de entablar una alianza con el PRD y la CIOAC, en el verano de 2000, la organización evangélica amplió el abanico de sus objetivos organizativos incluyendo, así, la promoción del desarrollo comunitario a través de la gestoría en las instancias públicas de programas productivos, agropecuarios, educativos, de salud, vivienda y transporte.

A pesar de su corta historia, la OPET ha tenido un crecimiento espectacular en la membresía de asociados: de 600 a 2500 entre 1999 y 2004. En este mismo periodo aumentó su

¹¹² *Ibid.*, las cursivas son mías, MES.

presencia en las comunidades de la región: de doce pasaron a 18. Esto se explica en el contexto de apertura del sistema político chiapaneco y de las alianzas político-electorales en las que oportunamente participa con el PRD y la CIOAC. En efecto, si en un principio la OPET se organiza en torno a la defensa de los derechos humanos de los tojolabales evangélicos, muy pronto extiende el abanico de sus intereses y comienza a promover la gestión de proyectos de desarrollo económico y comunitario (programas productivos, agropecuarios, educativos, de salud, vivienda y transporte), lo cual le ha redundado en una mayor afiliación de evangélicos y en una disminución de los conflictos por motivos religiosos.

Ahora ya está tranquila la situación de la libertad religiosa, pero la OPET también nos sirve para promover nuestros beneficios en las comunidades. Estar en la organización nos fortalece y, así, pedimos, cuando se puede, y recibimos, lo que se puede, de proyectos gestionados de ganado, cerdos, fertilizantes, invernaderos, carros. Y para las mujeres se gestionan proyectos de molino de nixtamal, de panadería, hortalizas y programas de tiendas cooperativas.¹¹³

A partir del arribo al gobierno estatal de una coalición opositora al PRI en el año 2000, en general, y al municipal en 2001, en particular, así como de la alianza establecida entre la OPET, la CIOAC histórica y el PRD, la capacidad de interlocución y gestoría de los evangélicos organizados ha aumentado. Aún más: ha logrado disminuir sensiblemente los problemas de las expulsiones religiosas, pues muchas de ellas tenían lugar en las comunidades donde la CIOAC tiene sus bases sociales.¹¹⁴ En

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Antes de la alianza electoral, no fue posible concretar una agenda de diálogo y respeto entre los opetistas y los cioaqueros. "Sí nos invitaron [las dirigencias de uniones ejidales como Tierra y Libertad y Unión de Ejidos de la Selva], pero también veían que éramos del PRI, por lo que nunca

el marco de la alianza electoral estratégica para asegurar el triunfo del PRD en Las Margaritas en las elecciones municipales de 2000 y ante la importancia creciente del electorado evangélico en la región, la OPET y la CIOAC acordaron a través de la mediación del PRD frenar las expulsiones por motivos religiosos, evitando así que su dirigencia tolere amenazas y agresiones o proteja a los responsables simplemente por ser socios de la organización.¹¹⁵

EPÍLOGO

Ni el zapatismo ni la política social de “combate a la pobreza” del gobierno federal han respondido a las necesidades y demandas de la población de Buena Vista Pachán y la región. En otras palabras, ni la “tierra recuperada” y el ensayo de autonomía suprarregional del zapatismo ni las inversiones en programas sociales de educación, salud, construcción de viviendas y apoyo agropecuario han contribuido a generar condiciones sólidas y de largo plazo de desarrollo comunitario y regional en beneficio de una población, que ha intentado literalmente

nos acercamos a trabajar juntos con la CIOAC, que era del PRD y protegía a los católicos que nos perseguían. Con UETL tampoco nos juntamos porque somos evangélicos [y ellos son todos católicos]. Por eso nos juntamos nosotros con puros evangélicos para que tampoco lleguen aquí personas tomadas o fumando”; entrevista con Emilio Cruz y Demetrio López, representantes de la OPET, 27 de octubre de 2005.

¹¹⁵ Por ejemplo, se ha logrado así el retorno de familias de expulsados de Nuevo México o Justo Sierra y la reconstrucción de templos y viviendas de evangélicos. Además, gracias a ese acuerdo se logró institucionalizar en el municipio la Coordinación de Asuntos Religiosos, presidida hasta 2004 por el pastor Antonio Alfaro. “Todos [los aliados nos comprometimos] a luchar juntos para que se respete la libertad religiosa, por lo que empezamos a dialogar con los católicos. Así, la CIOAC ya tiene prohibida entre sus bases la expulsión y se comprometió a no proteger a sus miembros que cometan delitos en contra de evangélicos”; *Ibid.*

todo para ser reconocida como sujeto de derechos y que *única-mente* desea “integrarse”, en términos de igualdad jurídica, política, económica y social, al resto de la sociedad mexicana. Frente a la indolencia gubernamental y el callejón sin salida del zapatismo, otra vez son los indígenas los que toman la iniciativa para poder remontar sus abrumadoras condiciones de vida. No buscan más tierra, como hace todavía una o dos generaciones sus padres y abuelos lo hicieron; ahora andan en pos de alternativas laborales más allá del campo, pues han intuido que en éste no hay futuro y que mientras no haya un apoyo serio a la educación, al desarrollo de mayores y nuevas capacidades productivas, así como a inversiones económicas generadoras de nuevas fuentes de empleo no agrícola, tendrán que migrar para sobrevivir.

¿Cómo enfrenta la población de Buena Vista Pachán esta situación? Otra vez la política marca una diferencia importante entre emigrantes zapatistas y no zapatistas, pues, mientras que los últimos gozan de una amplia libertad de movimiento, los emigrantes rebeldes se encuentran sujetos a importantes restricciones por encontrarse “en resistencia”. Los motivos de la migración son, para todos, los mismos: pobreza, enfermedad y deudas. Los mecanismos de la migración son, también, semejantes: solicitud de préstamos para financiar el transporte hacia el destino final. Pero en la adquisición de los empréstitos empiezan a surgir las diferencias. En efecto, la CIOAC suele funcionar como prestadora de dinero, por lo que cualquier miembro de la central tiene la oportunidad de acceder, en principio, a éste; mientras que “la organización” carece de esta capacidad financiera por encontrarse crónicamente escasa de recursos económicos. Aún así, los zapatistas pueden recurrir, sin mayor problema, a prestamistas locales, quienes suelen ofrecer sus servicios cobrando, según sea el caso, 20, 15 o 10 por ciento de intereses mensuales. Pero los zapatistas han de vencer todavía el obstáculo de la “resistencia”, pues, para “salir a chambear”, deben solicitar un permiso a la comunidad zapatista, siguien-

do los lineamientos de la Junta de Buen Gobierno San Pedro Michoacán. Los permisos para “ausentarse” tienen una duración de tres meses.¹¹⁶

La restricción temporal tiene una razón simple: con apenas unas cuantas familias rebeldes, el zapatismo en Pachán está en plena decadencia, como en muchas partes de la región, por lo que, para los que permanecen en la localidad, la migración laboral conlleva mayores cargas de trabajo en los diferentes colectivos y comisiones. Esto genera, por supuesto, problemas y tensiones en la reorganización de los trabajos colectivos, que se pretenden aminorar reduciendo el tiempo de ausencia de los emigrantes, así como estableciendo cuotas de dinero a éstos últimos para que, por parte de los demás miembros del grupo rebelde, no se deje de cumplir con la responsabilidad de cooperar en los trabajos colectivos pagando por su trabajo.¹¹⁷ De este modo, se controla a la población zapatista para mantenerla en la “resistencia”.

Los destinos de migración son la Ciudad de México, Playa del Carmen, Quintana Roo, y Arizona, en Estados Unidos de Norteamérica.¹¹⁸ El costo del “viaje” al país vecino, que incluye transporte, comida y el cruce ilegal de la frontera, ronda los \$22 500.00. Los “coyotes” —traficantes de seres humanos que generan confianza entre sus “clientes” por ser “bien conocidos” en la zona— se presentan en persona a la comunidad y

¹¹⁶ Otros grupos zapatistas permiten hasta siete meses de ausencia. En todo caso, sólo se otorga al peticionario un permiso cada año, que, en casos excepcionales, puede prorrogarse.

¹¹⁷ El sistema de pago de cuotas económicas como indemnización, para que otros miembros de la comunidad realicen las labores comunitarias de los varones ausentes, se practica también en ejidos no zapatistas, en particular para que la mujer no tenga que afrontar sola la responsabilidad del marido hacia la comunidad.

¹¹⁸ La migración hacia Estados Unidos inició en Buena Vista Pachán alrededor de 1997. Ahora bien, por las restricciones temporales y económicas, los zapatistas no emigran, por lo general, “al norte”.

organizan la expedición con diez o quince trabajadores.¹¹⁹ En cambio, el precio del transporte a Playa del Carmen ronda alrededor de \$300.00. Por su parte, el viaje a la Ciudad de México varía, según el tipo de autobús, entre \$400.00 y \$800.00. El precio más caro lo ofrece la línea de autobuses Cristóbal Colón. El pasaje más económico lo dan los autobuses “piratas”, denominados así porque no tienen una “base” propia en las centrales de autobuses y hacen constantes paradas a lo largo del trayecto. Tanto en Playa del Carmen como en la capital de la república los emigrantes se contratan como albañiles en grandes obras de edificios. En “Playa” se gana más que en la capital, pero el calor es muy desagradable para los campesinos acostumbrados al clima templado; por eso, se “hallan mejor” en el Distrito Federal. En México son contratados en los grandes desarrollos de residenciales y complejos corporativos por \$1 000.00 a la semana. La jornada laboral inicia a las 8 a.m. y concluye a las 6 p.m., de lunes a viernes. El sábado empiezan a trabajar a las 7 a.m. y terminan a las 12 del día. Los domingos acostumbran irse de “paseo”. En las obras gozan de servicio médico; y, aunque en otros lugares ganarían unos \$200.00 o \$300.00 pesos más, sin embargo, en las grandes construcciones tienen la oportunidad de pernoctar allí mismo y de hacer uso del agua y los baños, lo cual genera un importante ahorro en alojamiento. En la diáspora laboral, las divisiones políticas se borran. Muchos de los destinos laborales se escogen por la razón de que “allá también hay compas de Pachán”. En efecto, las redes sociales facilitan encontrar trabajo, apoyo moral, compañía y protección de los suyos, independientemente de que se sea zapatista o cioaquero, católico o presbiteriano.

Por último, como ha sucedido en otras partes de la república, la migración ha producido también cambios comunita-

¹¹⁹ Los autobuses con rumbo a la frontera norte del país tienen varias corridas los fines de semana partiendo de la cabecera municipal de Las Margaritas.

rios significativos en Buena Vista Pachán: mujeres sin maridos que se ven obligadas a hacer frente solas a la crianza de los hijos, las labores domésticas y agrícolas; así como la aparición de divorcios, separaciones y segundas nupcias. También ha ingresado más dinero en la comunidad con las remesas enviadas desde fuera, lo que contribuye a elevar el bienestar de las familias de los emigrantes y a generar, en consecuencia, incipientes procesos de diferenciación y estratificación sociales.¹²⁰ La estructura de autoridad de la comunidad se ve, asimismo, desafiada por los comparativamente “altos ingresos” de los jóvenes, que, conscientes del cambio en el balance de poder comunitario, utilizan el dinero en estrategias a favor del aumento de su prestigio social. Al crecer su independencia económica, se amplían a su vez los márgenes de su independencia de las autoridades paternal y comunitaria. Los mayores hablan, entonces, de “falta de respeto” de los “chamacos presumidos” por su éxito económico. Estos jóvenes emprendedores contribuyen además a modificar valores y prácticas sociales debido a las experiencias de aprendizaje de otras formas de vida social.

¹²⁰ Por ejemplo, los prestamistas formaron su capital gracias a la buena administración de remesas provenientes del exterior. En unos casos, invirtieron, además, parte de los ingresos en pequeños negocios de abarrotes.

“EN TIEMPOS DE LA CENIZA EN CHICHONAL
O EN LA SELVA, SEGUIMOS MANIFESTÁNDONOS”
UNA HISTORIA DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL
Y POLÍTICA DE LOS ZOQUES
DE LA LACANDONA (OCOSINGO)

MARINA ALONSO BOLAÑOS

Algunos autores señalan que sería un error considerar que el reflujó del levantamiento zapatista no ha impactado también a las poblaciones zoques de Chiapas,¹ pero también se ha afirmado que el zapatismo se circunscribió a los pueblos mayenses, y por tanto, si los zoques participaron en él habría sido de manera tangencial. Lo anterior es cierto si nos referimos únicamente a la región histórica zoque, pero si consideramos a los zoques asentados en la Selva Lacandona, el problema se torna más complejo porque a diferencia de los primeros, éstos han tenido en diversos momentos relación directa con los zapatistas. De manera que la pregunta no debe ser si los zoques son zapatistas o no son zapatistas, porque esta interrogante tiene un matiz esencialista. Por lo contrario, hay que preguntarnos en qué contextos y condiciones, los zoques han intervenido en ese movimiento.

Ahora bien, la manera en que los zoques de la Selva Lacandona se han vinculado al zapatismo ha sido ambigua y

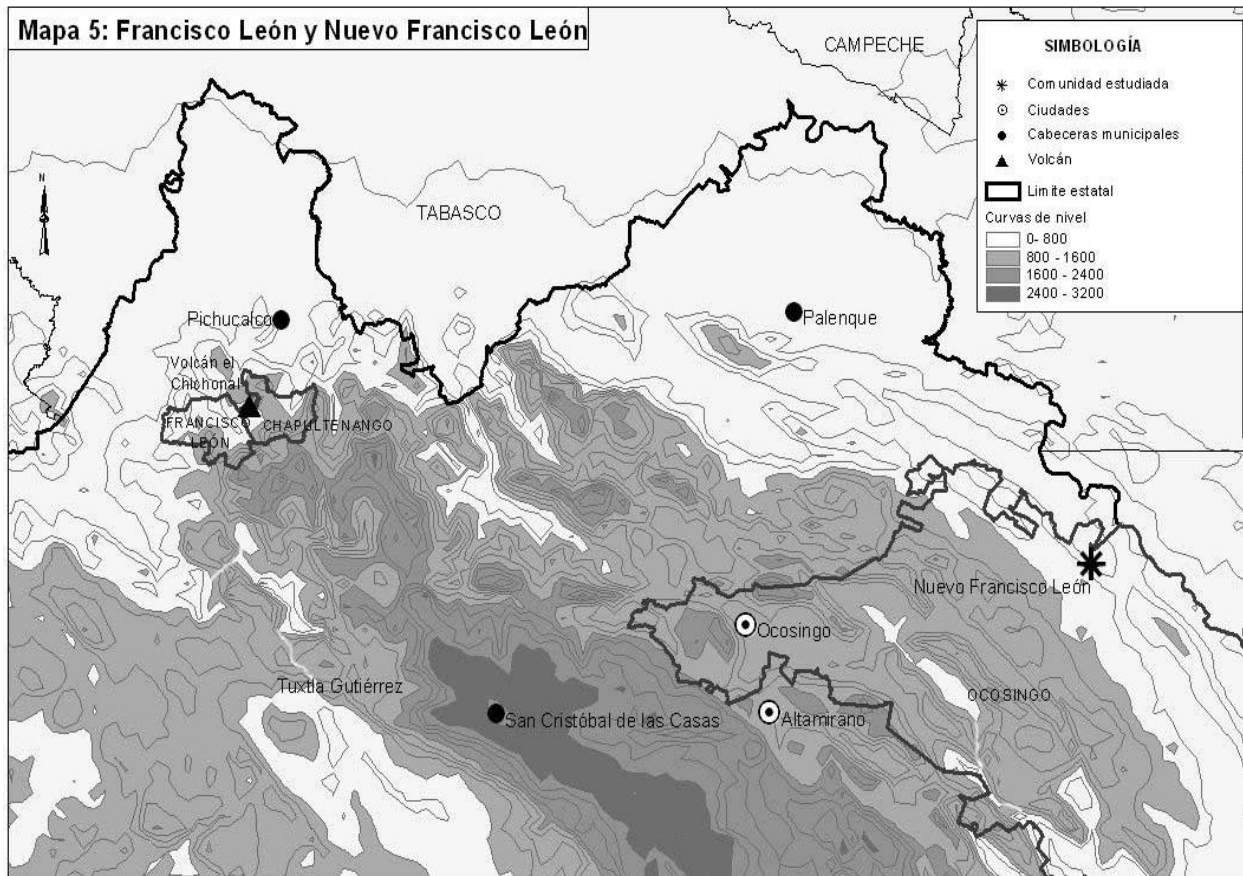
¹ M. Lisbona, “Olvidados del zapatismo: los zoques chiapanecos”, pp. 305-330.

contradictoria, ejemplo de ello es su participación en la marcha del 2001. Cuando la caravana zapatista arrancó “La marcha del color de la Tierra”, los oradores enlistaron los nombres de los grupos étnicos de los cuales había representantes en el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) que en esa ocasión acompañaban la caravana y, entre ellos, mencionaron a los zoques. Se afirmó entonces que los zoques eran zapatistas, sin embargo, quienes participaron en esa ocasión fueron en realidad un par de músicos de Nuevo Francisco León, los cuales aceptaron la invitación por la oportunidad de viajar y de conocer a músicos de otras regiones. Lo que estos músicos recuerdan emocionados de la marcha es la música que escucharon, la gente que conocieron y las ciudades que visitaron. En otras ocasiones, como veremos más adelante, los zoques de Nuevo Francisco León se han declarado abiertamente simpatizantes zapatistas.

En efecto, los acercamientos de los zoques de la Lacandona al zapatismo han sido bajo circunstancias específicas relacionadas con su condición de población desplazada por la erupción del volcán El Chichonal en 1982. Esto es, tras varios años de difícil adaptación al ambiente natural selvático, y sufriendo abusos por parte de las autoridades locales y abandono del Estado, a fines de la década de 1980 los jóvenes líderes de Nuevo Francisco León reaccionaron contra las maneras caciquiles, y también lucharon porque la localidad obtuviera la titularidad de las tierras ejidales que les habían sido dotadas por el gobierno federal a su llegada a la selva. Inmediatamente, los zoques vieron la posibilidad de aliarse —desde su peculiar perspectiva—, a partidos políticos, y a diversas organizaciones sociales y religiosas de la región de acuerdo con las necesidades inmediatas. Cabe señalar que en este proceso, los zoques de Nuevo Francisco León no sólo no han sido olvidados por el zapatismo sino que éste ha buscado su integración.

El zapatismo se ha definido por sus diferencias regionales y locales más que por su unidad. Es decir, cada locali-

Mapa 5: Francisco León y Nuevo Francisco León



dad que se ha relacionado de una u otra forma con el EZLN encarna un problema específico que sólo puede explicarse desde la profundidad histórica. Así, este artículo constituye una historia social y política de los zoques de la Lacandona, y de las circunstancias en que éstos han experimentado varios acercamientos con el movimiento zapatista. En esta historia se distinguen tres grandes etapas que corresponden a los apartados del texto: la primera de ellas que va de 1982 a 1988, incluye la reubicación de los zoques damnificados a la Selva, el acomodo en la nueva localidad y el papel de los viejos líderes. Posteriormente, un periodo de lucha de los jóvenes líderes civiles y religiosos, la adscripción al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y a la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas Xi'nich';² y finalmente, el periodo que va desde la aparición pública del EZLN en 1994, y el conflicto agrario entre los zoques y la Comunidad Lacandona.³

LOS ZOQUES DE LA LACANDONA

Tres meses después de la erupción del volcán El Chichonal en marzo-abril de 1982, 600 familias (alrededor de tres mil

² Antes de llamarse Xi'nich', esta organización era conocida con el nombre de Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI), vinculado al Centro de Apoyo por la Defensa de los Derechos Indígenas (CADDI).

La Xi'nich' maneja como origen *cuasi* mítico la muerte de un campesino chol asesinado a patadas por policías municipales de Palenque, el 13 de marzo de 1986. Neil Harvey señala que para 1987 esta organización ya tenía una fuerte presencia en el norte de Chiapas y había puesto en las agendas de discusión los derechos humanos de los indígenas: N. Harvey, "Rights' Report on Rural Movements" pp. 24.

³ Agradezco a la Secretaría de la Reforma Agraria del estado de Chiapas la información acerca del "Programa de Atención Integral a los Bienes Comunales Zona Lacandona y a la Reserva de la Biosfera Montes Azules", y también a los habitantes de Nuevo Francisco León por permitir ser entrevistados. He modificado sus nombres para mantenerlos en anonimato.

personas) de 11 poblados del municipio de Francisco León fueron trasladadas a las llanuras aluviales del municipio de Ocosingo⁴ en tierras colindantes de la colonia agrícola de Nuevo Guerrero⁵ en el corredor de Santo Domingo. En este lugar, los gobiernos federal y estatal dotaron a los damnificados de tierras por más de tres mil hectáreas para instalar la nueva colonia agrícola que tiempo después fue nombrada por sus pobladores como Nuevo Francisco León.

Los zoques llegaron a la selva en un momento de crisis y gran movilización social que tenía como antecedente más inmediato el decreto federal de 1972 que definió la geografía política de los conflictos actuales y que se considera —junto con otros problemas como la caída del precio del café⁶ y la reforma salinista al artículo 27 de la Constitución en 1992— como uno de los factores que probablemente propiciaron la formación del EZLN. En dicho decreto, el presidente Luis Echeverría determinó que 614321 hectáreas (casi el 40% de la selva) pasaran a manos de 66 jefes de familia lacandones (400 individuos),⁷ desconociendo con esta medida a 26 asentamientos (alrededor de 1200 familias) que habitaban la selva desde mediados del siglo y 12 poblados más recientes. Incluso, por un error de trazo los lacandones de Metzabok y Lacanjá habían quedado fuera del área de la resolución, por lo que ésta se extendió posteriormente a 622000 hectáreas.⁸

⁴ FD CDI 07/261, “Repercusiones de la erupción del volcán Chichonal en los zoques de Chiapas”.

⁵ La colonia agrícola Nuevo Guerrero se creó en los años sesenta, cuando indígenas de Chiapas y campesinos de otros estados del sureste adquirieron legalmente lo que entonces eran despojos de selva dejados por las compañías madereras, que ya habían agotado la explotación forestal: *La Jornada*, 23 de abril 2003.

⁶ Y la desaparición del Instituto Mexicano del Café en 1982.

⁷ Diario Oficial de la Federación, 6 de marzo de 1972.

⁸ G. Garfias y M. Turok, “Los lacandones: un mito de la Reforma Agraria”, pp. 443.

El 27 de noviembre de 1974 se firmó el contrato de venta de made-

A partir de este decreto, cuatro mil familias de colonos de la selva fueron consideradas invasoras, y con ello dio inicio un proceso de grandes tensiones sociales. Con el objeto de llevar a cabo una “colonización dirigida” y con la promesa de dotarlos de tierras y proveerlos de servicios públicos, en 1976 los colonos fueron titulados como comuneros de la denominada Comunidad Lacandona y fueron concentrados en los denominados Nuevos Centros de Población Ejidal: Manuel Velasco Suárez (Nueva Palestina), con 500 familias tzeltales y tzotziles, y Frontera Echeverría (Frontera Corozal) con 360 familias tzeltales y choles.⁹ Treinta y siete comunidades de las 58 que habían sido consideradas en este proyecto, se negaron a concentrarse en los asentamientos y organizaron un frente de resistencia contra la reubicación.

Esta situación posibilitó en cierta forma la unidad política de otros grupos de colonos. Cerca de 16 comunidades en su mayoría tzeltales —que antes del decreto de 1972 habían obtenido resolución presidencial para ocupar terrenos de la selva— conformaron la organización campesina Qu’iptic Ta

ras preciosas entre los lacandones y la Compañía Forestal Lacandona S.A. (Cofolasa). El contrato consideró las 614321 hectáreas de la selva M. Rubio, *Formas de organización campesina y conciencia de clase: el caso de la Unión de Ejidos Qu’iptic Ta Lecubtesel del municipio de Ocosingo, Chiapas*; y M. Alonso “Los que huyeron a El Nacional: la colonización histórica de la Selva Lacandona”.

Originalmente se le asignó a Nueva Palestina 50 han por comunero que fueron parceladas para potreros, con ello inició entre 1979 y 1980 el proceso de transformación de la selva: Maderas del Pueblo del Sureste, *¡No al desalojo! El caso de la Reserva Montes Azules en la Selva Lacandona, Chis. Un ejemplo del reiterado fracaso de la política “conservacionista” de las áreas naturales en México y de los intereses creados que se esconden detrás de ello. (Apunte cuasi sintético).*

⁹ FD CDI SEDESOL, *Programa especial de la Selva Lacandona y la Zona Fronteriza*; y A. Burguete, *La Selva Lacandona: efectos de una programación comprometida*.

Lecubtesel, unión de ejidos¹⁰ que luchaba por el reconocimiento oficial de sus asentamientos, y en contra del deslinde de los terrenos: el llamado “conflicto por la brecha”.¹¹

Pero más aún: al mismo tiempo en que llegaban los zozques en 1982, ingresaban a la Selva Lacandona las últimas oleadas de refugiados guatemaltecos que huían de la represión contrainsurgente en su país, cuyo éxodo había iniciado desde 1978. Así, Nuevo Francisco León constituyó el asentamiento zoque más alejado de su región histórica, en un medio social,

¹⁰ Tras el conflicto por “la brecha” se optó porque los ejidos que habían quedado dentro de la zona decretada no fueran desalojados y que formaran NCPÉ independientes de los mencionados.

El 30 de marzo de 1977 en Lacanja Chanzayab se firmó un convenio celebrado entre los dirigentes de los NCPÉ (representantes de los grupos tzeltal, tzotzil, ch’ol, tojolabal y lacandón); el gobierno del estado; SARH, la Secretaría de Educación Pública, Nacional Financiera, Cofolasa, Coplamar, INI y la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas. El objetivo del convenio era formalizar la manera en que se distribuirían los derechos de usufructo de la selva. La resolución aseguró a la Cofolasa pues se daba todo el poder a los lacandones sobre la superficie de las 614321 hectáreas; A. Burguete, *La Selva Lacandona: efectos de una programación comprometida*, pp. 63.

En el convenio se establece la formación de un consejo representativo de los grupos interesados, teniendo los lacandones (de Lancanjá) la titularidad en el Comisariado de Bienes Comunales y la representación de la selva en el Supremo Consejo Indígena Nacional: M. Alonso, “Los que huyeron a El Nacional: la colonización histórica de la Selva Lacandona” en Nolasco, Margarita; Marina Alonso, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchún, Miguel Hernández y Ana Laura Pacheco, *Los pueblos indígenas de Chiapas, Atlas etnográfico*. Serie Divulgación, Etnografía de las Regiones Indígenas, INAH/Conacyt/Gobierno del Estado de Chiapas 2008, pp. 387-396.

¹¹ Los miembros de la Unión Ejidal Qu’íptic Ta Lecubtesel dicen que antes de emigrar a Ocosingo habían solicitado al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) las tierras de las fincas donde trabajaban, sin embargo, esta institución les indicó que colonizaran la Selva Lacandona porque eran terrenos nacionales y por tanto, habría menos problemas para dotarlos; M. Rubio, *Formas de organización campesina y conciencia de clase: el caso de la Unión de Ejidos Qu’íptic Ta Lecubtesel del municipio de Ocosingo, Chiapas*, pp. 27

político, cultural y ecológico completamente distinto al de su origen. En un primer momento los zoques, ocupados en la construcción de su propio pueblo, no se habían puesto a cultivar su propio maíz, de suerte que dependieron para su alimentación de aprovisionamiento exterior que resultó insuficiente, no obstante los esfuerzos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y del gobierno del estado.¹² Para no perder sus tierras originales y ante el reacomodo, muchos zoques optaron por registrarse como damnificados, y a la vez, enviaban al viejo municipio de Francisco León a familiares jóvenes y solteros a reclamar las parcelas de su propiedad.

Junto al predio dotado al nuevo centro ejidal de Nuevo Francisco León, había un pequeño caserío denominado Nuevo Guerrero donde habitaban alrededor de cuatro familias de colonos provenientes de los estados de Guerrero y Michoacán que eran temidos por los zoques:

Era muy fangoso, no había nada. Eran de Guerrero y Michoacán los dueños de este lugar. Dicen que eran gente peligrosa porque mataban mucho. Cuando llegamos aquí, ahí por donde está ahora el parque, había puras cruces de todos los que habían matado. Las sembraron para que marcaran el lugar.

Era peligroso vivir; era pura montaña. Todo desconocido para nosotros, y así fue. Y con el volcán llegamos muchos. Hubo muchas enfermedades porque el gobierno construyó galeras donde podíamos vivir por mientras se construían las casas [...]. Mucha gente se murió, sobre todo los niños. Sufrimos bastante, no había qué comer, el gobierno mandaba pocas cosas.¹³

El nuevo lugar estaba incomunicado, y aunque el trazo de la carretera Palenque-Frontera Echeverría estaba prácticamente realizado, faltaban varios tramos y la pavimentación. Enton-

¹² R. Lobato, *Les indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon*, pp. 117.

¹³ Entrevista en Nuevo Francisco León, Marina Alonso, 2005.

ces los comisariados ejidales de Frontera Echeverría (Frontera Corozal), Santo Domingo y Manuel Velasco Suárez (Nueva Palestina) acudieron a Nuevo Guerrero para unirse con los recién llegados y exigir al gobierno de Chiapas que se terminara la construcción de la carretera. Aunque la respuesta del gobierno fue rápida, los trabajos de la obra tardaron cuatro años más. Los zoques no volvieron a tener contacto con los líderes de esas localidades, y por el contrario, las relaciones se tensaron.

Posteriormente, la mitad de las familias que había llegado en un inicio a la Lacandona regresó a la zona zoque —donde difícilmente había logrado recuperar sus terrenos porque éstos habían sido apropiados por estafadores y luego vendidos— o se integró a ejidos choles y tzeltales o bien a ejidos de campesinos mestizos. Las familias que se quedaron se dedicaron a limpiar y rozar el monte, tiraron árboles para secar la tierra encharcada y sembrar o instalar potreros, levantar viviendas y trazar las calles del poblado. Para ello, muchos líderes, arguyendo que cada pueblo tenía su costumbre y su forma de vida, organizaron a los desplazados por barrios correspondientes a cada ribera y colonia de origen. Sin embargo, se suscitaron pleitos porque todos los damnificados querían vivir en el centro del nuevo poblado; así, uno de los asesores por parte del Instituto Nacional Indigenista sugirió que para evitar problemas, la distribución debería llevarse a cabo por sorteo; pero el proceso de la rifa no fue transparente y los barrios de los líderes quedaron mejor ubicados que los de otros.¹⁴ Pero con el argumento de que había que mantenerse unidos, los líderes acordaron que ningún barrio tendría su propia capilla, sino que habría una iglesia única en el centro del poblado, la cual resguardaría las imágenes de los santos y vírgenes patronos de cada barrio. María Magdalena continuaría siendo la patrona

¹⁴ Se formaron diez barrios: El Volcán, La Candelaria, San José, San Antonio, Francisco León, San Pedro, San Pablo, San Lucas, Arroyo Sangre y Agua Tibia.

de todos como lo era en el viejo municipio de Francisco León. De igual forma, cada barrio tendría su fiesta, siempre y cuando la misa se celebrara en la iglesia central.

Durante este proceso, los líderes se atacaron y se acusaron de supuestos actos de corrupción. Lo cierto es que se suscitaron varios conflictos alrededor del abasto estatal y federal de materiales, herramientas y despensas. Los primeros años de la reubicación el gobierno estatal enviaba con cierta regularidad, paquetes de alimentos que la gente los desconocía o los rechazaba porque los había consumido con desagrado en los refugios, de manera que sin siquiera ser abiertos eran lanzados en el río. Pero en cambio, cuando llegaban herramientas de trabajo: machetes, hachas, azadones, todos reñían por la manera en que habrían de ser distribuidas. La gente decía que siempre las autoridades se quedaban con lo mejor y que vendían los sobrantes.

Y esa gente [esas autoridades] está [vive en Nuevo Francisco León]. Uno de ellos regresó, Raúl Álvarez, que es ganadero hasta hoy. Y el otro era José López y Lorenzo Vargas, Juan Gómez. Y ellos aprovecharon todo. Se quedaron, ellos ocuparon las cosas, las botas de hule, las cajas de despensa. Una vez que reclamé porque no me quisieron dar un machete, vi como los tenía todos empaquetados. Y me dijo: ¡cállate o te doy en la madre! Pero sí me dio uno [machete] para que no dijera nada. Ahora tienen tienda y dinero.¹⁵

Con el pretexto de que la tierra no daba para el cultivo (probablemente al inicio sí, pero el abuso de fertilizantes se encargó de desgastar el ya de por sí delgado suelo selvático),¹⁶ el Banco de Crédito Rural sólo otorgaba financiamiento para la adquisición de ganado. Por otro lado, como el sujeto de crédito

¹⁵ Entrevista Nuevo Francisco León, Marina Alonso, 2005.

¹⁶ Apenas hace unos años con la presencia de Xi'nichí existen proyectos para recomponer los suelos mediante el abono de composta.

tenía que ser el ejido, las transacciones se hacían con las autoridades locales,¹⁷ y esto generó mucha desconfianza entre los ejidatarios porque aseguraban que éstas acaparaban los bienes. De igual forma, con el pretexto de que el ganado andaba suelto en los pastizales y de que no existían papeles de propiedad de los terrenos, los hombres que habían logrado obtener ganado se apropiaban de parcelas.

Ese grupo de autoridades se había convertido en una pequeña élite de propietarios de ganado, y para controlar los reclamos de la gente y mantener el poder de decisión sobre todos los asuntos de la localidad, así como el poder de unos líderes encima de otros, una facción de éstos contrató a un hombre de Nuevo Guerrero como matón a sueldo. La gente de Nuevo Francisco León relata que este pistolero amenazaba a quien denunciara alguna situación irregular con el manejo de créditos y la asignación de tierras. Juan Gómez, por ejemplo, que había sido nombrado por el INI representante de la Unión de Afectados del Volcán Chichonal,¹⁸ detentaba al mismo tiempo un cargo de autoridad ejidal en Nuevo Francisco León y en una asamblea los otros líderes decidieron no otorgarle permiso para salir de comisión de trabajo argumentando que si debía ausentarse tanto, entonces que se nombrara a otro representante. Juan, seguro de que se trataba de envidias y que su sucesor sería incapaz de desempeñarse tan bien como él consideraba que lo había hecho, prefirió dejar el trabajo del INI y continuar con el cargo que le posibilitaba gestionar créditos y de alguna manera, la obtención de ganancias con los aportes para los damnificados que proporcionaban los gobiernos federal y estatal. En una ocasión Juan solicitó al gobierno estatal

¹⁷ F. Báez-Jorge, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, pp. 160.

¹⁸ Durante tres años, su tarea consistió en hacer recorridos por los municipios zoques afectados de manera que las instituciones públicas conocieran las necesidades de los damnificados para la implementación de programas de reconstrucción, y para observar cómo estaba la situación de las propiedades que fueron abandonadas o invadidas.

que se proporcionaran máquinas de escribir y objetos de oficina, así como una marimba, con el argumento de que se requería dotar de todos los objetos e insumos necesarios al nuevo centro de población. Sin embargo, varios testigos narran que cuando llegaron los materiales, Juan los repartió entre sus compadres, la marimba se la dio a su hijo, y el resto de materiales lo vendió. Entonces, otro de los líderes, José López, encabezó un movimiento en su contra acusándolo por corrupción y por manejos oscuros con respecto a los créditos de ganado. Así, tras un fuerte conflicto en la localidad y con el pretexto de que las hectáreas asignadas a cada ejidatario eran insuficientes, Juan organizó a un grupo de familias que quisieran adentrarse en la selva hacia Marqués de Comillas en búsqueda de tierras o de la integración a otros ejidos. Tenían miedo porque se conocían casos de zoques aprehendidos por el ejército guatemalteco que ingresaba a territorio mexicano en busca de los refugiados. Hacia 1984 encontraron dónde establecerse y fundaron en Marqués de Comillas el ejido La Nueva Unión:¹⁹

Decíamos que hay que conseguir un poquito de amplitud de terreno, porque máximamente nosotros vamos a crecer a desarrollar más con nuestros hijos con dos hectáreas ya no vamos a poder comer, por eso ya no quisimos quedar allá.²⁰

Ciertamente el problema de la falta de tierra constituyó un factor para la emigración de este grupo, pero lo que realmente sucedió, según relatan algunos de los que fueron socios de los créditos de ganadería, es que tuvieron dificultades entre sí porque Juan robó el dinero que estaba destinado al pago del banco. Los hombres que apoyaban a Juan decidieron vender

¹⁹ FD CDI 07/261, Repercusiones de la erupción del volcán Chichonal, f. 20, 1983.

²⁰ Entrevista a Alfonso, La Nueva Unión, Ramón González Ponciano, 1990.

su ganado para liquidar los seis años que duraba el crédito y se marcharon de la localidad junto con él. Años más tarde La Nueva Unión tuvo un fuerte problema, en el cual Juan estaba nuevamente involucrado,²¹ y la población se dividió entre los que recibían apoyo del gobierno y los que estaban, quizá aún no de manera tan abierta hasta 1994, en contra de él y en asociación con organizaciones campesinas de la región.²²

XI'NICH²³ Y EL JOVEN LIDERAZGO ZOQUE

En Chichonal todo era regalado para nosotros; nada se compraba. Cuando había visita, si había maíz, le daban su mazorca, su frijol. Ahora no, ya no te llevan nada. La misma gente decía que iba a acabarse todo, que todo se iba a comprar y ahora ya no hay nada, no hay maíz, frijol. Si voy a comer en mi casa tengo que ir a comprarlo. Antes había cafetales, cacao. Ahora ya no se ve la milpa, ya se ve puro potrero. Había mucho que comer, no nos hacía falta, todo era de nosotros. Y eso no lo digo yo, sino que hay gente que nos viene a explicar por qué está la situación ahora así. Los de la organización [Xi'nich'] vienen y nos lo dicen. Todo lo que comemos ya tienen venenos, es transgénico. Estamos enfermos.²⁴

Desde su reubicación, los zoques de Nuevo Francisco León establecieron contactos con los ejidos vecinos choles y tzeltales de Nuevo México, Nuevo Guerrero, Nuevo Petalcingo y Jeru-

²¹ Tiempo después, en 1988, Juan fue expulsado de este nuevo lugar por conflictos locales y solicitó permiso a la asamblea de Nuevo Francisco León para regresar a vivir allí.

²² Entrevista a habitante de La Nueva Unión en Nuevo Francisco León, Marina Alonso, 2007.

²³ *Xi'nich'* significa en chol "hormiga arriera".

²⁴ Entrevista a un habitante de Nuevo Francisco León. Marina Alonso, 2004.

salén, básicamente para adquirir alimentos. Consideraban que no obstante no haber logrado mantener relaciones estrechas con estas localidades, pasaban por las mismas dificultades: un medio natural difícil, la carencia de alimentos y servicios públicos. Por otro lado, la falta de siembras durante varios ciclos agrícolas hizo que padres de familia buscaran trabajo en esas localidades o en poblados más alejados, otros prefirieron permanecer por temor a no ser beneficiados en el momento en que se asignaran las parcelas.²⁵ En efecto, cuando habían conseguido algún empleo a cambio de maíz se ausentaban constantemente de éste porque tenían que estar presentes en Nuevo Francisco León ya que de no hacerlo, podían ser borrados de la lista de damnificados y perder los derechos a la dotación de tierras cuando esto sucediera.

Antes de que se extendieran los papeles de propiedad, una serie de interrogantes asaltaba a los habitantes de Nuevo Francisco León, ¿si se les restituirían las tierras que tenían en posesión en la vieja región? o, ¿si la parcelación en el nuevo asentamiento consideraría a avecindados y ejidatarios con derechos iguales? Ante la incertidumbre sobre la dotación o la recuperación de tierras en el viejo municipio, otro grupo más de zoques se marchó hacia Marqués de Comillas y junto con varias familias de La Nueva Unión fundaron la localidad de San José.

Los conflictos por los linderos de los ejidos no eran nuevos para los zoques: en el viejo municipio de Francisco León, aunque existían comisiones exitosas para la gestión con el gobierno estatal de los deslindes de los terrenos, muchas veces los pleitos también se resolvían a balazos, y los mismos involucrados se abrogaban la decisión sobre el deslinde. Muchos otros conflictos por las tierras fueron acallados por la erupción. Los hombres que peleaban por la tierra lograban cierto prestigio que les permitía convertirse en líderes locales. La gente decía que “eran

²⁵ F. Báez-Jorge, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, pp. 116.

caciques, ¡pero bueno! No eran malos”, pues gracias a ellos, aseguraba, se organizaban los cargos de las mayordomías y había dinero para celebrar la fiesta del pueblo. Pero “aquí en Nuevo Francisco León, las cosas eran distintas”. Aun así, la situación de caos que privaba en la región histórica zoque inmediatamente después de la erupción motivaba de alguna manera a que los habitantes de Nuevo Francisco León afianzaran su permanencia en la Selva. Nadie quería regresar “a los tiempos del Chichonal”.

Por otro lado, ante el temor de que el nombramiento de autoridades en Nuevo Francisco León continuara el mismo patrón que en el viejo municipio en el cual las élites se rotaban el poder,²⁶ los jóvenes zoques que llegaron siendo niños a la selva se movilizaron para adscribirse a partidos políticos de oposición y organizaciones sociales. Tan sólo pensar en la posibilidad de decidir sobre la elección de autoridades para dejar de sufrir el abuso y la violencia motivó a la población a seguir a los nuevos líderes. Además, éstos hablaban el español y sabían leer y escribir porque habían recibido educación primaria durante parte de su niñez y adolescencia en el albergue indigenista de Ocosingo. De manera que a fines de los años ochenta, estos jóvenes, entre ellos, Marcelino, se sintieron con mejores herramientas para luchar en contra de las autoridades locales y en pro de la designación formal de un comisario ejidal:

En 1987 empecé a ver la situación de la gente, sus necesidades. Las autoridades estaban bien amarradas con los ganaderos [...] tomaban trago. Las dos familias de Guerrero que todavía vivían aquí y acudían a ellos para amenazar a los que reclamaban algo. Ellos por dinero podían matar. Entre ellos se escogían como autoridades, no le daban a la gente el derecho de escoger. Cada elección ellos mismos se reelegían. En 1988 me nombra-

²⁶ Testimonio de José López, en Nuevo Francisco León, 2004.

ron como secretario, y era avecindado, no tenía derecho de estar en ejido; pero si tenía derecho a participar en la asamblea.²⁷

En 1988 cuando se creó el Partido de la Revolución Democrática (PRD), dos diputados, entre ellos Jorge Moscoso, invitaron a los jóvenes líderes a adscribirse al partido. Marcelino pensó que la militancia podría ser una vía para mejorar la situación del poblado y enseguida convenció a cientos de padres de familia para ingresar al partido. Posteriormente, conformaron un comité para que diera seguimiento a la solicitud de los títulos de propiedad ante la SRA en Tuxtla Gutiérrez. Ahí se enteraron de que las autoridades pasadas de Nuevo Francisco León no habían dado seguimiento al trámite. Esto los enardeció, entre otras razones, porque durante varios años cada familia había contribuido periódicamente con cinco o diez pesos para pagar los constantes traslados de las autoridades a esas oficinas. Mientras este asunto se resolvía, el guerrerense amenazó de nueva cuenta a un par de familias, fue entonces cuando varios hombres le dieron muerte. Después de este suceso, un grupo de zoques custodió durante días y noches los límites del poblado para vigilar que nadie pudiera ser aprehendido por asesinato.²⁸

Por esos días, había gran actividad en Nuevo Francisco León; haciendo *yustungö*²⁹ unos se dedicaban a la construcción de viviendas mientras otros rellenaban las calles de tierra; algunos más soldaban las varillas del techo de la iglesia produciendo chispas con un destello tal que se alcanzaba a ver desde lejos. Cuando algún foráneo, incluyendo a los elementos de Seguridad Pública Municipal de Palenque, intentaba

²⁷ Entrevista a Marcelino, Marina Alonso, 2005.

²⁸ Unos meses antes el hijo varón de aquel guerrerense muerto había sido asesinado en un pleito callejero; el joven, al igual que su padre, andaba siempre armado y amenazante presionaba a la gente para que cediera sus predios a la pequeña élite ganadera de la localidad. Los colonos guerrerenses y michoacanos se fueron yendo paulatinamente de manera voluntaria.

²⁹ Término zoque para designar el trabajo colectivo.

acercarse a la localidad, los hombres vigilantes le advertían que “ahí sí que eran bravos, y estaban fabricando armas, por eso se veían las chispas [...] si querían comprobarlo... ¡adelante!”. Así, se corrió el rumor en la región de la beligerancia de los zoques y durante cierto tiempo nadie se atrevió a ingresar al pueblo, lo cual les permitió mantener cierta autonomía, y al mismo tiempo, seguir buscando la titulación de las tierras.

Después de cinco meses de trámites con apoyo del PRD, lograron la obtención del primer documento oficial con las medidas del polígono. De esta manera, con la seguridad de estar asentados oficialmente, nombraron a un presidente del comisariado ejidal. Este cargo se convirtió en la máxima autoridad del pueblo, por encima del agente municipal, porque el comisariado cuenta con la legitimidad que le otorga la asamblea.³⁰

En ese momento éramos cien por ciento perredistas. Después todos nos metimos a la organización [Xi'nich']. Toda la gente participó ya con ganas, pero los ganaderos buscaban su propia autoridad. Y se abrió un espacio donde la gente pudiera participar. En 1990 se cambió la autoridad. Ya la gente empezó a sentirse más segura. Ellos (los líderes viejos) se enriquecieron con lo de Conasupo. Y se hizo inventario porque se tuvo que recuperar el fondo. La gente comenzó a reclamar su derecho de por qué los ganaderos eran así.³¹

A finales de 1991 la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas Xi'nich fue reprimida en Palenque en un plantón que mantenía con miembros del Congreso Indepen-

³⁰ El comisariado ejidal tiene sus secretarios, comité de vigilancia y suplentes; además dos comandantes y ocho policías que desempeñaran su cargo únicamente por un año.

³¹ *Ibíd.* Dice Marcelino que: “en 1998 empezó a crearse otro divisionismo, un compañero de lucha, pero le ofrecieron puesto por parte del PT vino y dividió a la gente. Ahora para las elecciones de 2006 se van a volver a unir... creo.”

diente Tzeltal y de la Unión de Campesinos e Indígenas de la Selva de Chiapas (Ucisech).³² En esa ocasión, la policía judicial del estado aprehendió a varios miembros de la organización, entre ellos a cuatro zoques de Nuevo Francisco León que fueron llevados presos a Cerro Hueco y liberados meses después, en 1992, gracias al éxito de la marcha de Xi'nich', conocida como "La marcha por la paz y los derechos humanos de los pueblos indígenas",³³ en la cual participó un comité zoque de Nuevo Francisco León. Esta marcha hacia la ciudad de México tenía como propósitos denunciar la política represora del gobernador Patrocinio González,³⁴ y exigir que fueran las propias comunidades las que eligieran a los servidores públicos de los juzgados municipales, así como los agentes rurales municipales. Se demandaba también contar con intérpretes de

³² "Veredas", *Ojarasca*, núm. 7, abril 1992, pp. 30.

³³ Para marchar hacia a la Ciudad de México en 1992, Xi'nich' invitó a la Ucisech, al Frente Cívico de Amatán, Yomlej (Unidos) de Bachajón, Tsoblej Yu'un Jwocoltic (Asamblea para resolver nuestros problemas) de Palenque y Abu'xu' (hormiga nocturna) de Tila. Con todas ellas, Xi'nich' fundó el 28 de diciembre de 1993 la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas, con cobertura en los municipios del norte de Chiapas: Palenque, Ocosingo, Chilón, Sitalá y Tila. En ese momento coordinaba una decena de comisiones que buscaban solucionar problemas de más de 50 comunidades choles, tzeltales y zoques: J. De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, p. 282.

En la actualidad son reconocidas básicamente tres organizaciones coordinadas por ella: el CDLI, Tsobel Yu' un jWocoltic (Asamblea para resolver nuestros problemas) y la Ucisech.

³⁴ Cuando Patrocinio González asumió el cargo de gobernador de Chiapas a fines de 1988, aplicó la política salinista para suprimir las organizaciones independientes de toda clase, y enrolar a quienes pertenecieran a ellas en instituciones de control oficial: J. Rus y G. A. Collier, "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", pp. 182-183.

Un poco antes de la marcha, Patrocinio González había prometido "aplastarlos como hormigas molestas", fue cuando el CDLI cambió su nombre por Xi'nich' que significa hormiga arriera en chol. De Vos, 2002, p. 282.

las lenguas indígenas en todos los actos que se realizaran ante las agencias del Ministerio Público de Palenque, Catazajá y Ocosingo. Más específicamente se pedía el nombramiento de tres intérpretes del tzeltal, chol y zoque, elegidos por las mismas comunidades, para laborar como asalariados en el Ministerio Público de Palenque.³⁵

Casi al mismo tiempo, entre 1990 y 1995 se dio un movimiento entre las localidades zoques del viejo Francisco León. Los comisariados ejidales de algunas localidades habían reclamado la atención del gobernador Patrocinio González para que se restituyera el municipio.³⁶ Los sacerdotes franciscanos de varias parroquias de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez —Copainalá, Ocotepec y Chapultenango— apoyaron el movimiento zoque y pugnaron por la instalación de su cabecera en San Pedro Maspac. Los curas contradijeron al gobierno estatal que afirmaba que toda la gente había sido reubicada a raíz de la erupción, y que por tanto, no se requería atender a la población zoque. Esta lucha culminó en 1993 con la caminata de dos mil zoques de Copainalá hacia Tuxtla Gutiérrez, marcha que fue manejada por los sacerdotes como una peregrinación. No obstante ese argumento el obispo de la diócesis de Tuxtla les quitó la administración de las parroquias de la zona zoque, y les dijo a los sacerdotes que “al parecer tenían una ideología de corte liberacionista y marxista”. El movimiento no se detuvo porque aquellos campesinos zoques que lo lide-

³⁵ “¿Por qué no podemos elegir a nuestros representantes? ¿Por qué no podemos ocupar la tierra ni caminar por las veredas, ni conseguir un acta de nacimiento, sólo porque somos indígenas? “Veredas”, *Ojarasca*, núm. 8, mayo 1992, pp. 10.

“La marcha por la paz y los derechos humanos de los pueblos indígenas” salió de Palenque el 7 de marzo de 1992 con 300 comuneros tzeltales, choles y zoques.

³⁶ AGECH, Secretaría Particular del Gobierno del estado de Chiapas, caja 11, exp. 8, f. 231, “Petición de la zona volcánica en emergencia, abril y mayo de 1982”.

raban estaban dispuestos a continuar su lucha y se sintieron cobijados por el levantamiento zapatista en 1994 aunque no hubieran tenido contacto directo con los alzados. Incluso, llegaron a pensar, junto con los franciscanos, “que habían tenido la misma idea que lo zapatistas”: exigir al gobierno atención a las necesidades básicas, luchar por la obtención de tierras, y denunciar la corrupción de funcionarios priístas. En esa coyuntura, la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) se afianzó en esa región zoque.³⁷ Asimismo, algunos de esos sacerdotes renunciaron a su investidura en la diócesis de Tuxtla y se incorporaron como activistas políticos a diversas organizaciones sociales y de derechos humanos vinculadas a la misión jesuita de Bachajón.

LA PASTORAL JESUITA

Aquí [en Nuevo Francisco León] primero trabajamos por grupo, hicimos como eran varias colonias, diez. Cada barrio hacía su grupo para sembrar maíz y frijol. Cada colonia conoce su gente y así empezamos a luchar. Pero después hubo muchos problemas aquí porque como la gente provenía de distintas colonias y riberas. Había unos que se portaban mal y hacían problemas con las familias. Por ejemplo, cuando se organizaba la gente a solicitar el crédito, sacaban el crédito del ganado. Sí le dieron [el crédito] pero ya no respetaban a las personas que no tenían ganado. En los cultivos entraba el ganado y acabaron con la siembra. El que tiene ganado es dinero y ocupaban las parcelas. Vimos que la gente hablaba la misma lengua, pero diferentes colonias y no había respeto entre sí. Cada tres meses venían los jesuitas de Bachajón a organizar a la gente, de cómo debe trabajar, a dar cursos. Entonces hizo varios grupos [productivos]

³⁷ Después fue la Organización Campesina Emiliano Zapata (ocez) la que se entronizó en la región histórica zoque.

de pescado, de pollo, de puerco, variado. Ahí se calmó un poco la gente.³⁸

Desde los años ochenta, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas propuso convertirse en un vínculo de unión entre las organizaciones sociales, y hacerse presente en las diferentes luchas de los pueblos, compartiendo con éstos los riesgos que eso implicaba: “el compromiso por el oprimido lleva a correr la suerte del oprimido”.³⁹ Sin embargo, durante los primeros años de la llegada de los zoques a la Selva, la diócesis de San Cristóbal se hallaba más preocupada por los refugiados guatemaltecos que por estos nuevos migrantes. De hecho, no hay una sola referencia a los zoques en los informes y comunicados de la diócesis en esos años.

En 1987, tras fuertes diferencias con respecto a la acción evangelizadora entre los misioneros al interior de la zona pastoral tzeltal, la diócesis de San Cristóbal decidió dividirla en dos: la tzeltal y la ch’ab.⁴⁰ Esta última con campo de acción en Bachajón, la zona de Arena, que incluía el trabajo en Nuevo Francisco León, y Chilón. Con esta nueva organización, la diócesis se propuso fomentar el apego a la tierra, y la creación de un organismo diocesano sobre asuntos agrarios que ofreciera asesoría legal y promoviera la defensa por los derechos humanos.

Así, en los primeros años de 1990 los sacerdotes de Arena llegaron al poblado zoque para conformar equipos de catequistas en cada uno de los barrios para la labor evangelizadora. Después de cierto lapso, los curas buscaron candidatos a

³⁸ Entrevista a Juan López en Nuevo Francisco León. Marina Alonso, 2005.

³⁹ P. Irribarren, *Experiencia: proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Comunidades de San Cristóbal y Ocosingo, 29 de abril de 1985*, p. 45.

⁴⁰ Cuadriello, *El proceso de apropiación de la práctica religiosa en las Cañadas de Chiapas*, p. 97.

diáconos locales que los auxiliaran en su labor. La pastoral jesuita se propuso capacitar a éstos no sólo como agentes de evangelización sino, como “promotores de la liberación y el desarrollo de sus comunidades”. Se trataba de fomentar una mirada crítica de la realidad y privilegiar el trabajo reflexivo e incluyente. De ahí, que en los barrios de Nuevo Francisco León, la misión promoviera una estructura eclesial, los proyectos productivos y el trabajo pastoral.

El trabajo en los barrios, cualquier tipo de problema me buscan. Hacemos celebraciones, vienen los sacerdotes a los diáconos, hacemos los sacramentos. Cuando hay fiestas nos invitan, nos buscan para todo. El pueblo ya se acostumbró con nosotros. Otro [señor] es diácono y otro [más] aún es candidato, es prediácono. Cada uno tenemos tres barrios y uno cuatro.

Allá [en el viejo Francisco León] no había esto. Todos los sacramentos los hacían los sacerdotes. Los catequistas sólo daban preparación a los niños. Aquí hay catequistas en cada barrio. Hay varios: coordinador, el presidente de catequista, y tiene a su vez a sus catequistas cinco, siete o diez. Este cargo [de diácono] es para siempre. Como se aprenden muchas cosas de la vida espiritual y de la vida material, si no hacemos nada aquí en el mundo ahora en esta vida que tenemos, no tenemos esperanza después. Los catequistas se reúnen para la reflexión con la gente. El trabajo es conjunto, con la esposa [participan las mujeres]. Allá [en el viejo municipio] no entienden el trabajo que hacemos, durante la preparación la teología, la antropología.⁴¹

Las personas mayores recuerdan que en el viejo Francisco León no se hablaba de política con los sacerdotes. Uno de los viejos líderes, José López, siendo autoridad, expuso al sacerdote la necesidad de discutir de política con la gente, y éste

⁴¹ Entrevista al diácono 1, en Nuevo Francisco León. Marina Alonso, 2005.

le respondió contundentemente que “para hacer política hay que conocer la Biblia y la Constitución”. De manera que nunca se volvió a tocar el tema.⁴² En cambio, de acuerdo con las familias más cercanas al trabajo de los sacerdotes, lo más importante de la labor de los jesuitas en Nuevo Francisco León había sido el desarrollo de los grupos de reflexión y la asesoría que brindaban cuando se tenían que tomar decisiones con respecto a asuntos de tierras. Lo que importa, dicen, “es defender la tierra y conservar el medio”; esto es, “convivir con la naturaleza sin destruirla.” En los grupos de reflexión, los *tatik* han insistido en que cada religión conlleva su propia ideología y su noción de política, y que en esa medida, si coexisten dos o más religiones, las comunidades se despolitizan y se fraccionan. Empero, dicen que en Nuevo Francisco León las cosas son distintas: los sacerdotes reconocen que hay una identidad católica muy fuerte —que no ha supuesto de ninguna manera la ausencia de conflictos locales por “envidias” que conllevan supuestos actos de brujería— que ha impedido la entrada de otras religiones a fuerza de haber expulsado en única ocasión a unas cuantas familias convertidas. Pero el grueso de la gente se preocupa por mantener unidas a sus familias, por realizar el trabajo comunitario, por llevar a cabo las ceremonias religiosas, y hasta donde sea posible, estar en buenos términos con sus vecinos, no obstante que esta relación conlleve envidias, chismes y pleitos.

La Xi'nich, montada en la organización jesuita de la misión de Bachajón, ha mantenido un estrecho vínculo con los líderes y diáconos de Nuevo Francisco León para el trabajo de catequesis para la preparación y desarrollo de los grupos de reflexión sobre temas políticos, teológicos y bíblicos, y sobre la

⁴² Al trasladarse a la Selva Lacandona en 1982, los zoques dejaron de pertenecer a la diócesis de Tuxtla para formar parte de la de San Cristóbal de Las Casas. Cuando se realizó el Congreso Nacional Indígena de 1974, los zoques no estaban bajo cobertura de la diócesis de San Cristóbal y por tanto, no participaron en él.

situación política del país, los derechos humanos, la importancia de la participación de las mujeres en la toma de decisiones, entre otros temas:

Tenemos mucho trabajo en la organización, por ejemplo, salimos [a otras comunidades a participar en talleres], sobre el cuidado de la agroecología, la cultura. El contenido del programa de lucha va hacia la autosuficiencia productiva. Yo lo animo, voy a los encuentros y allí nos encomiendan rescatar la cultura, cómo cuidar la tierra. Yo siempre salgo así. Me llevan los asesores, también me llevan los sacerdotes. Regreso a la comunidad e informo. De por sí siempre fue así, yo salía a ver y luego informaba a todos.⁴³

Pedro Esteban entró siendo muy joven al servicio religioso. Después de trece años de preparación, logró desempeñarse como uno de los tres diáconos zoques en Nuevo Francisco León, quienes periódicamente reciben cursos por parte de los *tatik* de Arena y del Comité Indígena de Derechos Humanos de Palenque, asociación civil de eclesiales vinculada a Xi'nich'. De hecho, la representación de esta organización en Nuevo Francisco León se estableció como un vínculo de la vida social con la religión católica porque la vida de los zoques, aseguran, se encuentra entretejida "con los sacramentos de la Iglesia". El trabajo con los sacerdotes les ayudó a los zoques a construir un pensamiento reflexivo, que es ahora conducido por los diáconos:

Los *tatik* que son de Arena saben chol y español, pero no hablan el zoque [pero los diáconos sí hablan el zoque]. Cada ocho días salimos a visitar a los barrios, cada sábado. Llevamos la comunión, a hacer la celebración y a resolver problemas y a platicar en qué situación estamos ahorita. Lo que escuchan afuera,

⁴³ *Ibid.*

vienen a platicarlo. Todos los engaños del gobierno. Formamos grupos de reflexión.⁴⁴

1994: EL INICIO DEL CONFLICTO ZOQUE CON LA COMUNIDAD LACANDONA

Casi una década después de que los zoques habitaron y trabajaron las tierras de Nuevo Francisco León, obtuvieron la resolución presidencial del 3 de mayo de 1991⁴⁵ (que respondía a una solicitud fechada el 17 de febrero de 1985), en la cual, se dotaba definitivamente al poblado de “3 373-98-30 hectáreas de tierras de agostadero de buena calidad”.⁴⁶ Dicha superficie fue medida y entregada formalmente por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) el 30 de octubre de 1991 a 266 campesinos de Nuevo Francisco León sujetos de Derecho Agrario.⁴⁷

Sin embargo, la problemática agraria de la Selva Lacandona en esta región del corredor de Santo Domingo se agudizó considerablemente a partir de 1994. Un año después del levantamiento zapatista, las organizaciones campesinas dentro de las cuales militaban los zoques de Nuevo Francisco León exigieron un nuevo reparto agrario. Como respuesta a esta demanda, la SRA inició las investigaciones para la creación de fideicomisos y la agrimensura, y se percató de que las tierras dotadas a esta localidad habían sido otorgadas a la Comunidad Lacandona en 1972 a través del reconocimiento y titu-

⁴⁴ Entrevista al diácono 2. Marina Alonso, 2006.

⁴⁵ “Resolución sobre dotación de tierras, solicitada por vecinos del poblado denominado Nuevo Francisco León, Municipio de Ocosingo, Chis.”: Diario Oficial de la Federación, (Reg. 1234), miércoles 8 de mayo de 1991.

⁴⁶ En la resolución se desglosan los predios que conforman esta dotación de tierras.

⁴⁷ Antes de 1992 cuando se reformó el artículo 27 constitucional, la SRA tenía la facultad de entregar tierras.

lación de bienes comunales. Esto es, de las 3373 hectáreas dotadas, 3237 se encontraban dentro de las tierras de los Bienes Comunales Zona Lacandona.⁴⁸ Para resolver la superposición de tierras, la SRA abrió un periodo de negociaciones. Si bien esta institución atribuye el error a la imprecisión de los sistemas de medición y a una integración de datos insuficiente porque ningún documento especificaba las colindancias o amojonamiento de los bienes comunales; y a que el acceso a la región era difícil para las brigadas topográficas, lo cierto es que no fue ni la única ni la primera vez en la Selva que se otorgaban dos veces las mismas tierras a diferentes beneficiarios. En esa ocasión, ni siquiera la Comunidad Lacandona presentó argumentos o se inconformó contra dicha entrega de tierras porque también desconocía sus límites debido a la imprecisión de su plano definitivo que fue aprobado por la SRA en 1988.⁴⁹ Claro está que varios años después, cuando los topógrafos lograron medir con mayor precisión, la Comunidad Lacandona determinó que le faltaban más de 100 mil hectáreas y exigió su restitución. Así, en 1995 el gobierno del estado creó un fideicomiso para resolver el problema de las hectáreas “invadidas” u otorgadas equivocadamente. Como resultado del proceso de negociación con los grupos demandantes, las dependencias del sector agrario suscribieron 60 acuerdos agrarios con igual número de organizaciones campesinas en toda la Selva Lacandona y 130 convenios con grupos campesinos independientes, asumiéndose diversos compromisos entre las partes, principalmente la adquisición de tierras o bien, la desocupación de éstas.

No obstante, las autoridades ejidales de Nuevo Francisco León advirtieron que nunca renunciarían a sus tierras porque les habían sido otorgadas por el gobierno federal en 1991. La gente en la localidad no comprendía cuál era el problema en

⁴⁸ Secretaría de la Reforma Agraria, 8 de marzo de 1991.

⁴⁹ Archivo SRA, exp. Selva Lacandona.

esta ocasión si en el pasado habían sufrido tantas penurias para asentarse y tan sólo el hecho de tener que negociar algo era ya de por sí injusto. La explicación que los pobladores de Nuevo Francisco León se dieron a sí mismos era que se había tratado de un acto de corrupción de los funcionarios de la SRA en complicidad con el gobierno federal, y aseguraron que de ninguna manera estarían dispuestos a vivir nuevamente la pérdida de sus hogares ni tampoco verse sujetos a liderazgos corruptos en contra de los que habían luchado durante tantos años. Así, recordaron una y otra vez cómo había sido la repartición de solares y parcelas en 1982 cuando se dieron fuertes conflictos entre los líderes por la toma de decisiones con respecto a las nuevas formas de asentamiento y la distribución de predios. Se acordaron también que en ese entonces, las viudas no tuvieron derecho a la tierra porque se argumentaba que las mujeres no la trabajaban. La gente estaba irritada y temerosa y le importaba únicamente su sobrevivencia por encima de todas las cosas.

Con la aparición pública del EZLN, los zoques de Nuevo Francisco León pensaron que sus demandas podrían resolverse. De acuerdo con algunas versiones locales, algunos zoques de Marqués de Comillas habrían sido milicianos zapatistas durante las batallas de los primeros días de enero de 1994. Pero los habitantes de Nuevo Francisco León consideraron, junto con los de las demás comunidades pertenecientes a la Xi'nich⁹ y las uniones, comités y organizaciones vinculadas a ésta, que la lucha armada no era la vía adecuada para resolver los conflictos, porque podría desatar una represión indiscriminada.

Sin embargo, cuando inició el proceso de negociaciones del EZLN con el gobierno federal, la asamblea ejidal de Nuevo Francisco León se declaró abiertamente simpatizante zapatista. Algunas personas aseguran que hubo quienes participaron en el levantamiento armado y que el EZLN les proporcionó armas a un par de familias, quienes poco tiempo después se des-

lindaron del zapatismo, aunque conservaron las armas. Estas familias se trasladaron después a Palenque, y nunca más se supo de ellas en el pueblo. Es muy probable que la presencia de los sacerdotes jesuitas haya influido para que Nuevo Francisco León no se integrara al EZLN, y que ninguno de los jóvenes líderes se radicalizara para convertirse en zapatista. Sin embargo, esta afirmación podría ser un tanto reduccionista si no consideramos la complejidad de la historia zoque desde su llegada a la Selva Lacandona, las contradicciones entre los líderes y las disputas por el poder. Por ejemplo, en la actualidad no todos los miembros de Xi'nich' de Nuevo Francisco León están conformes con quienes los representan. Particularmente, consideran corrupto a uno de los viejos líderes que aún posee cierto prestigio en las organizaciones sociales de la región, pero que al interior de la localidad se ha ganado el descrédito sin que nadie se atreva a enfrentarlo directamente.

Tras el desconocimiento de los acuerdos de San Andrés Larráinzar por parte del gobierno federal, los zoques de Nuevo Francisco León acordaron en asamblea apoyar la decisión zapatista de suspender cualquier tipo de relación con los gobiernos federal, estatal y municipal, y participar en todas las acciones de resistencia civil, así como la demanda por el cumplimiento de dichos acuerdos. A través de Xi'nich' los zoques habían participado como invitados por el EZLN en las mesas de los diálogos de San Andrés, por lo cual se habían comprometido a participar en todas las iniciativas zapatistas por la paz.⁵⁰ De ahí que dentro de las demandas de Nuevo Francisco León, así como de las de todas las comunidades adscritas a Xi'nich', se considere siempre el cumplimiento de dichos acuerdos. Cuarenta familias zoques que decían ser zapatistas eran las más activas en lo que respecta a las acciones de resistencia, sin embargo, poco a poco fueron perdiendo el interés

⁵⁰ J. De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, pp. 280-282.

porque inicialmente habían creído que recibirían un salario siendo militantes del EZLN. Al resto de la población de Nuevo Francisco León no le preocupó si algunos grupos de la localidad eran zapatistas, y en ningún momento se suscitaron problemas internos por esa causa. Sin embargo, muchos padres de familia aseguran que en ese entonces permanecían alertas por si acaso se diera algún conflicto en el poblado. La gente consideraba de mayor trascendencia el hecho de ser miembros de Xi'nich' en la medida en que era la coordinadora de varias organizaciones sociales de gran presencia en la región. A fines de 1996 Xi'nich' detuvo su apoyo a Nuevo Francisco León en lo que respecta a las gestiones directas con los gobiernos estatal y federal por considerar que la asamblea ejidal podía hacerlo sin necesidad de intermediación alguna. Sin embargo, su trabajo organizativo en lo que considera la búsqueda por la autosuficiencia productiva y su asesoría política continuó llevándose a cabo.

En el año 2000, pensando en que un gobierno de oposición podría resolver los problemas y carencias de los habitantes de Nuevo Francisco León, muchas personas participaron activamente en la campaña de Pablo Salazar para la gubernatura del estado de Chiapas, a pesar de que priístas de localidades de la región habían amenazado de muerte a todo aquel que votara por ese candidato. Sin embargo, después de las elecciones, los zoques vieron con indignación que el gobierno instaló la infraestructura para el agua potable únicamente a las comunidades priístas. Por otro lado, cuando dieron inicio las reuniones para la negociación de las tierras pertenecientes a la Comunidad Lacandona, los zoques de Nuevo Francisco León reafirmaron su desconfianza frente al gobierno del estado no obstante que sus solicitudes para la construcción de escuelas bilingües, la reparación de edificios públicos, la instalación de luz eléctrica y otras necesidades fueron atendidas. Poco después, como parte del nuevo plan de resistencia civil propuesto por los zapatistas, los zoques resolvieron no pagar el suministro de energía

eléctrica recién instalada,⁵¹ pero en cambio, decidieron aceptar los apoyos de Procampo, Procede, y cualquier tipo de becas y asistencia para la salud y la producción.

Con el triunfo de Pablo Salazar se reinició el periodo de negociaciones detenido durante varios años para solucionar el conflicto agrario entre la Comunidad Lacandona y Nuevo Francisco León. Así, en colaboración con el gobierno foxista, Salazar puso en marcha el “Programa de Atención Integral a los Bienes Comunes Zona Lacandona y a la Reserva de la Biosfera Montes Azules”.⁵² Entre 1997 y el 2000, el conflicto agrario en Nuevo Francisco León se había mantenido en cierta calma, mientras en otras regiones de la selva se había incrementado. Pero en abril de 2003, 150 comuneros lacandones atacaron a la población El Paraíso ubicada en Nuevo Guerrero.⁵³ Los comuneros quemaron cien hectáreas de bosque y cultivos, y amenazaron con despojar de sus tierras a doce comunidades asentadas en esta zona, entre ellas a Nuevo Francisco León, Nuevo México, Nuevo Petalcingo y 20 de Noviembre.⁵⁴

En el mes de mayo se cumplió el plazo del ultimátum que los lacandones habían impuesto al gobierno estatal para desalojar a las comunidades que consideraba invasoras, y el gobierno dialogó con los comuneros para que no realizaran los desalojos por su propia mano. A cambio de esto, el gobierno

⁵¹ Los zoques han impedido que la Comisión Federal de Electricidad instale líneas de alta potencia para el programa de electrificación. La gente dice que es el inicio del plan gubernamental para la instalación de un sistema de presas hidroeléctricas del Usumacinta que anegará tierras de la Selva Lacandona.

⁵² Durante el 2002, el gobierno del estado señaló que habría reubicación de poblados asentados en la REBIMA. Frente a esta declaración, el EZLN advirtió que daría todo el apoyo a las poblaciones zapatistas para que no fueran desalojadas: *La Jornada*, 30 de diciembre de 2002.

⁵³ Unas semanas antes los comuneros lacandones habían desalojado por la fuerza a los poblados de San Rafael y Nuevo San Isidro ubicadas al sur de la Reserva.

⁵⁴ *La Jornada*, abril 23 de 2003.

estatal les daría apoyos para planes productivos y de desarrollo tales como el Programa de Manejo de la Reserva Lacantún.⁵⁵

A partir de ese momento, la representación especial de la SRA planteó la necesidad de dialogar con las comunidades involucradas para proponer alternativas de solución y para “establecer condiciones de seguridad jurídica en la tenencia de la tierra y en la protección del equilibrio ecológico”.⁵⁶ Sin embargo, al menos en dos reuniones con la SRA, el presidente del comisariado ejidal de Nuevo Francisco León, por acuerdo de la asamblea, rechazó el Programa de Atención Integral a los Bienes Comunales Zona Lacandona y a la Reserva de la Biosfera Montes Azules, “toda vez que el poblado de Nuevo Francisco es un ejido legalmente constituido que cuenta con sus documentos fundamentales que los acreditan como legítimos dueños de sus tierras, razón por la cual consideran que no hace falta dialogar con el grupo operativo de trabajo ni con los bienes comunales de la Zona Lacandona.”⁵⁷ De entrada, tampoco aceptaron los argumentos de la SRA, según lo cual, se trataba de proteger las áreas naturales. De hecho, los zoques aseguraron haber visto a comuneros de Nueva Palestina talando de árboles y quemando tierras para instalar potreros en supuestas áreas protegidas.⁵⁸ En septiembre de ese mismo año, militares y ci-

⁵⁵ A. Marisca, “Pacta gobierno de Chiapas con los lacandonos. Apoyo económico a cambio de tregua con los desalojos” *Foja Coleta*, 8 de mayo de 2003, San Cristóbal de Las Casas.

⁵⁶ SRA, Acta de la reunión sostenida en Nuevo Francisco León, 2003.

En ese mismo año se instrumentó el Proyecto Desarrollo Social Integrado y Sostenible, Chiapas, México (Prodesis) que pretende atender a siete municipios prioritarios de la Selva Lacandona, buscando un ordenamiento territorial y la aplicación de una estrategia conjunta en toda la región, programa que no ha tenido presencia en Nuevo Francisco León.

⁵⁷ Acta de la reunión, 9 de agosto de 2003.

⁵⁸ Se dice que alrededor de 300 hectáreas fueron quemadas.

Según Maderas del Pueblo del Sureste, en mayo y junio de 2000, organizaciones ambientalistas como Worldwildlife Found, junto con la Semarnap, inventaron la presencia de “170 incendios en Montes Azules”, que

viles antizapatistas desmontaron los rótulos de las Juntas de Buen Gobierno que el EZLN había instalado en las entradas de varias comunidades al norte de la selva. La amenaza era también para Nuevo Francisco León, y aunque el letrado estaba en las afueras del poblado y al parecer nadie sabía con certeza si se habían quitado en esa ocasión o en otra, o incluso si acaso se había caído, los zoques consideraron que se trataba de una intimidación por parte de grupos priístas de la región.

Varios funcionarios de esta institución reconocen que la política de reparto agrario durante los sexenios pasados fue contradictoria y estuvo plagada de errores. Pero por otro lado, aseguran que las nuevas invasiones no han ayudado a resolver el conflicto con la Comunidad Lacandona. Hace un par de años, hijos de varios ejidatarios de Nuevo Francisco León tomaron un predio de cien hectáreas frente a la localidad de Nuevo Guerrero y solicitaron su regularización. La asamblea ejidal nunca estuvo de acuerdo con esta invasión y se deslindó de toda responsabilidad frente a la SRA. En marzo de 2005 se reunieron de nueva cuenta la representación especial de la SRA y las autoridades ejidales para tratar entre otros, el asunto de este grupo invasor y para dar respuesta a su solicitud de tierras, en la cual señala que se trata de cinco padres de familia que han vivido alquilando y sembrando en solares alquilados o prestados, y que solicitan ser tomados en cuenta en el programa vigente de reacomodos.⁵⁹ No obstante, la SRA

“estaban destruyendo 10 000 h de selva alta, provocados por las comunidades indígenas invasoras”, a las que se solicitaba “desalojar, por bien de la Nación”: Maderas del Pueblo del Sureste A.C. *¡No al desalojo! El caso de la Reserva Montes Azules en la Selva Lacandona, Chiapas. Un ejemplo del reiterado fracaso de la política “conservacionista” de las áreas naturales en México y de los intereses creados que se esconden detrás de ello. (Apunte cuasi sintético)*, p. 3.

⁵⁹ Archivo del Departamento de Asuntos Agrarios de la Representación Especial de la SRA, Tuxtla Gutiérrez, exp. Selva Lacandona, Nuevo Francisco León.

les exigió la entrega del predio a la Comunidad Lacandona, reconociendo que la asamblea ejidal había sido respetuosa con las instituciones y con la propia Comunidad al no avalar la posesión ilegal del predio, en virtud de que además de ser un acto constitutivo de delito, podría tensar el ambiente en esa zona, y que en consecuencia con lo anterior, no era posible atender favorablemente su solicitud de adquisición de tierras. El asunto quedó sin resolverse.

Según la asamblea ejidal de Nuevo Francisco León, entre 2005 y 2006 (antes de las elecciones federales), la SRA aseguró que no habría reubicaciones de ninguna comunidad. Sin embargo, según los zoques, la institución movió a la comunidad chol Ojo de Agua y pretendía también reubicar a Viejo Manuel Velasco, desconociendo los acuerdos de varias mesas de trabajo con las comunidades en conflicto. Por esta razón, Nuevo Francisco León se retiró nuevamente de las negociaciones. Cuando las brigadas topográficas llegaron a medir los vértices de la Comunidad Lacandona, los zoques movilizaron a 28 comunidades, entre ellas, la comunidad zapatista La Culebra, e impidieron los trabajos y detuvieron a los ingenieros. De acuerdo con funcionarios de la SRA, por lo regular, Nuevo Francisco León es la localidad que establece las condiciones en los procesos de negociación regionales: “es muy crítico, cuestiona todo, reflexiona mucho y por eso tiene tanta influencia con los otros ejidos.”⁶⁰ De hecho, Nuevo Francisco León es el único caso de los 186 que actualmente lleva la SRA, en que la asamblea ejidal no acepta entrar en negociaciones con la Comunidad Lacandona. Este liderazgo regional se relaciona también con el hecho de que Nuevo Francisco León creció mucho en los últimos años en infraestructura: una iglesia con su parque, una clínica, varias escuelas primarias, una telesecundaria y el colegio de bachilleres —donde

⁶⁰ Entrevista con funcionarios de la SRA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Marina Alonso, 2007.

acudían a estudiar choles, tzeltales y mestizos—; además de la importancia regional de la fiesta patronal y el comercio.⁶¹

La propuesta de la SRA es acercar a las dos partes: la Comunidad Lacandona que es legítima dueña de las tierras, y Nuevo Francisco León, que también es propietario legítimo porque tiene resolución presidencial aunque posterior, con el fin de que Nuevo Francisco León acuda a un tribunal y declare que su asentamiento se encuentra en forma irregular, y que por tanto acepta la invalidación del documento presidencial de 1991. Posteriormente, esta localidad esperaría a que la Comunidad Lacandona aceptara la expropiación de la tierra y la indemnización, y finalmente, ambos recibirían la nueva documentación. Según la SRA la Comunidad Lacandona habría dejado de exigir el desalojo y habría aceptado que se le indemnizara con cinco mil pesos por hectárea ocupada por Nuevo Francisco León.⁶² Aunque la SRA asegura que nunca se compraron tierras para dotarles a los zoques, éstos dicen que en la resolución presidencial de 1991 se señala que, salvo las demasías (80-48-30 hs.), las tierras que ocupa Nuevo Francisco León fueron adquiridas por el gobierno del estado de Chiapas por medio de la compra-venta. En este sentido, la asamblea ejidal no comprende por qué tienen que comprarse nuevamente esas tierras. Por otro lado, los zoques tienen miedo a una eventual reubicación porque consideran que están asentados en un buen lugar, mientras que sus paisanos de La Nueva Unión y San José, les han dicho que se encuentran cerca de una “laguna caliente donde está naciendo un volcán.”

En 2006 cuando el EZLN inició La Otra campaña que se llevaría a cabo de enero a junio, la asamblea ejidal de Nue-

⁶¹ Demográficamente también creció. De las 300 familias que quedaban en Nuevo Francisco León a finales de 1980, en la actualidad hay 1 139 hogares indígenas según el II Censo de Población y Vivienda 2005, INEGI.

⁶² El mismo proceso está pendiente en el caso de otras 25 localidades: *Ibid.*

vo Francisco León resolvió no participar en ninguna de las actividades de ésta en calidad de delegados porque habrían de apoyar al candidato presidencial perredista Andrés Manuel López Obrador. Esta decisión los distanció del zapatismo; pero un trágico suceso habría de acercarlos nuevamente. En noviembre de ese mismo año, alrededor de 200 comuneros choles y lacandones de Lacanjá Chansayab, Nueva Palestina y Frontera Corozal atacaron la comunidad Viejo Velasco Suárez, perteneciente al municipio autónomo Vicente Guerrero, a la que consideraron invasora de sus tierras. Esta pequeña localidad constituida por bases de apoyo zapatista y conformada por apenas 40 familias, se encontraba en negociaciones con la SRA para su posible reubicación. Sin embargo, los comuneros se adelantaron al proceso y la agredieron dando muerte a siete personas. El resto de los habitantes resultaron heridos, desaparecidos y encarcelados. La comunidad fue inmediatamente auxiliada por las autoridades de Nuevo Francisco León, quienes después recibieron amenazas por parte de los comuneros. En respuesta, el comisariado ejidal firmó una carta al gobernador Juan Sabines y a varios medios de comunicación para advertir de la grave situación de la región a causa de que los ejidatarios de la Comunidad Lacandona estaban cumpliendo con sus amenazas de desalojo. Por su parte, Xi'nich' también se pronunció subrayando que no obstante que Viejo Velasco fuera una comunidad zapatista, era al final de cuentas una localidad "de sus hermanos también indígenas", y por tanto, la organización exigía el esclarecimiento de los hechos, así como la liberación de un civil que llegó al lugar para asistir a los heridos y que fue aprehendido por Seguridad Pública.

EPÍLOGO

Después de este suceso, la SRA ha mantenido su intención de dialogar con Nuevo Francisco León y la Comunidad Lacan-

dona. Pero el mapa político de la Selva se modifica con asombrosa rapidez. No resulta sorprendente que ante la fortaleza mostrada por los zoques de esta región —con sus irreconciliables conflictos internos— hace apenas unos meses el EZLN haya enviado un comunicado solicitando una audiencia con la asamblea ejidal, a fin de invitar a esta localidad a integrarse como bases de apoyo.⁶³ Si se integran o no, los zoques seguirán sintiéndose apoyados no sólo por el EZLN sino por lo que June Nash ha denominado como el zapatismo en su amplia acepción: las organizaciones no gubernamentales.⁶⁴

Aunque para la generación joven cuyo acceso a la tierra había sido anulado por la reforma salinista al artículo 27 Constitucional, la opción armada podría resultar atractiva,⁶⁵ los jóvenes líderes de Nuevo Francisco León decidieron optar por la resistencia civil pacífica, lo cual no les ha impedido vincularse con organizaciones radicales y particularmente con el EZLN. En todo momento los zoques de la Lacandona han hecho suyas las causas del zapatismo, reconociéndose como sus simpatizantes.

Por otro lado, los zoques consideran que el sufrimiento vivido en el viejo municipio de Francisco León no es comparable a la difícil situación que han experimentado en la selva,

⁶³ Tampoco sabemos aún que implicaciones tenga para la región el movimiento político que se ha dado en Nueva Palestina y que es conocido ya regionalmente. En tanto que estos comuneros no tienen derecho a elegir ni ser electos como comisariados ni como consejo de vigilancia (ese es un derecho sólo de los lacandones), pretenden que esta población, en su mayoría tzeltal, se separe legalmente de la Comunidad Lacandona. Maderas del Pueblo del Sureste A. C., *¡No al desalojo! El caso de la Reserva Montes Azules en la Selva Lacandona, Chis. Un ejemplo del reiterado fracaso de la política "conservacionista" de las áreas naturales en México y de los intereses creados que se esconden detrás de ello. (Apunte cuasi sintético)*, p. 12.

⁶⁴ Nash, *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*.

⁶⁵ Harvey, N. "Rural Reforms and the Question of Autonomy in Chiapas", p. 75.

y aseguran que el deterioro de su calidad de vida⁶⁶ los condicionó para aliarse a las organizaciones campesinas y a diversos grupos. Así, los zoques viven la presencia de los sacerdotes jesuitas y el trabajo de los diáconos, la asistencia de Xi'nich' y de todas las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, como factores que les permiten mantenerse cohesionados y manejarse a través de una amplia red de apoyos exteriores. De hecho, Xi'nich' siempre ha pedido a la asamblea de Nuevo Francisco León su participación en encuentros de organizaciones sociales. Por sólo mencionar algunos de los que los zoques han considerado más importantes —además de la marcha de Xi'nich' a la ciudad de México en 1992—, en noviembre de 1997 Xi'nich' asistió al “Segundo encuentro por la reconciliación y la paz en la región Selva y Frontera”⁶⁷ convocado por la Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria (Coreco).⁶⁸ En esta reunión participaron organizaciones sociales de diversas tendencias políticas, asociaciones religiosas, organizaciones productivas y promotores de salud.⁶⁹ Como parte de las actividades de la

⁶⁶ Por ejemplo, los zoques no migraban hacia Estados Unidos, y a finales de la década de 1990 esta migración se ha incrementado sustancialmente.

⁶⁷ El primer encuentro se realizó en mayo de 1997 en Tuxtla Gutiérrez para las zonas Centro, Los Altos y Frailesca.

⁶⁸ Creada por Alianza Cívica Nacional, Comisión Nacional de Intermediación, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “todos los derechos para todos”.

⁶⁹ Donde participaron entre otras: ARIC Independiente y Democrática, ARIC Unión de Uniones, Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), Centro de Derechos Indígenas (Cediac), Centro de Investigación y Apoyo a la Mujer (CIAM), Comité de Defensa de Liberación Indígena (CDLI), Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, Confederación Nacional Campesina (CNC), Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), Pueblo Creyente Tzeltal Altos y Tzeltal Bajos, Unión de Ejidos de la Selva.

En esa reunión algunos miembros de Xi'nich' propugnaron por el respeto por las formas de organización locales, el respeto por la autoridad de los ancianos y la salida del ejército de la región. Asimismo, denunciaron “el

resistencia civil pacífica alrededor del Jubileo 2000, la organización Xi'nich' y la Sociedad Civil Las Abejas⁷⁰ peregrinaron a la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México. Durante el trayecto denunciaron la militarización de la selva y la presión por parte de “los grupos paramilitares en comunidades choles, tzeltales, tzotziles, tojolabales y zoques de la selva, Los Altos y el norte de Chiapas”.⁷¹ Representantes de Nuevo Francisco León participaron en el Segundo Encuentro Chiapaneco Frente al Neoliberalismo. Fortaleciendo Resistencias y Buscando Alternativas, realizado en el 2002 en Nuevo Huixtán.⁷² Y en el 2005, Nuevo Francisco León fue sede del Segundo Encuentro de Comunidades de la Reserva de la Biosfera, al cual acudieron 350 personas de 50 comunidades y organizaciones no gubernamentales. Como ha sido habitual en estas reuniones, los participantes se manifestaron a favor del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, y se pronunciaron en contra de los programas de reubicación y en defensa de los territorios y recursos naturales de las localidades de la Selva Lacandona. Los habitantes de Nuevo Francisco León aseguran que esta reunión les ayudó a fortalecer las redes de apoyo exteriores para enfrentar cualquier dificultad que se llegara a presentar con los comuneros de la Comunidad Lacandona.

divisionismo entre las comunidades” fomentado por el gobierno: Coreco, *Encuentro por la Reconciliación y la Paz Región Selva y Frontera*, pp. 120-122.

⁷⁰ Xi'nich se mantuvo en contacto con Las Abejas de Acteal a través de Enlace Civil.

⁷¹ También reiteraron “la urgencia de que se reconozcan sus derechos colectivos como pueblos, y darle cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés, tal como fueron establecidos en la propuesta elaborada por la Comisión por la Concordia y Pacificación, presentada el 29 de noviembre de 1996: R. Vera ‘Nueva Marcha de Xi'nich’”, *Ojarasca*, núm. 44, diciembre 2000.

⁷² En el encuentro participaron 700 personas de 30 municipios de Chiapas y pertenecientes a más de 100 organizaciones campesinas, indígenas y sociales.

EN LOS MÁRGENES DEL ZAPATISMO: VERACRUZ Y SALTILLO, DOS POBLADOS TOJOLABALES (LAS MARGARITAS)

JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA

EN LOS MÁRGENES

La zona tojolabal abarca las planicies y montañas que están en los alrededores de la ciudad de Comitán y de las cabeceras municipales de Altamirano y Las Margaritas, en el sur de Chiapas, cerca de la frontera con Guatemala. Todavía en las primeras décadas del siglo xx, estas tierras estaban repartidas entre diversas *fincas*, que es como se conoce a las grandes y medianas propiedades rurales privadas en Chiapas. Los propietarios eran ladinos, es decir, no indígenas, originarios de la misma región, mientras que los indígenas tojolabales, hablantes de una variante del maya, habitaban en esas propiedades como peones de diversas categorías.¹ Allí, la reforma agraria del siglo xx tuvo como resultado la creación de nuevos poblados indígenas a partir de la conformación de ejidos. Después

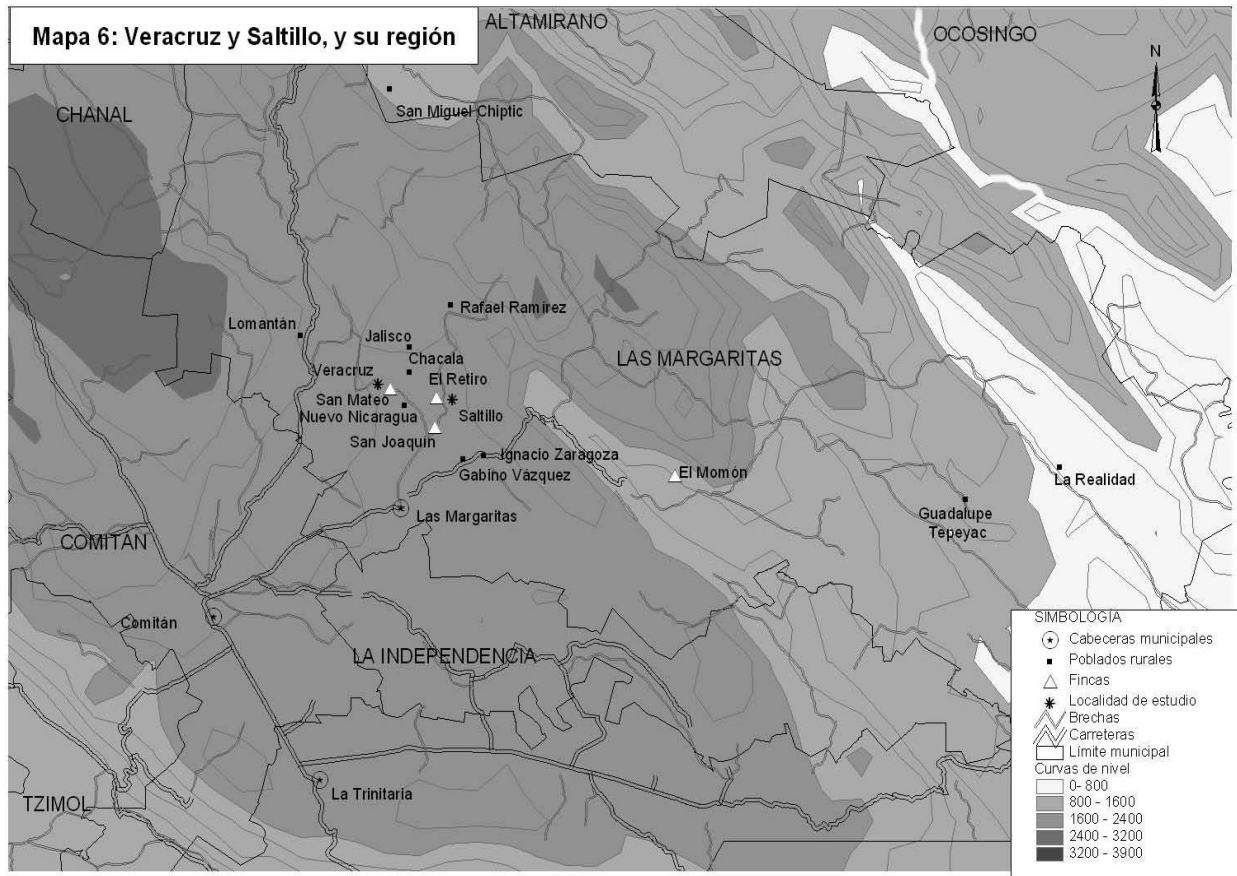
¹ Sobre la historia de las fincas en la región se puede consultar: M. Humberto Ruz, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos xviii y xix)*; A. Gómez y M. Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonio*; y G. van der Haar, *Gaining Ground Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*.

de un período intenso de reparto agrario, entre los años treinta y cincuenta, algunos campesinos sin tierras, aquellos que seguían viviendo como peones de finca o los hijos de los nuevos ejidatarios, fueron participando en la colonización paulatina de los terrenos nacionales ubicados hacia el oriente. Se trata de un bosque tropical bañado por aguas que descienden por varias cañadas hacia el río Usumacinta, que marca la frontera con Guatemala, en la llamada Selva Lacandona. En esas cañadas aparecieron nuevos poblados a partir de los años sesenta, fundados por pobladores de distintos orígenes: tojolabales inmigrados de los ejidos de los valles y las montañas, indígenas tzotziles, tzeltales y choles de otras zonas de las montañas mayas del centro y norte del estado, población no indígena de Chiapas y de otros estados del país y guatemaltecos, llegados como refugiados por la guerra en su país, en los años setenta y ochenta. En las poblaciones de esta tierra de colonización reciente es donde la presencia del EZLN tuvo mayor impacto, en especial en torno a poblados como Guadalupe Tepeyac y La Realidad.² En cambio, en la zona de asentamiento original de los tojolabales, en los valles altos y las montañas de Las Margaritas y Altamirano, la participación en la historia del levantamiento fue en general más indirecta y diversa, aunque hay algunas excepciones.

Ese es el caso, por ejemplo, de San Miguel Chiptik y del ejido Morelia, ubicados cerca de la cabecera municipal de Altamirano, cuyos habitantes han participado en distintos momentos y de diversas formas en el zapatismo (desde el levantamiento armado, hasta la formación de municipios autó-

² Acerca de los tojolabales en esta región se puede leer: L. Stephen, *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*; también M. A. Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* y “Los conflictos internos del zapatismo en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1994-2003)”.

Mapa 6: Veracruz y Saltillo, y su región



nomos y de los caracoles). Estos poblados están ubicados en la entrada de una de las Cañadas donde también hay varios poblados pequeños con poblaciones que participan como bases de apoyo zapatista y como miembros del municipio autónomo 17 de Noviembre, con cabecera en el ejido Morelia.³ Sin embargo, en la amplia región que abarca los ejidos tojolabales originales hay muchas otras experiencias de vinculación o distancia frente al movimiento zapatista, experiencias ubicadas más bien en los márgenes de la influencia de este movimiento. En algunos de estos poblados la participación política más consistente y de más largo plazo se dio en organizaciones, partidos e iglesias que no mantuvieron un vínculo orgánico permanente con el EZLN, como es el caso de la Unión de ejidos Lucha Campesina⁴ y de la Unión de ejidos Pueblos Tojolabales,⁵ que como otras organizaciones se afiliaron en distintos momentos a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinas (CIOAC).⁶ Estas organizaciones se formaron con

³ Sobre estas poblaciones consúltese G. van der Haar, *Gaining Ground Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*.

⁴ La Unión de ejidos Lucha Campesina se formó en agosto de 1978; surgió bajo la influencia de los militantes de un movimiento llamado Unión del Pueblo (de inspiración maoísta-leninista) quienes también fundaron la Unión de ejidos Quiptic Ta Lacubtesel, entre 1974 y 1975, en la zona de Ocosingo, al norte de Las Margaritas y Altamirano. Véase: M. del C. Legorreta, *Religión política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, pp. 69-79.

⁵ Esta Unión se desprendió de la UE Lucha Campesina en 1985 para quedarse afiliada a la CIOAC.

⁶ La CIOAC nació como organización cercana al partido comunista en 1963. Como Confederación Campesina Independiente (CCI) buscaba ser una alternativa frente a la Confederación Nacional Campesina, afiliada al PRI. En 1975 una fracción de esta organización se desprendió para convertirse en la CIOAC y en 1976 comenzó a trabajar en Chiapas, en la región norte, extendiendo su influencia hacia el área tojolabal a principios de los años ochenta. Más tarde se volvería una de las centrales campesinas de más influencia en los valles de Las Margaritas, hasta el inicio del siglo XXI. Sobre

habitantes de distintas poblaciones de la región desde los años setenta y ochenta, respectivamente.

No es que no hubiera contacto o conocimiento del movimiento que se estaba produciendo en la selva, pues varias poblaciones pertenecientes a algunas organizaciones regionales estaban informadas de la presencia del EZLN en la selva y participaron de algunos de los intentos de crear una organización más amplia en torno al zapatismo (como lo hicieron algunas de las uniones afiliadas a la CIOAC en esta zona de Las Margaritas); además, algunos vecinos de los valles de Las Margaritas, de manera individual, llegaron a involucrarse en el movimiento, como activos milicianos o insurgentes. Tampoco se trata de que estas poblaciones no hayan vivido importantes cambios a raíz del levantamiento del 1 de enero de 1994; por el contrario, muchas cosas pasaron a partir de entonces. Sin embargo, la mayor parte de estas poblaciones no se involucró directamente en el movimiento; más bien, sus habitantes desarrollaron una simpatía estratégica a través de las organizaciones ya establecidas. Se trata, en resumen, de poblaciones tojolabales ubicadas en múltiples formas en los márgenes del zapatismo.

Entre estas poblaciones hay dos ejidos en los valles de Las Margaritas que tuvieron una historia de cambios muy importantes que corrió paralela a la historia del zapatismo; sin embargo, su vínculo con esa historia es indirecto.⁷ Las diversas historias de transformación social tienen que ver con la variada presencia de instituciones gubernamentales y de organizaciones sociales, políticas y religiosas que promo-

esta organización véase N. Harvey, *The Chiapas Rebellion, The Struggle for Land and Democracy*.

⁷ El trabajo de investigación que he venido realizando (en distintos momentos que iniciaron con una peregrinación a la cabecera municipal de Las Margaritas en 1991) se desarrolló fundamentalmente en poblaciones tojolabales de la región de los valles, es decir, en poblaciones ubicadas en los márgenes de la influencia del zapatismo.

vieron diferentes formas de cambio en este mundo rural en las últimas décadas del siglo pasado; también tienen que ver con la apropiación diversificada que hizo la población local de esas diversas organizaciones. Los cambios producidos se expresaron de formas muy diversas, como en la entrada de servicios de educación y salud, la construcción de caminos y la introducción de transportes motorizados, la formación de una generación de maestros bilingües con salarios regulares y sindicatos, o la modificación de las formas de producción agrícola y de la ganadería con la entrada de nuevos agroquímicos, forrajes y razas de animales. Entre esos cambios está también la aparición de formas novedosas de movilización y de participación política, como las tomas de tierras, la formación de colectivos para la gestión de recursos como camiones, camionetas, molinos de nixtamal, templos religiosos, dinero y trabajo común, así como las manifestaciones masivas (marchas y mítines), la participación electoral y la lucha armada. En esta historia amplia de transformaciones, el zapatismo era sólo una de las tantas opciones de organización y participación política que se presentaban a esta población de los valles.

DÉCADAS ANTES DE LA REBELIÓN

Los ejidos llamados Veracruz y Saltillo, localizados apenas a una decena de kilómetros al norte de la cabecera municipal, en los valles de Las Margaritas, vivieron muchos cambios a lo largo del siglo xx, en particular en las últimas tres décadas. Actualmente los poblados están habitados por no más de 1 200 personas cada uno, como la mayoría de los ejidos de la región caracterizada por una dispersión de los habitantes en pequeños núcleos de población. Las únicas excepciones son la cabecera municipal, Las Margaritas, con más de 17 mil habitantes, y un poblado tojolabal que tiene más de dos millares de

personas.⁸ Como la mayoría de los ejidos de los valles, éstos fueron formados por la reforma agraria, con las tierras y los peones de dos fincas contiguas: San Mateo y El Retiro, respectivamente. Estas fincas, además, eran vecinas de la finca San Joaquín, propiedad del general del ejército y exgobernador de Chiapas, Absalón Castellanos Domínguez, misma que fue ocupada por los zapatistas durante el levantamiento de 1994 sólo para capturar al general que pasaba allí los días de la fiesta de año nuevo. Igualmente, como las poblaciones vecinas se trata de agricultores que por mucho tiempo se han dedicado, principalmente, a la producción de milpa para el consumo. Durante mucho tiempo esa actividad ha sido la base de su sustento y de su vida social.

Desde su origen, estas poblaciones han estado compuestas básicamente por agricultores de milpa de temporal. Había algunas tierras de riego, en particular en el ejido Veracruz, pero representaban sólo una pequeña parte de las tierras disponibles. Así que para el cultivo de los alimentos básicos existía una dependencia muy grande de los ciclos de la lluvia. Por ello, el mundo agrario prevaleciente hacia los años sesenta implicaba una vida ceremonial que giraba en torno a la procuración de la fertilidad y la salud, las cuales se buscaban por medio de rituales de entrega de ofrendas a los santos y a otras entidades ubicadas en cuevas, manantiales y cerros. Algunas ceremonias están todavía enlazadas directamente al ciclo de lluvias, como las romerías o peregrinaciones a distintos templos ubicados en poblaciones grandes en los alrededores del área tojolabal y se llevan a cabo entre enero y junio, el tiempo de la preparación de la tierra antes de las lluvias. Estas ceremonias implican la participación de todos los ejidos de la re-

⁸ Según el conteo de 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, de 398 localidades sólo dos poblaciones tienen más de dos mil habitantes, la cabecera municipal, con 17 267 habitantes, y el ejido Plan de Ayala, con 2 626.

gión, encabezados por los *rezadores* que por mucho tiempo han sido habitantes de un poblado no indígena ubicado al suroeste de la zona tojolabal, un antiguo pueblo tzeltal llamado La Trinitaria. El rezador actual sigue dirigiendo los rezos en una variante del tzeltal que ya nadie habla en la región; él mismo no habla la lengua. También ha habido otras fiestas, en honor a los santos patronos y a otras imágenes religiosas resguardadas en los templos de cada poblado. Para ello se asignan cargos entre los habitantes de los ejidos, que cuidan y limpian los templos. En todas las casas se tenían también altares familiares con santos en imágenes y de bulto, a las que se celebraba con regularidad y frente a quienes se hacían los acuerdos de matrimonio de los hijos e hijas. Asimismo realizan, con más frecuencia antes que ahora, rezos y curaciones para las personas enfermas. Estos rituales podían celebrarse ya sea en el ámbito familiar y a petición de los interesados o durante las grandes romerías, en los lugares de culto. Las unidades familiares, formadas en torno a la parcela de producción de milpa, han estado organizadas como núcleos de colaboración en el trabajo y en la distribución de la producción y los gastos. Uno de los gastos que estaba más allá de la alimentación diaria, pero que resultaba importante pues estaba ligado a las actividades rituales, era el que se hacía para comprar alcohol de caña o *trabo* (del español *trago*) que era consumido durante todas las ceremonias religiosas, desde las curaciones personales hasta las grandes romerías, y que por mucho tiempo fue producido en la región.⁹

⁹ Para una descripción más detallada de estos aspectos de la vida social y ceremonial de los pueblos tojolabales, consúltese C. Basauri, *Tojolabales, mayas y tzeltales. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*; J. L. Escalona, "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo", "Pluralismo y mediaciones: imaginario sociopolítico en Chiapas" y *Contemporary Politics in Rural Chiapas. An Ethnographic Approach to Power*; A. Gómez, "Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones Tojolabales", "El luminal o espacio terrestre y sus

Así, para los años sesenta la vida de estas poblaciones de agricultores giraba en torno a la relación entre la producción de alimentos, la organización de la unidad doméstica y la participación en el ciclo ceremonial. Toda esta vida ceremonial ha implicado gastos para todos los campesinos del área, que estaban comprometidos a participar en ella como parte de su membresía en la comunidad y debían dedicar parte de sus esfuerzos, tiempo y dinero a ella. Debido a que muchos de los habitantes siguen siendo agricultores, mucha población de la zona continúa con estas actividades rituales en el presente, pero ya no todos lo hacen, como resultado de muchos cambios en la agricultura, en las actividades que generan los ingresos de las familias y en la organización política y religiosa. A pesar de que muchas de estas características de la vida económica, social y ceremonial de la población tojolabal continúan hasta el presente, desde los años sesenta se iniciaron algunos cambios significativos. Un cambio importante se produjo con la escolarización y el surgimiento de jóvenes con ingresos regulares.

La lectoescritura y la escolarización apenas empezaron a ser significativas para la mayoría de los habitantes de esta región en las décadas siguientes al reparto agrario, en especial en los años sesenta. Aunque los cambios en la región se habían iniciado ya con el reparto agrario, los servicios públicos de educación y la salud apenas empezaban a tener presencia en la zona. Según el reporte de un religioso marista que vivió en la región tojolabal, para 1970 había sólo 31 maestros del sistema federal y 30 del sistema estatal para atender a todas las comunidades del municipio de Las Margaritas, y la mitad de ellos

moradores según los Tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, “El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta” y *El Ch`ak ab`al. Del baldío a la actualidad*; A. Gómez y M. Pinto, “Och Nichim a la Santísima Trinidad”; A. Gómez, M. H. Ruz y M. R. Palazón (editores), *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*; y M. H. Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*.

estaban en la cabecera municipal. En ese momento, este religioso hablaba de 117 poblaciones tojolabales y 27 fincas con población tojolabal, la mayoría en este municipio, aunque una parte estaban en el municipio contiguo, llamado Altamirano.¹⁰ Junto a la escolarización aparecieron o incrementaron su presencia algunas organizaciones campesinas, instituciones gubernamentales e iglesias en la región.

Poco antes de la formación de uniones de ejidos y de organizaciones campesinas,¹¹ así como de la llegada de institucio-

¹⁰ C. Martínez Lavín, *Los tojolabales: una tentativa de aproximación sociológica*.

¹¹ La mayoría de las poblaciones tojolabales se integraron a organizaciones llamadas Uniones de Ejidos, un tipo de asociación promovido por el gobierno federal durante los años setenta para el otorgamiento de créditos a la producción. En la zona tojolabal de la montaña se formó la Unión de Ejidos Lucha Campesina, que apareció formalmente en 1978. Más adelante se desprendió de ella una fracción para formar la UE Pueblos Tojolabales en 1985. Poblaciones de la selva oriental, de más reciente formación, se unieron a la UE de la selva en 1985: M. del C. Legorreta, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*. Todas estas Uniones de Ejidos estaban unidas en los ochenta dentro de la Unión de Uniones, la cual se convirtió en la base de una amplia organización regional. Sin embargo, la Unión de Uniones se dividió más tarde: una fracción se vincularía a la guerrilla zapatista en la selva y otra permanecería como asociación no armada; la UE Lucha Campesina se vinculó por un tiempo al PRI, hasta las elecciones del año 2001; a su vez, otras organizaciones, como la unión de ejidos Yajk'achil B'ej (Nuevo Camino, en tojolabal) se afiliaron a la CIOAC y apoyaron en las elecciones al PSUM y, después de 1988, al PRD. Para más detalles de estas organizaciones, véase: *Ibid.*; C. Tello, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, el de G. van der Haar, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, los trabajos de S. Mattiace, *Peasant and Indian: Political Identity and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico. 1970-1996*, "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", "Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México", y el trabajo de M. A. Estrada, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* y su trabajo en esta misma publicación.

nes como el Instituto Nacional Indigenista,¹² la diócesis de la Iglesia católica creó un centro de capacitación para indígenas en la ciudad de Comitán, ubicada a poco menos de 50 kilómetros de Las Margaritas, al poniente. Antes de la reforma agraria, en esta ciudad estaban las casas y tiendas de las familias de propietarios de las fincas de la región. Era el centro administrativo y político, además de ser el mercado más grande, al que se llevaban los productos agrícolas tanto de las fincas como, en su momento, de los ejidos. Después, fue también la cabecera de distintos proyectos de cambio dirigido, impulsados por la Iglesia católica y por instituciones públicas como el Hospital Regional de la Secretaría de Salud.¹³

En 1968 se iniciaron los trabajos de capacitación para indígenas en el centro creado por la Iglesia, llamado La Kastalya, en unas instalaciones ubicadas en un barrio periférico de la ciudad llamado Yalchivol, que en ese entonces era como un pueblo separado del asentamiento urbano. De acuerdo con un sacerdote que trabajó allí desde los primeros años, el lugar con las instalaciones, un centro de recreo con pozas para nadar, baños de

¹² En 1951, el INI instaló un Centro Coordinador en San Cristóbal de Las Casas para atender la región de Los Altos de Chiapas; sin embargo, la región tojolabal no fue atendida más que de manera marginal por este centro. Fue hasta 1976 que se instaló un centro del INI en Las Margaritas: G. van der Haar, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*.

¹³ “En 1982, el hospital de Comitán era una instancia de segundo nivel dentro de la estructura de la Secretaría de Salud (ssa); contaba con las cuatro especialidades básicas de atención: ginecoobstetricia, pediatría, medicina interna y cirugía. Tenía solamente 27 enfermeras y entre 15 y 20 médicos, incluyendo a los pasantes de medicina en servicio social. Este hospital desarrollaba un programa de atención denominado Plan de la Selva, dirigido a los campesinos de las zonas a donde llegaron los refugiados. Así, cuando los campesinos mexicanos se percataron de las necesidades de los guatemaltecos, solicitaron apoyo al hospital a través de su programa médico comunitario”: G. Freyermuth y N. Godfrey, *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*.

vapor y salón para juegos de mesa, fueron donados al obispo de la diócesis de San Cristóbal (Samuel Ruiz, quien había iniciado su periodo como obispo en 1960) por un boticario de la ciudad de Comitán, quien también permitió a un grupo de religiosas la instalación de un hogar para niños abandonados en una casa del centro de la ciudad. Desde 1962 habían llegado también los maristas a Chiapas para trabajar en la región tojolabal. Al principio lo hicieron desde la cabecera del obispado, San Cristóbal de Las Casas, a poco menos de cien kilómetros de la región; sin embargo, en 1977 instalaron otro centro de capacitación para indígenas en Comitán, llamado Misión Guadalupe.¹⁴ Este centro se estableció en el barrio de las Siete Esquinas, ubicado en las cercanías de las carreteras hacia Altamirano y Las Margaritas. Además, algunos jóvenes asistieron a las escuelas-albergue que el INI había instalado desde una década atrás en Los Altos de Chiapas. Se puede decir, entonces, que a fines de los sesenta y en los setenta se había iniciado un trabajo de formación para indígenas en una región rural en donde había pocas e incompletas escuelas primarias, sus efectos se empezarían a sentir en los siguientes años.

Como parte de este proceso, varios jóvenes indígenas de distintos ejidos tojolabales, como Veracruz y Saltillo, fueron llevados hasta San Cristóbal y, a partir de 1968, a Comitán, para recibir cursos de interpretación de la Biblia junto con capacitación en salud, cocina, hortalizas, confección de ropa, entre otros oficios. La enseñanza de la Biblia (para lo cual se hizo una traducción del Nuevo Testamento al tojolabal) y la capacitación daban a los jóvenes conocimientos y prácticas nuevas, mismas que ellos debían llevar a sus comunidades. Según Martínez Lavín¹⁵ para 1974 ya se habían formado a cerca

¹⁴ M. A. Estrada, "Construyendo el Reino de Dios en la tierra: Pastoral y catequesis en las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)".

¹⁵ C. Martínez Lavín, *Los tojolabales: una tentativa de aproximación sociológica*.

de 150 catequistas de 20 comunidades tojolabales, cantidad significativa considerando que, como él mismo anota, había poco más de 60 maestros de escuela en Las Margaritas en esos mismos años. Los impactos de este trabajo fueron múltiples.

Cambios aparentemente menores, como el uso de muebles para trastos de la cocina, de fogones altos, o de camas para dormir, fueron introducidos como resultado del trabajo del centro de formación de indígenas y tuvieron un impacto importante en las condiciones de vida de esta población. Otro resultado importante fue la capacitación en lectoescritura, que acercaba a esta población casi analfabeta al uso de un nuevo instrumento de comunicación y aprendizaje. Los pequeños cambios que generaba el trabajo de estos centros resultaban ser muy importantes para la vida de las personas, en especial para la salud y la educación. Incluso, en otros lugares los cambios fueron más significativos. Por ejemplo, por la influencia de la Misión Guadalupe, algunos pueblos empezaron a experimentar con prácticas de colectivización de la tierra y la producción, como pasó a principios de los ochenta en Guadalupe, Tepeyac, un ejido de producción de café (que en ese momento tenía un precio alto en el mercado) ubicado en la selva. Allí, un joven del ejido Veracruz vio cómo los nuevos católicos jóvenes impulsaban la colectivización como una forma de interpretar la Biblia.¹⁶ Estos cambios se extendieron cuando otras instituciones y organizaciones empezaron a tener presencia en la región, incorporando a veces a las mismas personas con quienes la Iglesia había empezado a trabajar en el área rural.

¹⁶ Este joven de entonces, ahora dirigente de una iglesia no católica en su pueblo, dice haber conocido en ese lugar a uno de los que llegarían después a ser comandantes del EZLN, quien en ese momento estaba trabajando en proyectos de colectivización inspirados en una interpretación de la Biblia muy particular (a la que cuestionaba el evangélico con quien conversé). Argumentaba que el pasaje que habla del mandato que Jesús dio a un rico de repartir sus bienes y seguirlo no se refería a la riqueza material sino a la palabra, a la predicación del evangelio.

En los años setenta, la instalación de las oficinas del INI en Las Margaritas y la ampliación del programa de promotores bilingües que ya se venía impulsando en otras regiones indígenas del país (desde los años sesenta) brindaron alternativas a los jóvenes de las localidades tojolabales para estudiar y conseguir un empleo de educador en los propios pueblos de la región, obteniendo además algo nuevo para esta población de agricultores de milpa: un ingreso regular. Como ya se mencionó, desde los años sesenta en los ejidos de los valles como Veracruz y Saltillo había escuelas oficiales de formación básica, pero no abarcaban la primaria completa, por lo que muchos jóvenes debían trasladarse a la cabecera municipal o a otras ciudades para terminar su educación primaria formal. Sin embargo, para los años ochenta las escuelas abarcarían ya el ciclo completo de primaria y, en Saltillo, el servicio se ampliaría hasta la educación secundaria con la instalación de una telesecundaria y de un albergue para niños de otras comunidades, auspiciado por el INI. Paralelamente al crecimiento de los servicios de educación se produjeron otros cambios en estas poblaciones.

Las escuelas empezaron a crecer hasta convertirse en escuelas completas en los propios ejidos pequeños de la región, mientras que un grupo de maestros bilingües surgió de entre los primeros jóvenes *promotores*. Además, con su experiencia de trabajo en diversos pueblos y su conocimiento de la jerarquía burocrática y de la organización sindical del magisterio, los promotores de educación se vincularon a diversos esfuerzos de organización y movilización que se desarrollaron en toda el área desde los años setenta y en las décadas siguientes. Se trataba de organizaciones de distinta índole, desde centrales campesinas vinculadas con el partido entonces mayoritario (el Partido Revolucionario Institucional) y con la burocracia gubernamental, hasta uniones opuestas al gobierno, mismas que promovían acciones de presión como marchas y tomas de tierras, así como el voto a favor de partidos de oposición en el

espectro electoral de los ochenta (el Partido Socialista de los Trabajadores, PST, y el Partido Socialista Unificado de México, PSUM). Por ejemplo, un joven del ejido Veracruz, Luis Hernández, promotor de educación convertido en maestro bilingüe, se vinculó rápidamente a la naciente organización de la CIOAC que impulsó una toma de tierras de la finca San Mateo, vecina de su ejido natal; paralelamente inició una carrera política que lo llevaría a ser dirigente regional de la organización y diputado del congreso estatal en 2001.

Al mismo tiempo, varias iglesias cristianas no católicas empezaron a crecer en número de adeptos en varias poblaciones, promoviendo también cambios en la vida cotidiana, en la salud y la educación y en los vínculos de las poblaciones entre sí. Veracruz y Saltillo participaban en esta conversión a nuevas Iglesias, en particular a la iglesia Adventista del Séptimo Día y a la Iglesia Presbiteriana Nacional, dos de las de mayor presencia en toda la región tojolabal. Al igual que la iglesia católica, estas instituciones promovían la lectura de la Biblia junto con la celebración religiosa regular y el encuentro de los feligreses y pastores de distintas poblaciones de la región, además de impulsar cambios pequeños en la conducta cotidiana de las personas que tendrían repercusiones muy importantes en la vida de estas poblaciones, por ejemplo, el rechazo del consumo de alcohol (que ha sido un elemento de consumo ritual y de las ofrendas en las celebraciones tradicionales referidas antes). La conversión además implicó una confrontación entre los vecinos de los ejidos, pues algunos promovieron la unidad religiosa en torno a una nueva fusión entre la tradición ceremonial y el catolicismo impulsado en ese momento por la diócesis, mientras que otros buscaron alejarse de esa vida ceremonial creando otras iglesias.

Así que, en esta región de los valles de Las Margaritas, las instituciones religiosas, las gubernamentales y algunas organizaciones habían ya emprendido un trabajo de organización y de cambio entre la población rural, antes de que empezara a

tener presencia el EZLN en Chiapas, trabajo que continúa hasta el presente.

EL EJIDO VERACRUZ

Veracruz es una población relativamente pequeña, como la mayoría de los asentamientos de este municipio (pues, como ya se señaló, un alto porcentaje de localidades tiene menos de dos mil habitantes). Su mayor crecimiento se registró en las últimas décadas del siglo xx.¹⁷ Como parte de ese crecimiento demográfico varios hijos de ejidatarios fueron quedando sin la posibilidad de tener acceso a tierras propias para cultivo y para construir casa habitación. Entre otras circunstancias, esa fue una de las que contribuyeron para que una nueva generación de campesinos en los ochenta participara en organizaciones campesinas amplias y en acciones colectivas estratégicas, como la ocupación de algunas de las tierras restantes de las fincas existentes en la zona. Tal fue el caso de la finca San Mateo, de donde habían salido las tierras y los peones para crear el ejido Veracruz.

Después del reparto agrario de los años treinta, la tierra había sido fragmentada entre los hijos del dueño original para evitar la expropiación; por ello, las tierras alrededor de la finca; las más fértiles que se encuentran cerca del río y de los canales de irrigación construidos años antes, habían quedado en manos de la viuda del dueño, quien falleció poco después del proceso de dotación del ejido. Además, otras dos fracciones de pastizales y de montaña se habían mantenido como propiedades aparte. Las tierras ejidales quedaron en medio de la finca

¹⁷ En el censo de 1940 se registraban 227 habitantes; en el del 2000, 1 018; INEGI, Archivo Histórico por Localidades, <http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahf2003/index.html?c=424>

y de las otras dos fracciones, y este arreglo se mantuvo hasta la década de los ochenta.

Antes de las movilizaciones de los años ochenta, varias familias ya habían salido de Veracruz para fundar otros poblados en las tierras de colonización en la selva (en la zona de influencia zapatista más directa) y en terrenos libres de las montañas cercanas, en el vecino municipio de Altamirano. Sin embargo, en los ochenta y noventa la presión sobre las tierras seguía aumentando y las tierras que aún quedaban de la finca estaban en la mira de los hijos de ejidatarios sin tierras que se afiliaban a las organizaciones campesinas que crecían entonces. Para mediados de los años ochenta, una organización campesina estaba creciendo rápidamente en la región, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y una de las primeras acciones que impulsó fue la ocupación de las tierras de pastizal y montaña que se mantenían como fracción de la finca y que comprendían un área de más de 1 200 hectáreas de terrenos pedregosos, llamada K'ixtula'.

Esas tierras habían sido solicitadas durante muchos años, sin éxito, por los habitantes de Veracruz como ampliación. Por eso los miembros de la organización filial de la CIOAC llamada Yajk'achil B'ej (Nuevo Camino) ocuparon esas tierras (excluyendo de ellas a los campesinos que no eran de la organización y a los que ya tenían parcela en el ejido). La ocupación se dio en el periodo del gobernador Absalón Castellanos quien era dueño de la finca vecina, ubicada río abajo, llamada San Joaquín; quizá por eso hubo una reacción pronta del gobierno. La policía llegó a desalojar a los campesinos. Sin embargo, estas tierras pedregosas de montaña quedaron en manos de los ocupantes desde entonces, pues ni la persecución y captura de algunos de los líderes, ni la destrucción de casas improvisadas llevaron a la recuperación de las tierras para el dueño. Años más tarde, poco después del levantamiento de 1994, otro grupo venido de una población de las montañas logró que le dotaran de la otra fracción de esa finca, formándose el pobla-

do llamado Nuevo Nicaragua con una franja de tierra paralela a K'ixtula'.¹⁸ Así, para la época de la rebelión zapatista la finca había perdido dos fracciones de montaña con algunos pastizales y sólo tenía unas 200 hectáreas de tierra con riego y una parte de monte seco donde estaba la casona con todas las instalaciones. Paralelamente, las tomas de tierras habían dado solidez y continuidad a los grupos afiliados a la CIOAC, como los miembros de la unión de ejidos Yajk'achil B'ej a la que pertenecían los ocupantes de las tierras de K'ixtula', fragmento de la antigua finca San Mateo.

La organización que promovió esta toma de tierras fue adquiriendo una presencia importante en la zona, en buena medida por esta promesa de tierras nuevas para los hijos de los campesinos, pero también promovía el apoyo mutuo entre sus militantes en caso de enfrentamiento con la policía o con otras organizaciones. Así ocurrió cuando en el ejido Veracruz, en 1985, los miembros de esta organización que habitaban ese poblado decidieron expulsar a los nuevos conversos a una iglesia no católica (Adventistas del Séptimo Día) junto con algunas familias, a las que acusaban de aceptar a los conversos y de ser priístas. Durante muchos años, hasta el final del siglo xx, las organizaciones pertenecientes a la CIOAC establecieron como obligación de sus miembros el seguir la costumbre católica y mantener las fiestas tradicionales y los gastos y trabajos que eso implicaba. Varios de los diáconos y catequistas formados por la Iglesia católica aceptaban ese vínculo entre preferencia religiosa y militancia en la CIOAC. Estas estrategias de afiliación se dieron en un contexto de creciente presencia de otras Iglesias.

La Iglesia adventista de Veracruz se había formado con tres familias a principios de los años ochenta y sólo organizaban reuniones privadas en la casa de uno de los conversos. Para 1985 ya había más de diez familias en esta asociación,

¹⁸ G. van der Haar, *Gaining Ground Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*.

las cuales se organizaron para construir un templo en un terreno donado por uno de los miembros de la iglesia (quien, paradójicamente, había recibido su formación religiosa en el centro católico de La Kastalya). Para ese entonces ya había confrontación verbal y amenazas de expulsión, sobre todo por el desprecio que ambos grupos expresaban acerca de las prácticas religiosas de los contrarios y la negativa de los conversos a seguir participando en las fiestas tradicionales y en los cargos religiosos, aportando dinero o haciéndose responsables de las tareas que implica el cargo de alférez (limpiar el templo, llevar flores y cargar las banderas durante las peregrinaciones). Todos estos hechos fueron los antecedentes de los acontecimientos en enero de 1985, cuando un grupo amplio de miembros de la CIOAC entró a Veracruz para expulsar a las familias de adventistas. La movilización para expulsar a los no católicos fue anunciada, lo cual dio tiempo a los conversos y a algunas familias cercanas a ellos para que salieran del pueblo con anticipación; así, la agresión sólo se convirtió en pocas persecuciones y en la destrucción de algunos bienes. Para esta movilización, la organización recurrió al apoyo de sus militantes en distintas poblaciones vecinas. Sin embargo, aunque la mayoría de la población era católica, también afiliada a Yajkachil B'ej y la CIOAC, los ejidatarios de esta organización no eran mayoría en la asamblea ejidal y no tuvieron la fuerza para mantener a los conversos fuera del poblado.

Tras la intervención de la policía, la captura de los líderes (en el mismo año que la toma de tierras de la fracción de la finca llamada K'ixtula') y una serie de negociaciones internas, los Adventistas lograron volver al pueblo y mantuvieron sus derechos sobre solares y parcelas. Como parte de los acuerdos alcanzados, durante algunos años tuvieron que seguir contribuyendo a las celebraciones tradicionales, con dinero o con participación directa en las tareas rituales y los cargos religiosos. Sin embargo, en 1991 alcanzaron un nuevo acuerdo satisfactorio para todos: a cambio de la libertad de culto, ellos

renunciaban a los bienes de la iglesia Católica, que incluían el templo, los santos e imágenes diversas, los tambores y las flautas, todo lo cual quedó en manos del grupo de católicos de la CIOAC. Para ese momento la Iglesia adventista había crecido en número de familias, llegando a más de veinte,¹⁹ y se había formado también, hacía dos años, una nueva iglesia en el poblado con una decena de familias: la Iglesia de Renovación en el Espíritu Santo. Así, para los años previos al levantamiento zapatista se habían conformado en este ejido varios grupos de diversas filiaciones políticas y religiosas.

EL EJIDO SALTILLO

Saltillo es un ejido también de escasa población, apenas un poco más de mil habitantes.²⁰ El ejido se formó en la misma época cardenista en que se formó el de Veracruz, pero a diferencia de éste en Saltillo no hubo después mucha salida de población para fundar otros pueblos. Algunas familias se desplazaron a otros lugares, pero la mayoría permaneció allí, en una amplia franja de terreno de planicie y montaña baja, en los bordes de las mejores tierras que pertenecían todavía a la finca El Retiro. Esta finca había sido fragmentada también, en cuatro partes, todas en una franja que colindaba con el río Kabastatik (el mismo que desciende de las montañas y entra al valle por la finca San Mateo, para luego llegar a las orillas de El Retiro y San Joaquín y continuar su curso hasta el sureste del valle, por la comunidad llamada Gabino Vázquez). Así surgieron las fracciones Candelaria, El Retiro (donde es-

¹⁹ Algunas familias se afiliaron también a la organización 1° de Marzo, con filiación al PRI (véase artículo de Marco Estrada en esta misma publicación).

²⁰ En 1940 tenía 350 habitantes; en el 2000 tenía 1026: INEGI, Archivo Histórico por Localidades, <http://mapserver.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/index.html?c=424>.

taba la casa de la finca), Santa Rosa o Rosalía, y San José. La fragmentación era parte de la división de la herencia entre los descendientes del finquero afectado durante la reforma agraria, pero también servía para preservar estas tierras de las solicitudes de ampliación de los ejidatarios vecinos.

Como en el ejido Veracruz, los campesinos e hijos de ejidatarios sin tierras de Saltillo se afiliaron a la misma organización que impulsó la toma de tierras en la fracción llamada K'ixtula', de la finca San Mateo: la unión de ejidos Yajk'achil B'ej. Sin embargo, no llegaron a tomar las tierras antes del levantamiento zapatista. Al iniciar los noventa, en el ejido Saltillo todos eran miembros de la misma organización, afiliada a la CIOAC y, por ello, también eran católicos, lo que significaba tanto la preservación de ciertas prácticas rituales, tales como las fiestas patronales y las peregrinaciones a santuarios de las parroquias contiguas, encabezados por rezadores y alféreces, la aceptación de los catequistas y diáconos preparados por La Kastalya. Sin embargo, en esos años algunas familias en este ejido empezaron a cambiar de religión, por influencia de habitantes de poblados vecinos de Las Margaritas y Altamirano, donde se había establecido la Iglesia presbiteriana con anticipación. Para 1991 las familias fueron amenazadas de expulsión por parte de la asamblea ejidal y tuvieron que salir e iniciar un proceso jurídico contra sus expulsores, en un momento en que ya se habían presentado casos de enfrentamientos y expulsión violentos en otras poblaciones tojolabales de los valles y montañas de estos dos municipios. Las negociaciones se dieron con la participación de instancias de gobierno, de la Iglesia presbiteriana y de organizaciones de evangélicos que se habían consolidado para enfrentar estos casos que se estaban presentando desde los años setenta en varias poblaciones indígenas en Chiapas.²¹ Finalmente, tras el asesinato

²¹ La asesoría jurídica la otorgaban dirigentes de la Iglesia Nacional Presbiteriana de la región de Los Altos de Chiapas, en donde se habían pro-

de uno de los dirigentes de las familias de conversos, se llegó al acuerdo de dejar regresar a los presbiterianos, pero no al asentamiento original, sino a uno que se fundaría para ellos, en los márgenes de las tierras ejidales. Los conversos que eran ejidatarios preservarían sus derechos sobre las parcelas que tenían; pero los demás (los avecindados) perderían su acceso a la tierra ejidal. Así que Saltillo siguió siendo un asentamiento de católicos tradicionalistas afiliados a una sola organización y filial de la CIOAC. Los presbiterianos, por su parte, fundarían un nuevo asentamiento llamado Chakala (Agua Roja) con aproximadamente 18 familias; pronto empezarían a recibir a nuevas familias de conversos de Saltillo.²²

En resumen, años antes del levantamiento armado estas poblaciones ya habían vivido procesos de organización y movilización importantes, que los llevaron a enfrentamientos internos en los ejidos y a distintas soluciones acerca del manejo de los recursos disponibles y del acceso a ellos para las familias. La afiliación a asociaciones religiosas y a uniones campesinas era la forma en que en estas poblaciones se producían poco a poco nuevos acuerdos respecto al acceso y la adminis-

ducido expulsiones violentas de miembros de iglesias no católicas y aun de católicos seguidores de la pastoral de la diócesis, en particular en el municipio de San Juan Chamula, desde los años setenta. Los expulsados habían formado ya organizaciones para defenderse de nuevas agresiones y para confrontar las nuevas amenazas de expulsión. Fue hasta 1999 que en la zona tojolabal se creó una organización de conversos no católicos semejante, la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales OPET, al tiempo en que los presbiterianos de la zona decidían también desligarse de la iglesia nacional para crear la Iglesia Presbiteriana Renovada, a la que pertenecen la mayoría de los presbiterianos de esta zona. Sobre el surgimiento de la OPET véanse: C. Rivera, M. del C. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Mesa, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*; también el artículo de Marco Estrada en esta misma publicación.

²² Para más detalles de este caso véase: C. Rivera, M. del C. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Mesa, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, pp. 313- 348.

tración de recursos fundamentales para la agricultura, como la tierra y el agua, pero también a otros recursos importantes como los templos y las imágenes sagradas. Sin embargo, la presión para adquirir nuevas tierras continuaba, y las fincas vecinas seguían siendo una posibilidad para dotar de tierras y otros recursos a los hijos. Cuando se produjo el levantamiento los diversos grupos organizados de estas poblaciones recibieron el impulso para completar esta historia de expansión de la agricultura de milpa sobre las fincas privadas.

EL LEVANTAMIENTO EN LAS MARGARITAS

Antes del levantamiento de 1994, los campesinos de varias organizaciones (como la CIOAC) habían tenido alguna información al respecto. Algunos de ellos fueron invitados a integrarse al EZLN desde los primeros años y habían llegado a conocer el trabajo de entrenamiento militar que se hacía en los campamentos de la selva; otros habían sido invitados a las reuniones en las que se preparaban las acciones del levantamiento (sin que se supiera la fecha del mismo, todavía). Sin embargo, pocos en esta zona sabían los detalles precisos de lo que venía. Incluso los que tenían algún conocido que era miliciano o insurgente del EZLN ignoraban esa información. Por otro lado, algunos más, que no pertenecían a esta organización ni a ninguna otra considerada como de oposición al gobierno, fueron realmente sorprendidos por los eventos del año nuevo de 1994. Un pequeño grupo de músicos de Veracruz, por ejemplo, había salido a tocar a otro pueblo y, a su regreso, se encontró con la carretera bloqueada en la entrada a la cabecera municipal, Las Margaritas, así que debieron caminar una parte del trayecto de vuelta a casa. Otros habitantes del ejido Veracruz cuentan que tuvieron temor de lo que podría pasar y se encerraron en sus casas sin salir por horas, mirando hacia el valle por donde podrían entrar los

guerrilleros y, sobre todo, el ejército, con el temor de que éste atacara a la población indiscriminadamente. Pero ni unos ni otros llegaron al poblado. En la cabecera, en cambio, las acciones fueron intensas.

Un maestro, originario del ejido Veracruz pero que vivía en Las Margaritas, se sorprendió al salir a la calle y ver algunos cuerpos tirados en la plaza. Dice que alcanzó a reconocer a algunos de los jóvenes guerrilleros y que un ex alumno suyo le pidió que le ayudara a conseguir un altavoz para anunciar su mensaje por las calles. El profesor volvió a su casa y se encerró hasta el retiro de los zapatistas. Una mujer, propietaria de una pequeña finca en una zona cercana a la finca Momón (propiedad del hijo de Absalón Castellanos), ubicada a medio camino entre la cabecera municipal y La Realidad, había aceptado ir al baile de año nuevo en el auditorio municipal, en lugar de quedarse en casa a cuidar a sus nietos. Allí vivió el cerco de los zapatistas y, al salir con las manos en alto, vio los cadáveres de algunos policías que había saludado apenas en la noche al llegar al baile. En las siguientes semanas, la finca de aquella señora sería tomada. En esa toma participaron incluso, dice ella, algunos de los trabajadores que laboraban allí. Los zapatistas habían tomado también la radio Xuxepil, la voz de la frontera sur, una estación fundada en la cabecera municipal por el Instituto Nacional Indigenista en 1987 en esta zona indígena. Durante unas horas, los guerrilleros transmitieron su mensaje por la radio (emisión que quedó grabada en los archivos de esta estación). Entre los muertos en la plaza también había algunos guerrilleros, entre ellos una comandanta zapatista a la que le dispararon desde lo alto de un edificio del centro (meses después apareció un corrido acerca de esta comandanta, descrita como la mujer más bella de la selva). Muchos habitantes de la cabecera municipal habían sido sorprendidos por estas acciones y por días se encerraron en sus casas. Se decía que aparte de los guerrilleros que estaban en el pueblo había también un contingente más

numeroso en las afueras, por el camino hacia La Realidad, para apoyar la toma de la pequeña ciudad.

Cuando los guerrilleros se retiraron de la cabecera, con rumbo a la selva, un grupo se separó un momento para ir a la finca San Joaquín, que como ya dijimos es vecina a la finca El Retiro. Los guerrilleros tuvieron la suerte a su favor y lograron allí la captura del ex gobernador Absalón Castellanos. Los ejidatarios de Saltillo aseguran que también fueron a la finca El Retiro buscando al propietario, no había nadie allí en ese momento. Después, el grupo se fue con su cautivo hacia Guadalupe Tepeyac, población tojolabal localizada hacia el oriente por una carretera de terracería en muy mal estado. El ex gobernador estuvo cautivo por poco más de tres semanas, hasta que fue entregado a la Cruz Roja Internacional, quien a su vez lo dejó en manos del comisionado para la paz y la reconciliación, el 16 de febrero de 1994. Todavía ahora algunos habitantes de los ejidos de Saltillo y Veracruz cuentan lo que a ellos a su vez les habían contado: que los zapatistas trataron al general como a un peón de finca, para que experimentara lo que los trabajadores de las fincas habían sufrido por generaciones con los propietarios. Así, lo levantaban temprano y lo ponían a limpiar con machete las hierbas y sólo le daban tortillas y frijoles para comer. Esa historia se cuenta con un tono de revancha y burla algunas veces. Sin embargo, las fincas cercanas a estas poblaciones no fueron ocupadas por los guerrilleros. Serían los habitantes de los ejidos cercanos quienes las invadirían en los meses siguientes.

LOS EFECTOS EN SALTILLO

Hasta poco antes de la rebelión, la finca El Retiro era utilizada por los propietarios como casa de campo, los fines de semana. Con ese propósito mandaron incluso a hacer una pequeña alberca dentro de una rústica construcción de madera, vidrio y

teja. En algunas ocasiones, recuerdan los campesinos del ejido Saltillo, llegaban los dueños con algunos amigos, llevando botellas de licor que compraban en la ciudad, bebidas que eran del gusto de ellos (y que son distintas al “trago” o “chapuza”, alcohol de caña que se producía en las fincas y ejidos). Estas personas se metían a celebrar en lo que era una “cantina”, un cuarto de la finca, del que ahora sólo quedan los cimientos. En el 2006, durante un recorrido por las ruinas de esta propiedad, unos ejidatarios contaban que en algunas noches el *sombrerón* se aparecía por la finca, montado a caballo, para visitar a los patrones.²³ El director de la escuela primaria del vecino ejido Veracruz contaba alguna vez que los dueños de El Retiro tenían el plan de invertir en ganado suizo para producir leche y, quizá, venderla a la planta Nestlé que se ubica en Chiapa de Corzo, a más de 150 kilómetros por carretera hacia el norte. Pero era sólo una idea para aprovechar mejor la finca que hasta entonces había funcionado más como casa de descanso, aunque también se cultivaba en algunas partes del terreno de los alrededores de la casona grande.

Desde antes del levantamiento, en agosto de 1993, los ejidatarios de Saltillo habían ganado una fracción de la finca El Retiro como ampliación, para sus hijos.²⁴ Sin embargo, otras tres fracciones quedaban en manos de propietarios privados. Unas semanas después del levantamiento de 1994 los habitantes del ejido empezaron a escuchar rumores de que grupos de zapatistas (“comunistas” decía un ejidatario) de otros poblados, estaban planeando tomar las tierras de lo que quedaba de la finca El Retiro. Entonces los habitantes de Saltillo

²³ El *sombrerón* es descrito de muchas formas en la narrativa de la región, muchas veces asociado con los patrones pero también identificado como el “dueño” de la tierra, lo montes y el inframundo: J. L. Escalona, *Contemporary Politics in Rural Chiapas. An Ethnographic Approach to Power*.

²⁴ C. Rivera, M. del C. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Mesa, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, p. 337.

temieron perder la oportunidad de adueñarse de la finca y se organizaron para ocupar las tierras de las fracciones que quedaban, conocidas como El Retiro, Santa Rosa y San José. Eran ranchos que estaban alineados al borde del río, que corre hacia el sureste. Otra fracción, ubicada en la parte más alta, fue dejada para la ocupación de los pobladores del vecino ejido llamado Jalisco. La ocupación, en abril de 1994, no tuvo resistencia por parte de los dueños.

El temor a perder las tierras llevó incluso a los ejidatarios el plantearse la posibilidad de unirse a los zapatistas. Por ello formaron una comisión que visitó a la comandancia general en La Realidad y solicitó documentos que reconocieran su afiliación al zapatismo. Con esos papeles tenían la esperanza de hacer respetar la ocupación que habían hecho de las tierras, en caso de que grupos zapatistas de otros poblados quisieran invadir esos terrenos. De hecho, la gente dice que después de esos acuerdos con la comandancia general un grupo de zapatistas llegó para llevarse todo el ganado que había dejado el patrón. Los habitantes de Saltillo aceptaron eso porque tenían más interés en la tierra que en el ganado. Sin embargo, más adelante, cuando los campesinos del ejido Saltillo empezaron a ser solicitados para consultas, reuniones y manifestaciones (para lo cual debían formar comisiones rotativas) la mayoría decidió abandonar el zapatismo y mantenerse sólo como miembros de la CIOAC, mientras que una minoría siguió en una organización vinculada al zapatismo (en un momento en que la CIOAC regional se dividió para dar origen a una fracción ligada al zapatismo y otra distanciada, aunque apoyando sus iniciativas).

Las tierras tomadas fueron fraccionadas en parcelas y repartidas por igual entre todos los padres de familia, incluyendo a algunos jóvenes que estaban en edad de formar su propio hogar, pero la mayor parte fue para los avecindados, es decir, para los que no tenían derechos sobre las tierras del ejido. En total estas fracciones sumaban aproximadamente 1488

hectáreas.²⁵ En la finca todavía había ganado vacuno, borregos y cerdos, corrales, árboles frutales y maquinaria agrícola (un tractor y una trilladora). Al principio los dueños quisieron recuperar ganado y maquinaria, y se llevaron algunas reses, pero lo demás fue abandonado por ellos (y el ganado fue llevado, como se dijo antes, por los zapatistas). La casa grande no fue ocupada para ningún propósito: algunos ejidatarios empezaron a levantar los pisos y a romper las paredes para buscar “dinero escondido”. También cortaron postes y vigas de madera para utilizarlos en construcción o como leña. Con el tiempo, la casona se fue deteriorando sin que los nuevos ocupantes tomaran decisiones sobre su posible destino. La maquinaria tampoco fue aprovechada: quedó abandonada hasta su deterioro, terminó como hierro oxidado; algún visitante quiso comprarla como fierro viejo, pero no llegó nunca por ella. Las instalaciones de la iglesia, en cambio, sí fueron aprovechadas y ahora se utilizan para ceremonias religiosas y para la celebración de San José, el 19 de marzo, y de la Virgen del Rosario, el 7 de octubre. Estas fiestas se integraron al calendario de celebraciones de los ejidatarios de Saltillo, pero están a cargo principalmente de los vecindados que recibieron la nueva tierra. Además, la imagen de Santa Rosa de Lima que se tenía en la capilla de la fracción llamada Santa Rosa fue llevada al templo del ejido, después de la toma de las tierras, para reunirla con San Antonio, el patrono del ejido y San Caralampio, un santo cristiano ortodoxo venerado en toda la región tojolabal. Ahora, todas estas imágenes están en la capilla del ejido, en el centro del poblado. Las tierras actualmente se usan para sembrar milpa y algunas partes para frijol y tomate verde. La gente dice que antes de invadir la finca, el frijol se sembraba en las laderas de las montañas cercanas; después, el cultivo se trasladó a las tierras de la finca, más húmedas y fértiles.

²⁵ Rivera *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, p. 339.

LOS EFECTOS EN EL EJIDO VERACRUZ

Los dueños de la finca San Mateo, en cambio, mantenían la casa como finca rústica, con una huerta en el patio trasero, potreros para ganado y tierras para frutales. Las reses eran lo más importante. A un lado de la casona, había un gran patio empedrado para pastoreo de reses en época de secas (construido con piedras traídas de un sitio arqueológico, cubierto de maleza, que está a un lado del actual asentamiento de Veracruz, y que es conocido por la gente de la localidad como Najlem). También hay unos establos amplios y un baño para el ganado, para combatir la garrapata. Un pequeño cuarto era la quesería, donde por muchos años se produjeron piezas de queso que eran llevadas a la casa de los dueños en Comitán, la ciudad más cercana.²⁶ El granero, una construcción amplia de madera y teja, estaba al otro lado, detrás del templo dedicado a San Mateo. Un ejidatario cuenta que la imagen fue traída por el dueño de la finca poco antes de la reforma agraria; la trajo, dicen, directamente desde San Mateo Ixtatán, un pueblo chuj de las montañas llamadas Cuchumatanes, en Guatemala, al cual los tojolabales realizan peregrinaciones anualmente. Además, se dice que la capilla de la finca está orientada en dirección de ese poblado guatemalteco.

En 1994, la finca San Mateo permanecía en manos de los descendientes de aquel propietario. Meses después del levantamiento, dos grupos de campesinos del ejido Veracruz empezaron a planear la ocupación de la tierra. Antes de esta fecha, un grupo de ejidatarios ya había empezado a organizarse para adquirir la finca, pero no inició ninguna gestión ante las autoridades correspondientes. Fue hasta febrero de 1994 que

²⁶ Sobre las fincas de la región véanse: A. Gómez Hernández y M. H. Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonio*; también M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*.

empezó a planearse en serio la ocupación de la finca. Corría el rumor de que un grupo de campesinos de otro poblado cercano, Lomantán, iba a invadir esas tierras.²⁷ En marzo, finalmente, los miembros de un grupo de 50 ejidatarios, que no eran de la CIOAC, se organizaron con armas de fuego y fueron a ocupar la finca. Entraron a la propiedad y platicaron con el último dueño, Enrique Carreri, quien no se opuso a la acción y ofreció cooperar, esperando que el gobierno le pagara una indemnización. Las negociaciones con el gobierno se iniciaron. Sin embargo, otro grupo del mismo ejido de Veracruz, este sí de la CIOAC, empezó también a organizarse y, semanas después, instaló un campamento dentro de los terrenos de la finca, aunque en un lugar diferente al de los primeros ocupantes. Ambos grupos se armaron, dispuestos a enfrentarse por la finca, lo que estuvo a punto de ocurrir; pocos días después, ambos grupos entablaron negociaciones con el gobierno para legitimar la posesión de estas tierras y, finalmente, fueron los primeros los que se quedaron con la tierra, alegando que cuando se había tomado K'ixtula' (la tierra invadida en 1985) ellos habían quedado excluidos. Los de la CIOAC negociaron el abandono de sus pretensiones sobre esas tierras a cambio de una indemnización por parte del gobierno (tres mil pesos y unas matas de árboles frutales a cada uno). Así, en septiembre de 1994, se resolvió el conflicto a favor de los que la gente identificaba como "priístas". Uno de los líderes de este grupo dice que el mismo gobernador, Javier López, llegó a entregar la finca de 261 hectáreas al grupo de campesinos.

A cada socio le tocó media hectárea de tierra buena, además de solares; pero el potrero de aproximadamente 50 hec-

²⁷ En 1985, cuando se tomó la fracción llamada K'ixtula', también se decía que los campesinos de Lomantán estaban buscando ocupar esas tierras y por eso se aceleró la ocupación del predio. Lomantán es el poblado vecino de Veracruz, hacia el norponiente, y por estar en la montaña no cuenta con tierras tan buenas para el cultivo como las que hay en el valle donde están Veracruz y Saltillo.

táreas se mantuvo como espacio común. Ahora se siembra milpa en las parcelas y se pastorea ganado en el potrero común y en los corrales de la casa. En los solares de los alrededores de esta casona, repartidos para levantar casas de los campesinos, varios de los socios siembran frijol, mientras se deciden a fincar sus hogares. También se usan los silos para la pastura y el granero como bodega así como para realizar reuniones. Se aprovechó por un tiempo, incluso, un estanque para criar peces. Algunos de los beneficiarios de estas tierras han levantado sus casas en los solares asignados a cada familia. Para 2007 se empieza a formar un nuevo asentamiento, no muy lejos del ejido original. Como la mayoría de los que tomaron las tierras eran miembros de iglesias no católicas, el templo dedicado a San Mateo no ha sido ocupado; sólo se le hizo un hoyo en una sección para ver si se encontraba dinero enterrado, sin éxito.

A diferencia de estos poblados, hay otros en los que sí se usaron algunas de las instalaciones de las fincas para otros propósitos, como en Francisco León Napiité, en las montañas que están sobre el camino de Comitán a Altamirano. Allí, la casona de la finca, en 2005, fue convertida en un centro cultural llamado Snajtsil B'awax Xolini Jkb'ali Tojolab'alí o "El retoño de nuestra palabra tojolabal" (proyecto que contó con el patrocinio de instancias del gobierno estatal y el apoyo del gobierno municipal). En muchos otros casos las casonas de las fincas no han sido aprovechadas por los nuevos ocupantes.

LAS PROPUESTAS ZAPATISTAS

Las propuestas zapatistas de formar municipios autónomos y de impulsar algunas leyes que modificaran la organización de las comunidades fueron conocidas en estos pueblos. Sin embargo, no fueron incorporadas de manera directa como elementos centrales de la organización.

Después de la rebelión zapatista, los grupos afiliados a la CIOAC apoyaron a los zapatistas en sus demandas y algunos se afiliaron al EZLN, como los campesinos de Saltillo. Sin embargo, a partir de 1998, estos grupos empezaron a dividirse. Por una parte, algunos grupos más cercanos a la región de influencia zapatista en torno a La Realidad, formaron otra organización dentro de la CIOAC regional, que estableció lazos más estrechos y duraderos con el zapatismo y promovió con mayor fuerza el rechazo a los partidos políticos y a los programas de gobierno, además de que participaron en la instalación de los municipios autónomos. A esta fracción de la CIOAC se le llamó independiente. Por otro lado, algunos grupos, como los de la organización Yajk'achil B'ej de Saltillo (y muchos de otros ejidos en la región de los valles de Las Margaritas) se unieron al zapatismo y después se separaron, por diversas razones. Así que muchos de estos ejidos no se involucraron después en otras iniciativas zapatistas, como la de formación de municipios autónomos. Estos grupos se mantuvieron en lo que ellos mismos denominaban la CIOAC histórica (aunque, desde la perspectiva de los zapatistas se les conocía también como la CIOAC oficial). Los grupos de esta organización sí han participado en procesos electorales (no sólo votando por el PRD, sino aportando varios de los candidatos a puestos de presidente municipal y diputados) y han aceptado participar en programas con financiamiento gubernamental. En Veracruz y Saltillo se formaron dos grupos al interior de cada poblado a partir de la división de la CIOAC: algunos siguieron siendo parte de la fracción "histórica" de esta central, en cambio otros formaron nuevas asociaciones con una simpatía cambiante con respecto al zapatismo. En el caso de Veracruz, además de esos grupos había también otros, minoritarios, afiliados más bien al PRI o autoproclamados independientes. Aunque ambas fracciones de la CIOAC mantienen su apoyo público a las iniciativas zapatistas, sus estrategias son distintas; además, tiempo después, conforme la CIOAC histórica avanzaba en la estrategia electoral

se presentaron algunos conflictos con las organizaciones afiliadas al EZLN. Este distanciamiento se ha expresado en algunas confrontaciones entre ambas organizaciones. Ese fue el caso de una confrontación que hubo en septiembre de 2003.

Todo empezó cuando un miembro de la CIOAC histórica fue acusado de haber vendido una camioneta de una organización de la CIOAC independiente cercana al zapatismo y de quedarse con el producto de dicha venta. Con base en esa acusación el implicado fue detenido por las autoridades del municipio autónomo de San Pedro Michoacán (La Realidad). Como respuesta, en septiembre de 2003, la CIOAC histórica detuvo en Las Margaritas, entre otras personas, a un dirigente de la CIOAC independiente, manteniendo a sus cautivos en el ejido Saltillo por unos días. Durante ese tiempo, los miembros de la organización procedentes de diversos poblados bloquearon los accesos para impedir la llegada de cualquier autoridad o de los miembros del municipio autónomo. En este contexto, el dirigente regional de la CIOAC histórica amenazó con organizar a un grupo de mil mujeres para ir a La Realidad y liberar a su compañero capturado. El problema se resolvió, a decir de los ejidatarios de Saltillo, mediante el pago de la deuda que tenía el cautivo, en el municipio autónomo,²⁸ por parte del gobierno estatal. La confrontación no ha sido la única expresión de este distanciamiento entre organizaciones; también lo son las distintas estrategias de participación política que han elegido ambas organizaciones.

En el momento de la confrontación, uno de los dirigentes tojolabales de la CIOAC, originario del ejido Veracruz, era diputado estatal por el PRD; poco después, otro de los dirigentes de esta organización, originario de Nuevo Nicaragua, José

²⁸ “Persiste retención de siete personas”, *Cuarto Poder*, segunda época, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de septiembre de 2003; “Rescate a retenido”, *Cuarto Poder*, segunda época, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de septiembre de 2003.

Antonio Vázquez, sería quien ganara la contienda por la presidencia municipal de Las Margaritas por el mismo partido, convirtiéndose en el primer presidente municipal Tojolabal de la historia de Las Margaritas. Este era el resultado de la relación que había establecido esta fracción de la CIOAC con el PRD. Desde 1982 los grupos de la CIOAC han impulsado la participación electoral y han llevado a tojolabales como candidatos. A partir de las elecciones estatales del 2001, este grupo de la CIOAC logró obtener la presidencia municipal y la diputación local, ésta ocupada por un habitante del ejido Veracruz, un hombre que, como ya se dijo, inició su carrera política en el magisterio y quien dirigió la toma de tierras de la finca San Mateo de 1985, la de la fracción K'ixtula'. Al terminar su periodo de diputado en 2004 organizó una fiesta en su casa del ejido, a la que invitó a los miembros de la organización de este poblado y del vecino de Nuevo Nicaragua (creado con otra fracción de la finca San Mateo) fiesta a la que también llegó el presidente municipal electo, un tojolabal habitante de Nuevo Nicaragua, miembro de la CIOAC y del PRD. En la más reciente elección (octubre de 2007) nuevamente el PRD, en alianza con otros partidos (El Partido Convergencia y el Partido del Trabajo), volvió a ganar las elecciones para presidente municipal y para diputado local, con un candidato tojolabal para este segundo puesto (el hermano del ex presidente municipal, Miguel Vázquez). Así que por tres periodos consecutivos, el gobierno municipal y la diputación local han sido ganados por este partido, con tojolabales de Veracruz y Nuevo Nicaragua como candidatos. Se puede decir que en estos pueblos del valle de Las Margaritas la propuesta de formar municipios autónomos no fue tan atractiva como la de continuar participando en las elecciones para ocupar los cargos del gobierno municipal y la representación ante el Congreso estatal, con candidatos indígenas surgidos de las organizaciones filiales de la CIOAC.

Junto con la formación de los municipios autónomos, hubo otra serie de propuestas que eran impulsadas por el zapatismo

y el PRD en distintos foros, como las legislaturas nacional y estatal. Era el caso de la discusión de la iniciativa de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena que se presentó en el poder Legislativo de la Nación como un resultado, se decía, de los llamados Acuerdos de San Andrés.²⁹ Sin embargo, muchas organizaciones que apoyaban al EZLN rechazaron esa ley por considerar que la iniciativa no respondía a la propuesta derivada de los acuerdos de San Andrés. En el año 2001 el Congreso Estatal organizó una reunión pública en el auditorio municipal de Las Margaritas (como en casi todos los municipios del estado) para analizar la iniciativa de ley sobre derechos y cultura indígena y aprobarla a nivel estatal. Los dirigentes de la CIOAC tuvieron un papel activo en esta discusión, buscando que el Congreso Estatal rechazara esa iniciativa, por considerar que no integraba muchos puntos de los acuerdos de San Andrés que ya habían sido firmados por los zapatistas y por la representación del gobierno federal. A esa reunión en la presidencia municipal acudieron habitantes de los ejidos Veracruz y Saltillo. Los asistentes de estos ejidos iban comisionados por las asambleas de sus organizaciones, siguiendo una distribución rotativa de responsabilidades (a lo que se llama “cuadrillas”, o grupos de cuatro personas). En la sesión el principal orador fue el diputado tojolabal por el distrito de Las Margaritas, militante de la CIOAC y del PRD, y su

²⁹ Se trata de los acuerdos firmados el 16 de febrero de 1996, en el municipio de San Andrés Larráinzar, Chiapas, por la guerrilla zapatista, junto con diversas organizaciones de apoyo, y por los representantes de los gobiernos estatal y federal. La propuesta de ley que presentó el Ejecutivo en el 2000 implicaba modificaciones a los acuerdos de San Andrés. Lo que se discutía en las cámaras de diputados y de senadores, y en los congresos estatales, era la iniciativa de ley con las modificaciones. En el año 2001 el PRD organizó reuniones de consulta popular para rechazar la propuesta de Ley porque no reflejaba el sentido de la propuesta original, firmada por los zapatistas en San Andrés Larráinzar. Finalmente, la propuesta con las modificaciones fue aprobada en las cámaras nacionales en abril de 2001.

participación fue en el sentido de regresar a la propuesta original de esta ley, apegándose a los Acuerdos de San Andrés. Esa era también la posición del PRD en el Congreso Nacional (aunque algunos senadores, al final, votaron a favor de la iniciativa de la Cocopa) y la del EZLN. En esa sesión, al final, un hombre aprovechó la oportunidad para hablar de las amenazas que los evangélicos de su ejido estaban sufriendo por parte de los católicos (vinculados con el PRD); pero los abucheos no le permitieron seguir. Sin embargo, la discusión de esos acuerdos y de la ley indígena se produjo de manera diferente entre los habitantes de los ejidos.

Independientemente de los partidos y las organizaciones, distintas personas (mezclando la discusión de la ley indígena con otras leyes impulsadas por el zapatismo³⁰) coincidían en que las propuestas zapatistas no se adecuaban a sus “costumbres”. Así, tanto miembros de la CIOAC, como evangélicos que apoyaban al PRI, manifestaban que había dos puntos en que discrepaban de las propuestas zapatistas. Por un lado, en conversaciones privadas afirmaban que el trabajo colectivo de la tierra no era lo que ellos acostumbraban. Por el contrario, la base del trabajo ha sido siempre la parcela familiar. Aunque existen el trabajo y las responsabilidades colectivas, la labranza de las parcelas ha sido siempre responsabilidad de cada persona y su familia. Si la persona trabaja, tiene comida; si es floja y no trabaja, entonces enfrentará hambre. Por eso no se aceptaba la posibilidad de colectivizar la tierra.

El otro punto en el que había diferencia con las propuestas zapatistas (y que no estaba referido directamente en la propuesta de reforma constitucional) era el de la participación de

³⁰ Leyes: 1) *de Impuesto de Guerra*; 2) *Agraria Revolucionaria*; 3) *Revolucionaria de Mujeres*; 4) *de Reforma Urbana*; 5) *del Trabajo*; de *Justicia*, todas ellas en el *Despertador Mexicano*, órgano de información del EZLN, diciembre 1, 1993, en Díaz Arciniega, Víctor y Adriana López Téllez (comp.) *Chiapas. Para la historia. Antología hemerográfica, 1° de enero de 1994 al 10 de abril de 1995*, pp. 252-254.

las mujeres en la organización del EZLN (pero no en otros ámbitos). Una mujer de Veracruz, que no había acudido a la reunión pero había escuchado por la radio la transmisión de la misma, decía que lo que le había interesado de la discusión era la afirmación de que las mujeres trabajan demasiado y que merecían tener menos trabajo. Los varones con quienes conversé, se enfocaban en otro asunto: decían que no era costumbre que las mujeres pasaran mucho tiempo fuera de casa, en el monte, haciendo entrenamiento militar incluso durante la noche; por eso no aceptaban esas propuestas del EZLN. Sin embargo, si había un reconocimiento de que la participación de las mujeres era importante, aunque éste tenía que ver con cambios que se estaban produciendo en la vida cotidiana desde antes del levantamiento armado. En Veracruz, por ejemplo, el grupo de la CIOAC había echado a andar un proyecto de mujeres: una granja de puercos colectiva. Además, con los programas gubernamentales de apoyo a la población marginada (como Progresá y Oportunidades), las mujeres se involucraron cada vez más en el manejo de recursos y en la asociación con otras mujeres. Al mismo tiempo, la migración masculina está dejando espacios en las asambleas que son ocupados por las madres, esposas e hijas de los que están ausentes. Nuevamente, esto no es una respuesta directa a iniciativas zapatistas, sino parte de la historia de cambios que se están produciendo paralelamente en estas poblaciones.

Así, ni la organización de municipios autónomos ni las iniciativas de organización a nivel local han tenido repercusión en la vida social de estas poblaciones. Eso, sin embargo, no significa que no existan cambios, aunque limitados, en cuanto a la organización. Por un lado, se ha dado una mayor participación en asuntos electorales; por otro, las mujeres empiezan a tener mayor presencia en las organizaciones y en el manejo de recursos.

¿FRAGMENTACIÓN O PLURALIDAD POLÍTICA?

La preferencia por la participación en las elecciones, por parte de la población de estos ejidos, está impactando en las estrategias mismas de la CIOAC, como se puede apreciar en el cambio de esta organización frente a los conversos a iglesias no católicas. Así, si antes había promovido su expulsión de los pueblos, ahora necesita ganar votos entre esta población en crecimiento.³¹ Esto es importante en un contexto en que la conversión se incrementa junto con los conflictos entre vecinos.

En los dos ejidos aquí referidos, además de la división en las organizaciones afiliadas a la CIOAC también se ha producido un incremento de los miembros de la iglesia presbiteriana, en Saltillo, y de los feligreses de las iglesias adventista y de la renovación, en Veracruz. En el primer caso, aunque al principio eran apenas dos decenas de familias las que formaban el nuevo asentamiento, Chakalá, en la actualidad casi un tercio de la población se ha trasladado a este lugar. Muy recientemente, incluso, han aparecido dos nuevas iglesias en esta pequeña localidad, con pocas familias cada una. Los nuevos conversos mantienen sus tierras en el ejido, así como quienes se trasladaron después de 1994. Por otra parte, algunos habitantes de este nuevo poblado dicen que han “comprado” pedazos de tierra a los ejidatarios y vecindados de Saltillo. En el nuevo asentamiento se construyó también una escuela primaria completa, con lo que dejaron de depender del asentamiento original para la atención a la educación de los niños. Para la atención médica, en cambio, sí siguen dependiendo del ejido, pues deben acudir a la clínica rural que está en Saltillo.

En Veracruz, como ya se mencionó, después de la fundación de la iglesia adventista hacia 1989, se creó otra iglesia no católica: Renovación en el Espíritu Santo. En la actuali-

³¹ En C. Rivera, M. del C. García, M. Lisbona, I. Sánchez y S. Mesa, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*.

dad, los no católicos representan un tercio de la población del ejido. Fueron miembros de estas Iglesias no católicas los que ocuparon la finca San Mateo en 1994, lo que les permitió tener acceso a nuevos campos de cultivo y de pastoreo. Así que en lo que se refiere a la organización, en estas dos poblaciones se ha producido una diversificación de estrategias en el manejo de las tierras, de los recursos, de los templos y de la participación en el gobierno. Lo peculiar, en comparación con otros casos de expulsión por motivos religiosos ocurridos en Chiapas, es que ha habido arreglos que permiten a los conversos seguir usufructuando la tierra y los recursos, no importando si permanecen viviendo en el mismo pueblo, como en el caso de Veracruz, o si se funda un nuevo asentamiento, como en el caso de Chakalá en Saltillo.

Es necesario señalar que las divisiones en estos dos ejidos no guardan relación con las propuestas del zapatismo, como la formación de municipios autónomos o el rechazo a los partidos políticos y a las elecciones. Tienen que ver, más bien, con un amplio abanico de opciones de organización y participación que se fueron presentando desde antes del zapatismo, y también con la transformación de diferentes estrategias de obtención y manejo de recursos (económicos y simbólicos) para la vida cotidiana.

LAS PERSPECTIVAS

Después de la rebelión, se pavimentó una pequeña parte de la carretera hacia La Realidad, que pasa por el valle donde están Saltillo y Veracruz; pero del lado oriente, fuera de la ruta que lleva a estos poblados. El pavimento termina apenas al salir del valle, cerca del poblado llamado Ignacio Zaragoza. Ese camino fue utilizado por las tropas del ejército mexicano, pues se había establecido un cuartel en el famoso poblado de Guadalupe Tepeyac poco después de febrero de 1995, el cual

siguió en operación hasta el año 2000. El día en que Vicente Fox tomó posesión del cargo como presidente, el 1 de diciembre de ese año, varios helicópteros sobrevolaron el valle donde los campesinos estaban en plena época de cosecha de maíz de las áreas de riego. Los vuelos eran parte de las maniobras para el retiro de las tropas de esa región, que en ese mismo momento eran anunciadas por el nuevo presidente de la República. Otro tramo de carretera fue pavimentado poco después de la rebelión, el que conduce de Las Margaritas a la finca San Joaquín, que hasta la fecha, en toda la cuenca del río Kabastatik, sigue siendo la única finca en manos de un propietario particular (todas las demás fueron tomadas en 1994). Después de ese punto, la carretera de terracería que conduce a los poblados tojolabales de la región, hasta un pueblo en la montaña llamado Rafael Ramírez, se ha ampliado y ha recibido mantenimiento. Sobre esa ruta se levantaron algunos puentes en los cruces de los brazos del río Kabastatik, pues los viejos puentes bajos y estrechos en algunas ocasiones, durante la época de lluvias, se desbordaban y llegaban a bloquear el paso. Veracruz, en cambio, sigue comunicado por un viejo camino de terracería. Sólo se construyó un puente a la entrada del pueblo, en un lugar donde el río podía crecer lo suficiente como para impedir el paso de cualquier vehículo en temporada de lluvias. Sin embargo, el flujo de transporte motorizado sí ha aumentado, así como la cantidad de camionetas y autos. Poco después de la rebelión sólo había camionetas de redilas de las organizaciones que corrían la ruta entre el ejido y la cabecera municipal, haciendo un par de viajes al día. Ahora hay vagonetas cerradas y se hacen más viajes entre ambos puntos. Pero el crecimiento del transporte no indica que la producción agrícola o que las condiciones de la población estén mejorando.

La disposición de nuevas tierras, que en algunos casos fueron de riego, permitió en un primer momento una mayor producción de milpa y la posibilidad de tener más ganado.

Sin embargo, este incremento de la producción campesina no retuvo a las nuevas generaciones de beneficiarios. Por un lado, en términos de trabajo y tiempo lo costoso de los cultivos de maíz y frijol no permite tener una presencia significativa en el mercado. Lo que se lleva al mercado son los sobrantes, por costales, que se venden al menudeo; también se comercian con pobladores de Las Margaritas que llegan a los ejidos a comprar a bajo precio. No obstante, los que tienen más urgencia de obtener dinero llevan toda la cosecha a los acaparadores y la venden en el momento del precio más bajo. Al mismo tiempo, la producción requiere mucha inversión en trabajo y dinero, lo que hace que los precios de los productos no sean muy atractivos. Mucha gente acude los domingos al mercado municipal de Las Margaritas, con sus costales de maíz, frijol, café y otros productos, para venderlos en una plaza abierta que se forma en las calles que rodean el mercado establecido. Allí la gente llega a vender, cambiar y regatear, y los productores tienen la oportunidad de convertir parte de su cosecha en dinero, con el propósito de obtener casi de inmediato algunos productos como abarrotes, medicinas, herramientas o insumos agrícolas. Pero el dinero que se gana con los productos del campo no es suficiente.

Los ingresos de la población dependen también de los programas gubernamentales, como Oportunidades, antes Progresas, que ha beneficiado a varias familias, la mayoría esposas de ejidatarios con hijos en la escuela. Poco después del levantamiento, se elaboraron listas de beneficiarias que empezaron a recibir los apoyos en dinero de este programa. También llegaron programas de desayunos escolares del gobierno estatal, que completaban esta política que busca mejorar las condiciones de los niños más pobres del país. El propósito es que los hijos de estas madres asistan a la escuela por lo menos en el nivel básico que, después de 1994, incluye al jardín de niños como obligatorio. Al mismo tiempo, las clínicas que existían en ambos ejidos desde antes de ese año ahora dan servicio a

las mujeres como parte de los compromisos adquiridos por ellas como beneficiarias del programa Oportunidades. Dentro de este programa, también se han puesto en marcha proyectos de granjas de traspatio para pollos y para borregos. Además en los dos ejidos sigue vigente el programa Procampo, que da dinero a los productores de acuerdo con la cantidad de hectáreas que tengan en producción. Con estos ingresos, muchas familias pueden solventar algunos de sus gastos cotidianos, mismos que no podrían cubrir exclusivamente con los ingresos (cuando los hay) de la producción agrícola llevada al mercado. No obstante, a pesar de estos programas, todo el municipio sigue estando clasificado como de alta marginación.

Por otra parte, algunos de los jóvenes, entre ellos varios de los beneficiarios de las nuevas tierras de las fincas, han emprendido la aventura de ir a trabajar a Estados Unidos como jornaleros. Muchos habían tenido ya la experiencia de salir del pueblo en busca de trabajo remunerado: en la generación de los abuelos, los destinos fueron las fincas del Soconusco, ubicadas en el suroeste de Chiapas, en donde se producía café de exportación y se requería de mano de obra temporal. En la siguiente generación, las zonas de atracción fueron las ciudades en expansión, donde se reclutaban peones de albañil y vigilantes de obra, trabajos de escasa o nula capacitación a los que los campesinos de estos pueblos podían acceder. En las décadas de 1970 y 1980, cuando se incrementó la explotación petrolera en Tabasco y Campeche, se reclutaron trabajadores para la explotación de nuevos yacimientos. La experiencia de migración hacia Estados Unidos empezó a fines de los ochenta en Saltillo y a mediados de los noventa en Veracruz. En la actualidad, varias decenas de jóvenes de estos ejidos están del otro lado de la frontera, trabajando como jornaleros y enviando dinero a sus familiares en Chiapas. Algunos de esos recursos se invierten en la construcción de casas o en la compra de autos, aunque también se utilizan para el mantenimiento regular de la casa y para la producción de milpa.

Algunos jóvenes eligieron seguir estudiando. Como ya se ha mencionado, una generación atrás, en los años setenta, varios jóvenes fueron integrados al programa de promotores bilingües y se volvieron después maestros bilingües, con salarios estables. Más tarde otros jóvenes empezaron también a participar en los programas de Educación para Adultos (INEA) que atienden a los que requieren educación básica, y ahora lo hacen en los programas de Fomento Educativo (Conafe), como promotores de educación que atienden escuelas multigrado allí donde no hay escuelas completas por la escasez de niños y el aislamiento del lugar y la consecuente carencia de los servicios. Varios jóvenes buscan convertirse en becarios de Conafe como una opción de ingreso y de oportunidad de educación para aquellos que terminan la escuela secundaria, dado que el programa les ofrece una beca para continuar estudiando una vez que han cumplido con algunos años como promotores de educación.

La militancia en organizaciones es parte de esta historia de búsqueda de estrategias de trabajo y de vida. En una primera generación, lo que los unía a las organizaciones era la esperanza de conseguir nuevas tierras. Ahora su militancia también tiene que ver con la posibilidad de participar en cargos públicos o de obtener un empleo a través de los líderes y candidatos que logran colocarse en la burocracia gubernamental. Así, una nueva generación de campesinos está abandonando la tierra como principal forma de sustento y está recurriendo a la educación y al trabajo asalariado, mientras, los adultos con tierra y los jóvenes que se quedan a laborar con sus padres hacen grandes esfuerzos en trabajo y dinero para mantener la milpa y para seguir alimentando a la familia.

UNA RETROSPECTIVA

La influencia del zapatismo en estas poblaciones fue importante, aunque no directa. Fue una oportunidad para invadir

las tierras de las fincas (más que las casas, que están en general abandonadas). Pero la incorporación de estas nuevas tierras no resolvió los problemas de la marginación que se mantienen en esta región.

Veracruz y Saltillo ganaron terrenos como consecuencia del zapatismo. San Joaquín es la única finca que queda en el valle, reducida en sus dimensiones al casco y algunos terrenos alrededor, y convertida en casa de campo, a la que casi no llegan los propietarios. Las nuevas tierras de cultivo que adquirieron los campesinos de estos ejidos se aprovechan en su totalidad, para los cultivos fundamentales y para la ganadería. Como se trata en parte de tierras de riego, la producción es mayor. Sin embargo, esta sigue basándose en una organización que requiere de mucha inversión en trabajo para obtener apenas lo suficiente para la alimentación durante el año. Al mismo tiempo, muchos jóvenes ya no aspiran a trabajar la tierra.

La actividad agrícola desarrollada en torno a la milpa parece corresponder muy poco con las expectativas de una parte de la nueva generación, que está, más bien, buscando estudiar para encontrar un trabajo en la burocracia gubernamental, o salir a trabajar en otras regiones, en actividades remuneradas, como jornaleros. En general, los cambios que se vivieron en esta región son, al parecer, un momento de una historia a largo plazo de expansión de la producción milpera llevada hasta el límite; pero también están enlazados con una historia de transformaciones restringidas y lentas hacia nuevas formas de subsistencia, más allá de la producción milpera. Es así como se viven, en esta zona, las contradicciones entre la expansión de la producción milpera y los límites del mercado para absorber el creciente número de mano de obra no calificada que se genera entre los campesinos de la zona tojolabal. En ese contexto surgió, entre otras opciones, el movimiento zapatista. Sin embargo, el modelo zapatista de los municipios autónomos y de los Caracoles no fue para esta población una alternativa. Los tojolabales de Saltillo y Veracruz prefirieron continuar

con una larga historia de participación electoral y de competencia por los cargos públicos en el municipio. La creciente participación en el gobierno y en los programas gubernamentales está ligada a estrategias de adaptación al cambio que se produce en medio de la decadencia del campesino tradicional y la emergencia de los jóvenes trabajadores no ligados a la tierra, parte de una larga transición entre la antigua sociedad agraria y una nueva configuración del mercado y la política, de la que apenas estamos viendo algunos trazos en su dimensión a largo plazo.

“RUMORES” ZAPATISTAS: EL PRAGMATISMO DE LAS IDENTIDADES HISTÓRICO-POLÍTICAS EN EL LIMAR (TILA)¹

ALEJANDRO AGUDO SANCHÍZ

RUMORES Y PARAMILITARES

“Mil novecientos noventa y cuatro fue un año de puros rumores”, según me explicó una joven catequista del ejido de San José El Limar, situado en el corazón de la zona chol del norte de Chiapas. Tales rumores se intensificaron tras la arriesgada acción de un grupo de familias de El Coloquil —un sector del extremo norte del centro poblacional de El Limar—, quienes habían invadido las últimas propiedades privadas de las inmediaciones tras declararse “zapatistas” en febrero de ese

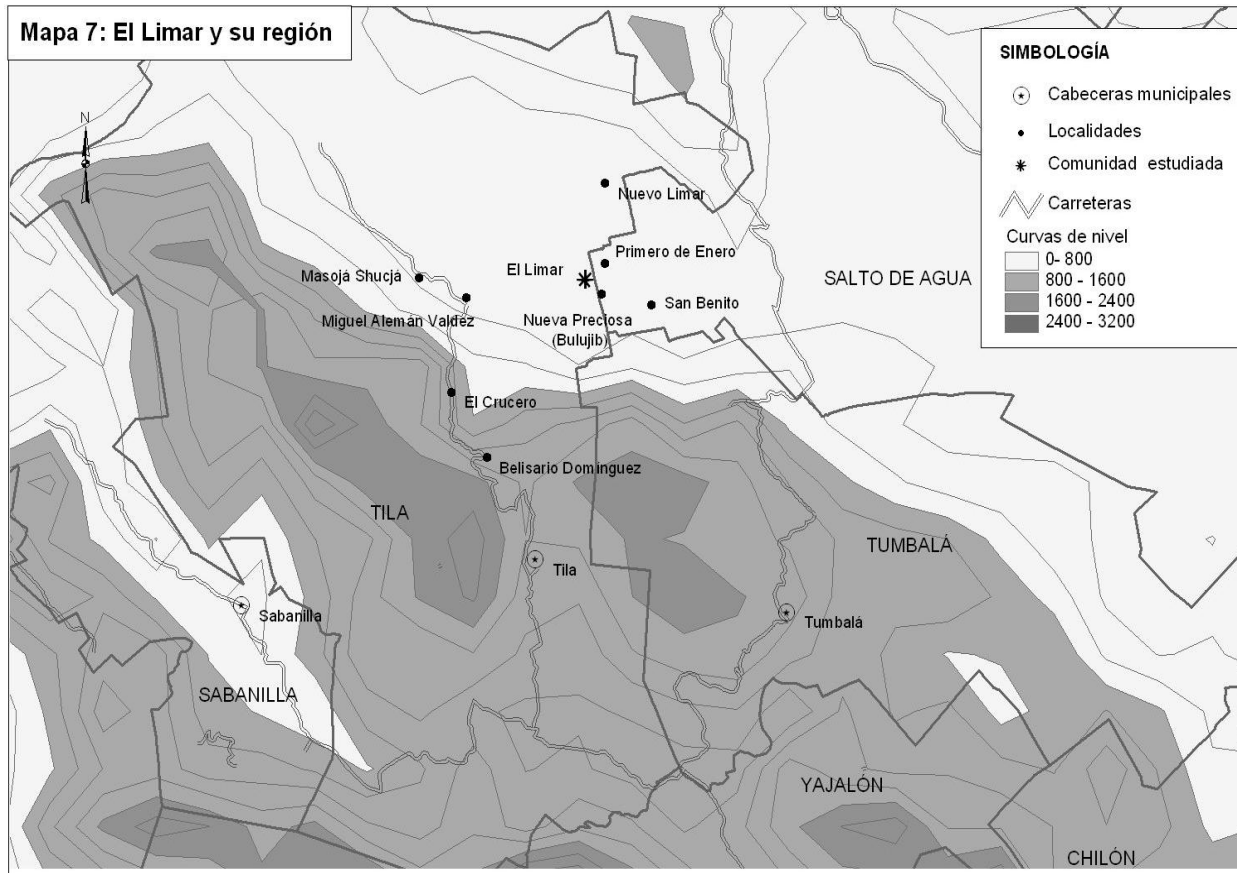
¹ Este artículo está sustanciosamente basado en información obtenida durante mi investigación doctoral —realizada entre octubre de 2001 y septiembre de 2003— y un periodo adicional de trabajo de campo en septiembre de 2004. Agradezco el generoso apoyo económico del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, así como de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Durante gran parte de mi estancia en Chiapas, estuve además afiliado al CIESAS-Sureste en calidad de estudiante huésped. El presente escrito retoma también algunos datos e ideas de A. Agudo Sanchíz, “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas”, y de A. Agudo Sanchíz, “Legados históricos en movimiento”.

año. En situaciones de tensión y de crisis, los rumores constituyen conocimiento, si bien su papel como fuente privilegiada de información pública se ve complicado por la contradictoria naturaleza de las versiones contrapuestas.² Una de estas versiones, empero, llegó a ser dominante en El Limar: no pocos llegaron a convencerse de que, para bien o para mal, la invasión de los coloquileros podría ser la primera de una serie de tomas de tierra llevadas a cabo por integrantes o por simpatizantes del levantamiento neozapatista.

Durante todo el año de 1994, una tensa calma imperó en la localidad y en otras poblaciones de las tierras bajas del municipio de Tila; el descontento y el agravio de los ejidatarios limareños crecían ante la circunstancia de haber sido privados de las propiedades cuya anexión al ejido ellos mismos habían estado solicitando al gobierno, al menos desde 1988, bajo las banderas de la Unión General Obrera Campesina Popular (UGOCP) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Fue contra este último —además de contra los coloquileros, por precipitar a su favor un proceso previo de movilización cuyos frutos les estaban vedados— que los ejidatarios de El Limar dirigieron su encono en 1995: llevaron a cabo un “golpe de Estado” local que terminó con la deposición del comisario ejidal, quien se había mantenido fiel a la etiqueta del PRD después de 1994. La mayoría de los 260 ejidatarios de El Limar regresó, así, a sus antiguas lealtades al Partido Revolucionario Institucional (PRI), aunque de forma particularmente radical: mediante su adhesión a Desarrollo, Paz y Justicia, una organización paramilitar creada a inicios de 1995 bajo el auspicio de políticos chiapanecos priístas y rancheros que temían por sus propiedades ante invasiones como la de los coloquileros. Menos temerosos por la “llegada de los zapatistas” que esperanzados por obtener tierra y otros recursos a través de la nueva organización, la mayoría de los limareños no ejidatarios también simpatizó

² A. Simons, “Rumor. The Beginning of the End”, p. 43.

Mapa 7: El Limar y su región



con el liderazgo local de Paz y Justicia, la cual, con el apoyo de las autoridades priístas del gobierno municipal de la cabecera de Tila, controlaría el comité ejecutivo del ejido y la agencia municipal local hasta prácticamente el año 2001. Ello, aunado al establecimiento de una base del Ejército Nacional Mexicano y la residencia de un Ministerio Público investigador en El Limar, llevaría a la localidad a ser conocida como “la base de operaciones” de Paz y Justicia en las tierras bajas tilecas.³

En estas circunstancias, parecería imposible hablar de zapatismo en El Limar —comunidad “contra-insurgente” y fuertemente militarizada— o incluso entre los propios coloquileros. ¿Existió realmente allí el movimiento, más allá de los rumores y el “oportunismo” de un grupo que manejó hábilmente las circunstancias políticas del levantamiento de enero de 1994 para sus propios fines? Sin embargo, los rumores pueden parecer lo suficientemente convincentes como para impulsar a la gente a la acción dentro de ciertas opciones estratégico-políticas. A partir de 1994, el zapatismo se convirtió en una de las banderas disponibles, como el PRD o la propia Paz y Justicia, para canalizar particulares conflictos, luchas y demandas de largo aliento. En este aspecto, El Limar y El Coloquil comparten mucho con aquellas comunidades donde el zapatismo sí tenía una presencia orgánica —incluyendo su propia fuerza militar, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)—, como en las Cañadas de la Selva Lacandona. Si es posible hablar de las “formas cotidianas de la formación del Estado”,⁴ también hemos de aprender sobre las diversas formaciones de movimientos políticos y otras fuerzas más amplias cuyo impacto se tiene a menudo, erróneamente, como uniforme. Tal impacto está en realidad moldeado por circunstancias locales y regionales muy específicas, donde los rumores, las sospechas y las identificaciones pragmático-políticas

³ CDHFBC, *Ni Paz ni Justicia*, p. 107.

⁴ G. Joseph y D. Nugent (editores), *Everyday Forms of State Formation*.

tienen importantes consecuencias. Es necesario examinar, en definitiva, la historia, el impacto y el significado del “zapatismo” en diversas regiones y localidades para llegar a entender cuántos zapatismos son y han sido posibles —objetivo principal de los artículos que componen el presente volumen.

De lo anterior se desprende el propósito general que alienta este trabajo: ilustrar cómo la experiencia histórica moldea las formas adoptadas por la política popular. Dicha experiencia histórica concierne de manera significativa a la configuración de procesos de movilidad y reproducción social, procesos de largo cuño inextricablemente ligados a las cambiantes relaciones entre poblaciones específicas y “actores externos” e instituciones del Estado que modifican el campo político local. Este último contiene contrastantes identidades y lealtades, categorías y posiciones políticas adoptadas por diversos grupos, cuyo significado varía en el tiempo conforme a relaciones sociales específicas que determinan diferentes percepciones de dichas categorías. Aquí me referiré, por ello, a diversos grupos como los “paramilitares”, las “guardias blancas”, los “zapatistas” o los “perrredistas” —categorías “nativas” al tiempo que influidas por desarrollos políticos translocales— sin concebirlos *a priori* como discretos, homogéneos o estáticos. Tampoco procuraré definirlos desde el inicio de la historia presentada aquí; en lugar de ello, he intentado llegar a dichos grupos a través de mi investigación, problematizándolos como construcciones sociales de procesos históricos locales y regionales —esto es, como productos de las asimétricas relaciones mediante las que tales grupos se constituyen mutuamente.

CONCISA HISTORIA DE UNA COMUNIDAD
 “ZAPATISTA”: EL COLOQUIL

El “barrio” El Coloquil tiene su propia historia —recogida en las exégesis tanto de limareños como de coloquileros—, si bien

esta especificidad ha de ser entendida con respecto al establecimiento y posterior desarrollo del ejido El Limar.⁵ Podemos situar el origen del último en una petición de tierras realizada en 1932 por un grupo de campesinos choles que habitaban terrenos próximos a La Preciosa, una finca situada en los límites entre los municipios de Salto de Agua, Tila y Tumbalá (véase mapa 1).⁶ A juzgar por las narrativas de los hijos de algunos “fundadores” del ejido, este grupo original de solicitantes incluyó además campesinos tumbaltecos que habían trabajado como *mosos* o aparceros en los terrenos de la finca, quizá conscientes de las posibilidades de redistribución agraria ofrecidas por las políticas del gobernador Raymundo Enríquez (1928-1932). No obstante, la solicitud fue tramitada durante la administración del gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Protector de los grandes propietarios chiapanecos, en 1934 Grajales hubo, sin embargo, de ofrecer una imagen pro-agrarista ante quien sería el nuevo presidente de la república, Lázaro Cárdenas, haciendo saber al presidente municipal de Tumbalá que el gobierno de Chiapas procedería “a ceder gratuitamente las tierras que pertenecen al Estado, a todos los campesinos y centros de poblaciones agrícolas que lo soliciten...”.⁷

Y “tierras del Estado” (categoría a un tiempo legal y táctica para evitar la afectación de grandes propiedades) fue lo que, literalmente, obtuvieron los solicitantes —ahora “dere-

⁵ Entre las décadas de 1930 y 1970, El Coloquil aparece como una “ranchería” en los censos oficiales, aunque desde 1950 fue a menudo censado como parte de El Limar (véase AHL, Consulta Alfanumérica: Localidad Coloquil). Ello no es tan extraño, ya que El Coloquil colinda con el parque central del núcleo poblacional del Limar.

⁶ RAN, Tuxtla, exp. 427-D. Véase también *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Chiapas*, núm. 32, 10 de Agosto de 1932.

⁷ Carta del secretario de Gobierno de Chiapas al presidente municipal de Tumbalá, 3 de julio de 1934, citada en J. Alejos García, *Ch'ol / Kaxlan*, pp. 238-239.

chobahientes” de un ejido llamado El Limar por los ingenieros agrarios. El problema parecía ser que esas tierras eran exactamente las mismas que los “limareños” ya ocupaban en los márgenes de La Preciosa, a cuyas expensas habían esperado incrementar su base agraria no mediante la “dotación” de un ejido, sino a través de la expropiación y reconocimiento a su favor de terrenos que decían poseer desde antes de que la finca se estableciera en ellos a fines del siglo XIX.⁸ En su carta de queja formal de enero de 1934, los ejidatarios de El Limar acusaron a Carlos Uhlig, el propietario de La Preciosa, de “sugestionar” al ingeniero encargado del censo para hacer aparecer 165 habitantes cuando en realidad eran 226 los que tenían derecho a dotación de tierras —lo cual habría justificado una dotación agraria más reducida que dejase intactos los terrenos de la finca.

Un censo general de población realizado seis años después arrojó un total de 248 habitantes para la localidad de El Limar; sin embargo, la contigua “ranchería” El Coloquil, censada aparte ese mismo año, aparece con 191 habitantes.⁹ A juzgar por datos históricos y etnográficos posteriores, es probable que los coloquileros hayan quedado excluidos de la dotación de derechos ejidales de 1933-1934. Durante las décadas de 1940 y 1950, esta situación sería, en parte, paliada por la compra colectiva de propiedades circunvecinas al gobierno del estado de Chiapas, mediante las que los ejidatarios

⁸ RAN, Tuxtla, exp. 427-D, “Los ejidatarios de El Limar al Presidente de la Comisión Local Agraria”, 15 de Enero de 1934. Véase J. Alejos García, *Ch'ol / Kaxlan*, para un estudio sobre el impacto del establecimiento de fincas alemanas durante el porfiriato en la zona norte de Chiapas; véase A. Agudo Sanchíz, “Legados históricos en movimiento”, sobre las implicaciones del “agravio fundacional” en el establecimiento del Limar, el cual moldeó memorias colectivas de lucha que tendrían importantes consecuencias en el largo plazo.

⁹ Resultados del censo de 1940, AHL, Consulta Alfanumérica: Localidades El Limar y El Coloquil.

añadieron casi 4 000 hectáreas a las 1 755 originalmente dotadas como ejido.¹⁰ Sin embargo, la “falta de tierra” seguiría siendo central a la constitución de la identidad separada de los coloquileros, ya que, al carecer de derechos ejidales, continuaron dependiendo de los derechohabientes de El Limar para su acceso a terrenos tanto dentro del ejido como en las recién adquiridas copropiedades o “mancomunidades”. Ello puso de manifiesto la autoridad detentada por la minoría de los ejidatarios, alimentando una historia de diferenciación local y constitución mutua intergrupal complicada por el papel de Alfonso Mena, el “cacique” *caxlan*¹¹ que dominaría la vida política y económica de El Limar durante las décadas de 1950 y 1960.

En aspectos muy significativos, la historia de El Limar —incluyendo la de su “barrio” norte, El Coloquil— está íntimamente ligada a la historia de la familia Mena. Ésta se inicia con la llegada de un comerciante del vecino estado de Tabasco,

¹⁰ Se trata de El Yaqui (3 100 has.), Cristiani (427 has.) y Ojipá (400 has.). Revelando un mercado de tierras regulado por el Estado de forma paralela al reparto ejidal, la compra de estas propiedades permitió a los limareños “recuperar” parte de los terrenos que habían declarado poseer desde el siglo XIX, mas no así los de la finca La Preciosa. Véase RAN, Tuxtla, exp. 940-A, “Ing. Alfonso García Guerrero al Presidente de la Comisión Agraria Mixta”, 28 de septiembre de 1951; Dictamen de la Comisión Agraria Mixta, 27 de septiembre de 1952. Véase también RAN, Tuxtla, exp. 427-“Sobrantes”, el Delegado Regional del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) al Director del DAAC en la Ciudad de México, 2 de diciembre de 1964.

¹¹ Este término (derivado de la palabra “castián” o “castellano”) fue empleado por los indígenas choles con frecuencia para referirse a los mestizos o ladinos hispanoparlantes —especialmente, al menos en El Limar, a terratenientes y acaparadores no indígenas como Alfonso Mena. En tiempos más recientes, la creciente diferenciación local y la mayor diversidad de fuereños han determinado tanto un cambio en el significado de *caxlan* como el empleo de otros “etnónimos”. Así, de los maestros bilingües y los jóvenes con estudios universitarios se dice que se han “vuelto caxlanes”, mientras que a los fuereños como el que esto escribe puede conocerse como “gringos” o incluso “kichañes” (véase la nota 35).

uno de aquellos “coyotes” ladinos que se establecieron en los recién creados ejidos en busca de ganancias.¹² Dicho comerciante tabasqueño tenía esposa y al menos tres hijos: Alfonso (el mayor), Epimenio y Crispín, de los cuales vive sólo el último. Personaje prominente en El Limar y actual pastor de la iglesia pentecostal en la localidad, Crispín Mena¹³ me ofreció su propia versión del papel de su padre en la “fundación” de El Limar:

Yo nací aquí en El Limar, en 1936, pero mis hermanos no, ellos vinieron de Tabasco con mis papás en 1925 o por ahí. Entonces fue cuando se fundó el ejido y [...] los campesinos pudieron entonces tener su tierra [...] pero todavía no vivían en lo que es ahora el pueblo El Limar aquí, porque en aquel tiempo los campesinos todavía vivían [...] allá en los cerros, no aquí. Así que mi padre se estableció aquí cuando todavía no había nadie. Mi padre puso su tiendita aquí [...] entonces los campesinos bajaron del monte, vinieron a comprarle cosas a mi papá, sobre todo puercos, sal y aceite [...] Así que fue gracias a mi padre que la ranchería se fundó aquí, porque [...] los campesinos venían a comprarle y se empezaron a quedar aquí [...] mi padre fue el primer colono aquí, el que fundó El Limar.

Esta versión contrasta con la de muchos ejidatarios limareños, quienes atribuyen el estatus de fundadores del ejido a sus padres o abuelos —lo cual resta importancia tanto a los coloquileros como a los *caxlanes* en la historia local— y niegan que Crispín haya nacido en El Limar (habría llegado con sus padres y hermanos una vez establecido el ejido). La narración de Crispín, empero, apunta a aspectos significativos del desa-

¹² J. Alejos García, *Ch'ol / Kaxlan*, pp. 100-101 y 127-129.

¹³ He decidido no alterar los nombres de personas que aparecen en diversos documentos archivísticos, fuentes secundarias o hemerográficas. No obstante, tampoco indicaré en el texto aquellos casos donde empleo nombres reales en lugar de seudónimos.

rollo histórico del Limar como comunidad (re)constituida en el contexto de la reforma agraria, donde los establecimientos comerciales de los ladinos “avecindados” o los recién construidos templos católicos jugaron un importante papel en el reasentamiento y la concentración de poblaciones previamente dispersas.

Ello resultó central para el monopolio de poder ejercido por Alfonso, el hermano mayor de Crispín. Violento y represor —aunque hasta ciertos límites consecuentes con el mantenimiento de un orden social que apuntalara su propia autoridad—, Alfonso Mena auspició y transformó el “tradicional” servicio de mayordomía en torno al templo católico local, haciéndose elegir máximo mayordomo conforme fomentaba el uso ritual del aguardiente. Al mismo tiempo, Mena monopolizó la producción y venta del licor que tan fundamental resultaba para diversos aspectos de la vida ceremonial de la localidad —incluyendo la “pedida” o solicitud de la novia para el matrimonio— para lo cual se sirvió tanto de la violencia, la confiscación y la usura como del patronazgo entre clientelas más o menos cautivas.

Alfonso Mena fue más allá que su padre no sólo al invertir de manera sustanciosa en el aparato cultural local, sino además mediante su decidida inserción en las relaciones de conflicto y desigualdad establecidas o acentuadas con la aparición del ejido y la adquisición de las copropiedades. La habilidad de Alfonso para incorporar a un gran número de habitantes locales a su circuito personal de riqueza y poder se habría visto disminuida, muy probablemente, sin el apoyo directo de seguidores incondicionales, reclutados principalmente entre aquellos que habían resultado excluidos del reparto ejidal y el acceso directo a tierra. Sin ser suficiente para aliviar la creciente presión demográfica sobre el territorio disponible en el área de El Limar, la compra de las copropiedades había además profundizado diferenciaciones sociales locales al continuar apuntalando la autoridad de los ejidatarios para regular

el acceso a dicho territorio.¹⁴ Estos últimos disponían de una mínima base de tierra y recursos —bien en el ejido o en las copropiedades— sobre la que endeudarse con el “cacique”, más no así la mayoría de los coloquileros, quienes actuaron como “fiscales” para evitar que los ejidatarios produjeran su propio aguardiente y, más generalmente, como guardias privados al servicio de Alfonso Mena. Uno de los muchos relatos que, aún con tono de agravio, me narraron diversos ejidatarios —descendientes del grupo original de capacitados— ilustra claramente estas divisiones y conflictos. Carmelino, un maestro de escuela bilingüe cercano a su jubilación, me contó cómo su padre había tenido que acudir en una ocasión a la tienda de Alfonso Mena para adquirir cinco litros de aguardiente, el cual necesitaría para “pedir” una esposa para uno de sus hijos (el licor formaba parte de los dones que habían de ser entregados al padre de la novia); como era habitual, Mena rehusó el pago inmediato por el aguardiente y, varios meses después, sus “guardias blancas de coloquileros” entraron sin previo aviso al predio del padre de Carmelino y se llevaron toda su cosecha de maíz. Este desproporcionado cobro obligó al infortunado a comprar artículos de primera necesidad en la tienda del “coyote”, lo cual ejemplifica los mecanismos de los que se servía Mena para prolongar la deuda de sus víctimas.

Podemos, en suma, proponer varios factores que contribuyeron al origen y a la continuidad histórica de la distinción

¹⁴ En 1950 se mantenían los mismos 163 “capacitados” o derechohabientes de la dotación de 1934, mientras que la población local había ascendido a 1326 habitantes —incluyendo a los coloquileros, quienes por primera vez fueron censados como parte de El Limar en ese año; en 1970, aún con el mismo número de derechohabientes, la población total alcanzaba más de 1500 habitantes (AHL, Consulta Alfanumérica. Resultados para las localidades El Limar y El Coloquil). Téngase además en cuenta que apenas la mitad de las 3927 hectáreas sumadas mediante la compra colectiva de predios circundantes eran buenas para el cultivo (el resto consistía en terrenos escarpados y rocosos, imposibles de trabajar).

entre “limareños” y “coloquileros”. No está claro si los últimos habían estado relacionados con el grupo original de solicitantes de tierras o, por el contrario, se habían establecido con posterioridad en las inmediaciones de la finca La Preciosa. Lo cierto es que en diversas versiones locales figuran la carencia de derechos ejidales por parte de los coloquileros, el vivir en un sector relativamente bien demarcado de la localidad (el cual recibe su nombre del *k'olo'k'il*, una especie de árbol otrora abundante en el área cuyo nombre nativo sería empleado para recalcar la especificidad étnico-espacial de los habitantes de aquélla) y el tener apellidos distintos a los de las familias que residen en otras partes de la comunidad —cuya población cuenta hoy con más de 2500 habitantes. Más que todas estas circunstancias, sin embargo, fue el “cacicazgo” de Alfonso Mena lo que consolidó aquella diferenciación de manera más decidida. Las políticas agrarias estatales ya habían sancionado la equiparación de la “comunidad” al ejido, lo cual proporcionaba a los ejidatarios un estatus especial como “fundadores” y limareños “auténticos”; entre la supremacía y la subordinación, éstos se distinguían ahora como aquellos que compartían la experiencia de usura y opresión de Mena por vía de sus “guardias blancas” de coloquileros, quienes por ello tenían una serie relativamente distinta de relaciones con el coyote.¹⁵

Alfonso Mena murió en 1964, asesinado —en defensa propia, según distintas versiones locales— por uno de los pocos jóvenes que en aquel entonces contaban con educación primaria, los cuales constituyeron una primera generación de líderes indígenas destinados a desempeñar un importante papel en luchas y movilizaciones en décadas posteriores.¹⁶ La muerte

¹⁵ A. Agudo Sánchez, “Legados históricos en movimiento”, p. 70.

¹⁶ Muchos de estos jóvenes se formaron en el Centro de Integración Social (cis) del vecino municipio de Salto de Agua, un internado establecido en 1954 por el Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno federal. En la década de 1970, algunos de los alumnos originales regresarían al cis para recibir capacitación como promotores culturales bilingües, lo cual constitu-

de Alfonso es recordada como una liberación por los ejidatarios limareños, en cuyas familias se originaron aquellos jóvenes bilingües que habían comenzado a debilitar el monopolio político y económico del cacique. En las narrativas de los coloquileros, en cambio, la era de Mena aparece con mucha menos frecuencia y en forma distinta, como veremos en el siguiente apartado. Ninguno de los coloquileros con los que hablé se refirió de forma directa a la estigmatización de su gente como “sin estudios ni educación”, “atrasada”, “mala” y “violenta”, resultado de su antigua asociación con el difunto Mena; mientras los limareños reproducían estos estereotipos en sus caracterizaciones de los coloquileros, los últimos se limitaban a quejarse del abandono y la discriminación a los que habían sido sometidos por parte de las autoridades y pobladores de El Limar, quienes nunca habían hecho nada por mejorar la infraestructura o los servicios en el barrio ni por asegurar suficiente tierra para sus empobrecidos habitantes.

Esta sensación de desventaja histórica perduró incluso tras la parcelación formal del territorio del ejido en 1975 y su concomitante redistribución poblacional, gracias a la cual algunos coloquileros pudieron obtener tierra en El Yaqui, una de las copropiedades adquiridas colectivamente en la década de 1940, —hoy una comunidad independiente del ejido llamada Nuevo Limar—. Para realizar el censo que acompañaría a la delimitación de las parcelas ejidales,¹⁷ las autoridades agrarias dispusieron que los derechohabientes se asentaran definitivamente en El Limar y ocupasen los predios que les serían formalmente asignados. Ello puso de manifiesto que

yó el primer paso en sus carreras profesionales dentro del magisterio: véase A. Agudo Sanchíz, “Antropología y educación”, pp. 404-405 y 410-413.

¹⁷ La división de El Limar en parcelas y la asignación de éstas a derechohabientes individuales había sido solicitada por los propios limareños, cansados de las cada vez más frecuentes disputas (a menudo entre ejidatarios y vecindados) por el acceso a terrenos particulares del ejido en un contexto de sostenido crecimiento poblacional.

muchos de los fundadores del ejido y sus herederos directos (normalmente los hijos varones más jóvenes) se habían trasladado al Yaqui, cuyos terrenos para cultivo y pastura eran generalmente más amplios y productivos. Aparte de confirmar que los primeros ejidatarios nunca estuvieron totalmente conformes con las tierras originalmente “dotadas” y buscaron acceso a mayor y mejor territorio, esto ilustra nuevamente la autoridad de aquellos, pues durante la parcelación de 1975 tuvieron además la prerrogativa de renunciar a sus derechos en El Limar y permanecer en El Yaqui si ello resultaba más ventajoso; en tal caso, los ejidatarios enviaron en su lugar al Limar no sólo a sus herederos, sino además a algunos hermanos avecindados de éstos que también habían residido en El Yaqui. Muchas parcelas del ejido se dividieron por ello en dos y el número total de capacitados pasó de los 163 originales a 260, lo cual resultó en una distribución aún más ajustada del territorio de El Limar. A cambio, muchos avecindados que hasta entonces habían ocupado los terrenos cedidos por los ejidatarios en El Limar se asentaron de forma definitiva en El Yaqui. Entre estos reubicados sin derechos ejidales había algunas familias de coloquileros, si bien la mayoría de los últimos asistió como testigo a este flujo migratorio local y su concomitante *minifundización* sin que le beneficiaran en mucho.

Una vez concluido el reasentamiento de la población local en el ejido y las copropiedades, la vieja finca La Preciosa aparecía, tanto a limareños como a coloquileros, como la última posibilidad disponible para asegurar el acceso a más tierra. A inicios de la década de 1980, no obstante, la antigua propiedad de Carlos Uhlig se encontraba muy menguada a causa de las exitosas invasiones de tierra llevadas a cabo por grupos campesinos de los vecinos municipios de Tumbalá y Salto de Agua. Todo lo que quedaba de dicha propiedad se reducía a cuatro predios que sumaban no más de 228 hectáreas, de las cuales sólo 53 se hallaban aún bajo propiedad de los descendientes de Uhlig; el resto, dos ranchos de 51 y 124 hectáreas,

había sido vendido a otros *caxlanes* conforme los Uhlig abandonaron la localidad para trasladarse a las cabeceras municipales de la región.

Con todo, además de codiciadas propiedades para la ampliación territorial de limareños y coloquileros, los cuatro pequeños ranchos constituían aún un poderoso recordatorio de la injusticia original atribuida a Carlos Uhlig (el soborno al funcionario a cargo del censo de capacitados) y sancionada por el gobierno mediante la casi burlesca dotación de 1933-1934. Debido a sus contrastantes experiencias históricas, sin embargo, unos y otros albergaban distintas “memorias” de este “agravio fundacional” y, por ende, perspectivas y métodos de lucha agraria contrastantes con respecto a los últimos vestigios de la propiedad privada *caxlana* en el área. Los ejidatarios percibían los restos de la extinta finca como terrenos que habían de lograr incorporar finalmente a su ejido —como culminación del proceso de ampliación territorial iniciado con la compra colectiva de las copropiedades—, para lo cual continuaron recurriendo a peticiones mediante los cauces institucionales proporcionados por las leyes de la reforma agraria. Los coloquileros, por su parte, se impacientaban ante estos procedimientos cuando no desconfiaban de ellos, buscando sus propios medios para ocupar tierras sobre las que se consideraban con legítimo derecho por haber sido víctimas de un agravio mayor que el sufrido por los limareños en 1934.

En el periodo 1981-1991, los ejidatarios intensificaron sus demandas por la anexión de los cuatro ranchos a los que había quedado reducida la antigua finca.¹⁸ En 1989, la caída del precio internacional del café (cultivo fomentado sus-

¹⁸ RAN, Tuxtla, exp. 3758-A, “Los 260 ejidatarios del Limar a Patrocinio González Blanco, Gobernador de Chiapas”, 3 de agosto de 1988, y otros documentos en este expediente. Estas solicitudes resultaron infructuosas, pues ninguno de los cuatro ranchos señalados como “afectables” excedía el límite de hectáreas establecido por la Ley Federal de la Reforma Agraria, en vigor hasta 1992.

tanciosamente durante la administración del Presidente Luís Echeverría en 1970-1976) impactó negativamente en los productores limareños, cuyo descontento coincidió con importantes desarrollos políticos nacionales.¹⁹ De esta forma, los ejidatarios persistieron en sus demandas agrarias ahora bajo la bandera del PRD y a través de la UCOCR, una organización popular independiente desgajada del Partido Revolucionario de los Trabajadores en 1987.²⁰ Aparte de una creciente tensión en la localidad y de algunos conatos de radicalización,²¹ este cambio de afiliación política no supuso en lo fundamental una variación de métodos de lucha agraria, pues los ejidatarios limareños continuaron canalizando su descontento mediante peticiones formales de tierra en lugar de recurrir a medios más drásticos como la invasión.

Las identidades y experiencias históricas de los coloquileros, en contraste, predispusieron a éstos a adoptar una actitud más crítica hacia las bases del sistema instituido para la movilización agraria. Desde antes de 1981, los coloquileros habían seguido su propio curso para obtener terrenos dentro de las codiciadas propiedades al margen de las solicitudes formales de los ejidatarios. La historia de vida del líder “zapatista” presentada a continuación revela métodos alternativos de acceso a tierra, al tiempo que ilustra la trayectoria histórica de muchos coloquileros y sus particulares relaciones con diversas generaciones de propietarios *caxlanes*.

¹⁹ A. Agudo Sánchez, “Legados históricos en movimiento”, pp. 60-62.

²⁰ N. Harvey, *La rebelión de Chiapas*, pp. 156-157 y 267, nota 6.

²¹ RAN, Tuxtla, exp. 3758-A, “Acta de inconformidad”, El comisariado ejidal del Limar al lic. Carlos Salinas de Gortari, presidente de la República, 24 de agosto de 1990. Mediante la misiva, los ejidatarios solicitan nuevos censos e inspecciones por parte de las autoridades agrarias hasta que la petición de ampliación ejidal “salga favorable a los solicitantes”, lanzando amenazas de “toma de tierra por la falta total” de la misma.

La historia de don Lindo

La historia familiar de don Lindo, comisario ejidal de Primero de Enero —nuevo ejido establecido en las tierras invadidas por los coloquileros en 1994—, está marcada por sucesivos intentos de adaptación a las diferentes etapas mediante las que el territorio de El Limar fue expandiéndose a lo largo del siglo xx. Manuel, el difunto padre de don Lindo, era un pequeño comerciante perteneciente a una familia de coloquileros sin derechos en el ejido —algunos de ellos se sumarían al pequeño éxodo ocasionado en 1975 por la parcelación de las tierras de El Limar y la reubicación de muchos avecindados en el vecino predio de El Yaqui. Desde la década de 1940, con gran esfuerzo, Manuel se había dedicado a la cría y comercio de puercos, cuyo número aumentaba mediante compras a productores locales. Este proceso culminaba en la cabecera municipal de Salto de Agua, donde Manuel vendía sus animales tras arduos viajes a pie que podían durar hasta dos días completos.

Con escaso éxito, Manuel buscó invertir las ganancias de su actividad comercial en tierra; “uno aquí tiene que tener aunque sea su parcelita para que lo tomen en serio, para ser habitante de aquí, pues”, según don Lindo. Manuel creyó ver una excelente oportunidad para ello al enterarse de que los Uhlig habían puesto a la venta unos terrenos pertenecientes a La Preciosa. De acuerdo con el relato de don Lindo, Manuel adquirió una pequeña parcela en el lugar y comenzó a cultivarla, sólo para descubrir poco después que era parte de un territorio cuya expropiación había sido exitosamente solicitada por los pobladores de San Benito, una cercana ranchería del municipio de Salto de Agua. El infortunado padre de don Lindo se vio por ello obligado a abandonar el terreno sin obtener la devolución del dinero que había pagado a la familia de Carlos Uhlig. Este episodio no resulta demasiado extraño, pues la venta de tierras afectadas por expropiaciones inminentes era un fraude habitual mediante el que los finqueros obtenían algún benefi-

cio económico del impacto de la redistribución agraria sobre sus propiedades, (don Lindo concluyó que “mi padre era muy inocente en ese tiempo”).

A su regreso a El Coloquil tras este revés, Manuel podría haber tenido una nueva oportunidad para obtener tierra mediante su matrimonio con nada menos que una hermana de Alfonso Mena. Como recordaba don Lindo, “Alfonso Mena era mi tío, y él era el cacique aquí, ¿sí sabía, antropólogo? Pero a él no le gustaba mi padre, no le hizo caso porque él era nomás su cuñado”. De hecho, la madre de don Lindo fue repudiada por su familia por haberse unido a un hombre indígena, lo cual no contribuyó precisamente a mejorar la situación personal de Manuel. Esto resulta bastante extraordinario, si bien constituye un cierto antecedente de otros casos más recientes donde, tras la disminución de la diferencia jerárquica entre choles y *caxlanes* por la gradual proximidad socioeconómica entre ambos grupos,²² algunos ejidatarios establecerían exitosos vínculos con los Mena e incluso con los Uhlig mediante

²² Proximidad socioeconómica resultante de la gradual redistribución de la tierra en el área (por medios que incluían la ocupación campesina a la par que la expropiación legal) y su concomitante proceso de fragmentación y minifundización agrarias. Conforme las fincas se convirtieron en ranchos, los antiguos propietarios alemanes o *alimanes* pasaban a ser agrupados junto con ladinos como los Mena bajo la categoría de *caxlanes*. Para la década de 1980, algunos de estos últimos no distaban tanto de los ejidatarios indígenas en cuanto a la cantidad de tierra poseída —por ejemplo, uno de los cuatro ranchos solicitados por los limareños, perteneciente a un nieto de Carlos Uhlig, no contaba con más de cuatro hectáreas. De hecho, la diferencia entre un rancho y una parcela en el sistema clasificatorio local dependía de si el dueño de la propiedad en cuestión era *caxlan* o indígena, respectivamente. No obstante, desde la perspectiva de los coloquileros y de muchos limareños sin derechos ejidales, algunos ejidatarios podían perfectamente ser considerados “riquillos” junto con los propietarios *caxlanes*. Estas complejidades reflejan los cambiantes significados de distintas posiciones socioeconómicas en concordancia con cambios en las construcciones culturales de relaciones interétnicas, especialmente en lo concerniente a ideas sobre el poder político y la acumulación de riqueza.

el matrimonio de sus hijos con jóvenes de aquellas familias. La unión de Manuel con la hermana de Alfonso Mena, empero, supuso una transgresión de esta secuencia histórica de relaciones interétnicas, en un tiempo en que ciertas fronteras identitarias estaban menos difuminadas y sus concomitantes relaciones asimétricas entre grupos se hallaban confinadas en su mayor parte a los vínculos patrón-cliente.

A pesar de lo atípico del caso de Manuel, éste pone en cierta forma de manifiesto la proximidad y las generalmente más estrechas relaciones de colaboración entre los coloquileros y la familia Mena. Después de todo, según otras versiones tanto de otros coloquileros como de ejidatarios limareños, Manuel derivó cierta protección y beneficios de sus vínculos de parentesco con los Mena. Se cuenta, por ejemplo, que tras herir a Manuel durante una reyerta, el hijo de un ejidatario tuvo que abandonar El Limar para escapar a la venganza del hermano menor de Alfonso Mena, Crispín —quien, por su parte, no mencionó nada del incidente durante nuestras conversaciones.

Poco después de la muerte de Alfonso Mena, el padre de don Lindo recurrió de nuevo a la otra principal familia de *caxlanes* en la localidad en su empeño por conseguir al menos una mínima base territorial para los suyos. Oscar, uno de los hijos de Carlos Uhlig, cedió un pequeño terreno adyacente al Kolem Ja’ —el río que separa El Coloquil de la antigua finca La Preciosa— a Manuel y otros coloquileros, terreno que caía dentro del actual territorio municipal de Salto de Agua —el pueblo de El Limar está situado en el límite entre este municipio y el de Tila. No obstante, dicho terreno estaba incluido en el predio que don Lalo, un comerciante de la cabecera municipal de Tila, compraría a la familia Uhlig en 1966. Desafortunadamente, Oscar murió antes de que los coloquileros pudieran recurrir a él para demostrar y hacer valer el acuerdo previo, el cual fue ignorado por los otros Uhlig. Don Lalo estableció entonces su rancho El Canutillo en la propiedad adquirida y

acusó a Manuel y a los otros ocupantes de invadir la misma. Don Lindo tenía entonces tan sólo quince años de edad, si bien recuerda claramente el incidente. Todo apunta a que Manuel había sido de nuevo engañado por los Uhlig,²³ aunque, a juzgar por el tono indignado del relato de don Lindo, ello no provocó tanto resentimiento hacia los Uhlig como hacia don Lalo. Para proporcionar cierto tono de retrospectiva a su interpretación de cómo se hizo “zapatista” en 1994, don Lindo afirmó que “fue ahí donde empezó la bronca”: al ser incapaz de expulsar a los coloquileros de la parte nororiental de su rancho El Canutillo, don Lalo cercó el acceso al Kolem Ja’ e impidió a aquellos acercarse al río para pescar o simplemente para bañarse.

A principios de la década de 1970, con más fortuna que su padre, don Lindo inició sus propios esfuerzos para obtener tierra y diversificar sus medios de subsistencia. Para ello tuvo que lidiar con los ejidatarios de El Limar, no obstante, los cuales resultaron no menos inflexibles que los propietarios *caxlanes* a la hora de regular el acceso de “fuereños” a los territorios controlados por ellos. Don Lindo fue capaz de adquirir, mediante el pago de 70 pesos, una parcela de cuatro hectáreas puesta a la venta por un ejidatario en El Cristiani, una de las copropiedades adquiridas a finales de la década de 1940; aunque, como los limareños “no querían a los mestizos como yo”, según don Lindo, éste hubo de presentar a su mujer como la propietaria nominal de la parcela. Ello, empero, no bastó para disipar la desconfianza de los ejidatarios ante un coloquintero caracterizado por vínculos de

²³ La otra cara de la moneda, por supuesto, es que el mismo don Lalo también podría legítimamente haberse considerado defraudado por los Uhlig, quienes parecen haber encontrado de nuevo la forma de resolver dos problemas al mismo tiempo. Así, los últimos habrían aprovechado para mostrarse generosos con las peticiones de tierra de los coloquileros mediante la “cesión” a éstos de parcelas incluidas en los terrenos que ya estaban asignados o vendidos a don Lalo.

consanguinidad y colaboración con los Mena, con lo que don Lindo hubo de proporcionar largas explicaciones sobre su adquisición en una reunión con las autoridades del Limar. Aquél recibió entonces permiso para conservar su parcela previo pago de 20 pesos adicionales por concepto de admisión de su esposa a la asociación local de “mancomuneros”, el grupo de familias de ejidatarios que poseía El Yaqui y El Cristiani en copropiedad. Resulta irónico que don Lindo lograra adquirir una cierta base agraria y mayores derechos de residencia mediante su unión con una mujer indígena, mientras que el matrimonio de su padre con una *caxlana* (caso inusual) había resultado infructuoso a la hora de proporcionar movilidad socioeconómica.

Tras su logro inicial, don Lindo persistió en su búsqueda de mayor acceso a tierra. Antes de que los ejidatarios preparasen sus demandas de “ampliación ejidal” mediante peticiones de expropiación del Canutillo y los otros tres ranchos, don Lindo y otros cabezas de familia de El Coloquil habían recurrido en persona a don Lalo para que depusiese su actitud hostil y les cediese algunas tierras de su propiedad. Las respuestas de don Lalo consistían invariablemente en airadas y rotundas negativas e, incluso, en amenazas de represión y muerte. Eulogio, uno de los líderes coloquileros y amigo de don Lindo, me contó con una irónica sonrisa en los labios que, ante sus insistentes peticiones, don Lalo le había prometido tierra en una ocasión, aunque sólo la suficiente para cavar su propia tumba. Influidor por su particular historia familiar, don Lindo incluso presentó a don Lalo como un corrupto usurpador de los terrenos que Oscar Uhlig le había cedido a su padre, lo cual le daba a él y a otros coloquileros mayores derechos sobre El Canutillo que al rancharo o a los ejidatarios que lo solicitaron por la vía legal.

COLOQUILEROS: DE “GUARDIAS BLANCAS”
A “ZAPATISTAS”

Eulogio coincidió con don Lindo en señalar la controversia sobre El Canutillo como el principio de “la bronca” o catalizador del proceso de movilización de los coloquileros, estigmatizados como “los guardias blancas de Mena” en las narrativas de los ejidatarios limareños. En las historias alternativas que escuché en El Coloquil, los líderes del denostado “barrio” aparecían como iniciadores de la organización de sus parientes y vecinos “desde mucho antes del 94”, si bien fue “gracias al movimiento zapatista que nos decidimos a invadir El Canutillo”, en palabras de don Lindo. Esto contribuye a una caracterización de los coloquileros que va más allá del simple oportunismo, sugiriendo más bien el desarrollo de una cierta “voluntad política” gramsciana que tendría su expresión más decidida en la invasión de tierras en 1994. Fue entonces cuando las historias personales y familiares, así como las “memorias” reelaboradas de agravios pasados, hicieron resurgir y dieron sustento a una identidad histórica que confluyó con una clara idea de lo que podía lograrse en una coyuntura favorable.

De esta forma, los rumores de los que hablaba la catequista mencionada al inicio de este trabajo no se originaron con la toma de tierras realizada por los coloquileros, sino con el acontecimiento que precipitó dicha invasión. ¿Qué tan ciertas eran aquellas noticias sobre los rebeldes de la Selva Lacandona? Audaces y decididos ante las posibilidades que la rebelión representaba para sus propios intereses y proyectos, pero al mismo tiempo cautos y planeadores, los coloquileros tomaron una medida antes de declararse zapatistas y unirse a “los compañeros” que “se levantaron en armas allá en Ocosingo”. Poco después del primero de enero de 1994, don Lindo, Eulogio y otros líderes del barrio realizaron un rápido y casi secreto viaje de prospección a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde recabaron información sobre las circuns-

tancias del levantamiento y las oportunidades que éste podría brindarles. “Parecía que la situación estaba buena” para la ocupación de tierras, según don Lindo, y en este sentido la “delegación” de coloquileros encontró especial estímulo en los consejos de miembros de organizaciones de derechos humanos y de la propia diócesis de San Cristóbal de Las Casas; fue en la última, de nuevo conforme al relato de don Lindo, que él y sus compañeros fueron apremiados: “¡anímense ahora, que todavía está el levantamiento [zapatista]!”

A su regreso al Limar, a los líderes coloquileros casi les faltó tiempo para organizar a sus familias y seguidores, quienes habían esperado impacientes las noticias traídas por aquellos de su “misión” en San Cristóbal. Contra todo pronóstico, independientemente de organizaciones políticas y yendo mucho más allá del descontento y el “radicalismo” mostrado por los ejidatarios mediante su identificación con el PRD y la UGOCP (las dos siglas privilegiadas para la oposición hasta aquel entonces en El Limar), los coloquileros se prepararon para ocupar las tierras en disputa. El barrio El Coloquil, ahora convertido más que nunca en comunidad, constituyó el lugar de la movilización, y los canales empleados para la misma fueron los vínculos de vecindad y parentesco. Alarmado por los rumores —quizás por la advertencia de alguien próximo— y los cada vez más evidentes preparativos, don Lalo abandonó precipitadamente su rancho con lo puesto y dejando atrás sus más de 300 cabezas de ganado bovino. Poco después, más de un centenar de personas pertenecientes a 50 grupos domésticos de El Coloquil —“todos pura familia”, según Eulogio— tomaron El Canutillo y las otras tres propiedades sin encontrar demasiada resistencia.

Algunos limareños recuerdan la tensión vivida durante la noche de la invasión; resultó imposible conciliar el sueño por los gritos, lamentos y hasta disparos que provenían del vecino Canutillo. El 7 de febrero de 1994, mediante un escrito urgente, don Lalo y los otros propietarios notificaban a las

autoridades del gobierno de Chiapas que sus predios habían sido invadidos en la madrugada de ese día; en una carta al presidente municipal de Salto de Agua en la misma fecha, los pobladores del cercano ejido Nueva Preciosa denunciaron la invasión de El Canutillo “por 150 personas del barrio Koloquil”, los cuales “dicen ser zapatistas”, para aclarar (temerosos de posibles represalias) que los “nuevapreciosenses” no habían tenido nada que ver en el asunto.²⁴

Las razones que los propios líderes coloquileros me expusieron sobre su decisión de tomar tierras por la fuerza guardaban poca relación con las demandas expresadas por el subcomandante Marcos en sus comunicados, sustentándose más bien en críticas dirigidas a la actitud de los ejidatarios de El Limar. Para don Lindo, los coloquileros sencillamente demostraron “el valor que les faltaba a los limareños”, quienes no tenían voluntad de emplear medios más drásticos y efectivos para ganar los vestigios de la finca La Preciosa —a pesar de que ésta debería haber sido incluida en la dotación ejidal en 1934. La interpretación de don Lindo es especialmente interesante en este punto: los ejidatarios ya no estaban tan interesados en remediar el agravio fundacional atribuido a Carlos Uhlig, ya que ello habría supuesto —o debería haber supuesto— saldar la histórica deuda que aquellos tenían con los desfavorecidos coloquileros mediante la expansión del ejido a favor de los últimos.

La toma de tierras en febrero de 1994 no fue la culminación sino el inicio —o, al menos, la continuación por otros medios— de un arduo proceso de ampliación territorial. Durante el mismo, los coloquileros enfrentaron no pocos riesgos y amenazas que los llevaron cerca de tener que pagar muy cara

²⁴ RAN, Tuxtla, exp. 427-D, “Los pobladores del ejido Nueva Preciosa a Alfonso Pérez, presidente municipal interino de Salto de Agua”, 7 de febrero de 1994. En el mismo expediente se encuentra la notificación de invasión enviada por los propietarios de los ranchos ocupados.

su audaz acción. En el transcurso de los cuatro años siguientes, los “zapatistas” de El Canutillo hubieron de sufrir acosos provenientes de dos “frentes” interrelacionados. El primero de ellos venía dado por la política de represión que inicialmente aplicó el gobierno en contra de los invasores de tierras, a través de la intervención del Ejército Nacional y las guardias privadas de los propietarios despojados. En una carta fechada el 1 de enero de 1996 y dirigida al gobernador de Chiapas, los coloquileros acusaron a don Lalo y a los otros propietarios de “aflojar billetes” a los militares acuartelados en El Limar para que éstos los hostigasen.²⁵ En estas circunstancias, los cabezas visibles del movimiento de El Coloquil —quienes se presentaron como portavoces en demandas para regularizar las propiedades a favor de los invasores— se encontraban más expuestos a la acción punitiva de las autoridades. Eulogio me comentó acerca de una orden de aprehensión que pesó en su contra y, en un principio, había temido que yo fuese “un judicial”, según reconocería más tarde; uno de los hermanos de don Lindo fue arrestado poco después de la invasión como uno de los líderes de la misma, tras lo cual hubo de pasar tres años en prisión. Don Lindo se embarcó en la toma de tierras junto a otros dos hermanos, los cuales abandonarían el “movimiento” cansados tanto del arduo proceso legal necesario para obtener derechos sobre las propiedades como de las amenazas de los ejidatarios limareños.

Lo último nos recuerda el otro frente —incluso más peligroso en tanto más cercano y cotidiano— con el que hubieron

²⁵ RAN, Tuxtla, exp. 427-D, “Los miembros de Colpumali, A. C., El Limar, a Julio César Ruiz Ferro, gobernador interino de Chiapas”, 1 de enero de 1996. Dos días antes, los militares se habían introducido en los predios en compañía de sus propietarios y habían preguntado a los coloquileros si el gobierno de Chiapas estaba enterado de la invasión. Los coloquileros afirmaron que los casi dos años durante los cuales habían ocupado los ranchos les daban derecho a permanecer en ellos, contando con documentos que demostraban el inicio de la regularización de las tierras a su favor.

de lidiar los coloquileros. Las amenazas de los limareños y sus intentos por ocupar los predios invadidos para expulsar de ellos a los coloquileros se intensificaron a partir de 1995, cuando los ejidatarios canalizaron a través de la recién creada Paz y Justicia su frustración ante la pérdida de tierras que habían estado demandando como legítimamente suyas.

LIMAREÑOS: DE PERREDISTAS A “GUARDIAS BLANCAS”

El aparente intercambio de roles históricos acaecido en El Limar durante el periodo 1994-1995 consistió, en realidad, en una reconfiguración de categorías políticas y fronteras identitarias en torno a proyectos contrastantes y antagónicos de reproducción social y expansión territorial —proyectos que, como hemos visto, habían mostrado una importante continuidad desde la década de 1930. Para terminar de comprender este proceso hemos de tomar en cuenta circunstancias más amplias, especialmente aquéllas implicadas en el surgimiento de Paz y Justicia.

Alejándonos por un momento de la coyuntura de 1994, podemos ver que la paramilitarización del norte chiapaneco —especialmente de las tierras bajas de Tila— no puede entenderse adecuadamente sin considerar los dramáticos cambios y crisis agrarios que habían afectado a la región durante las décadas de 1970 y 1980. Con el *boom* cafetalero de esos años, muchos pequeños productores de la zona chol habían abandonado en gran parte el cultivo de maíz, estimulados por los incentivos del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) para la producción y comercialización de este grano. Debido a esta excesiva dependencia del monocultivo, la crisis de 1989 —ocasionada por la caída del precio mundial del café en un 50%— afectó muy negativamente a los productores choles e incidió en su adopción de nuevas lealtades políticas, especialmente después de que las ayudas económicas compensatorias

fueran selectivamente destinadas a la cooptación política durante la administración del presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). De esta manera, los ejidatarios limareños fueron sólo un grupo entre los muchos que, en la zona norte de Chiapas, canalizaron su descontento mediante su apoyo al recién creado PRD. En el ámbito productivo, la respuesta de muchos agricultores en la zona baja de Tila consistió en transformar sus cafetales en terreno para pastura, un proceso no exento de tensiones y disputas locales debido a la mayor cantidad de tierra requerida para la cría de ganado. La proliferación de la pequeña producción pecuaria en el área se benefició de créditos promocionados por las asociaciones ganaderas de Salto de Agua, estableciéndose uniones ejidales para la cría de ganado que fungieron como subsidiarias de aquéllas. Así se fundó la Unión Ganadera Valle del Limar, con sede en el ejido del mismo nombre, la cual facilitó a los comisariados ejidales el control sobre las actividades productivas locales al tiempo que apuntalaban su influencia sobre la vida política de la comunidad —no sin ciertas alianzas con las aún priístas autoridades de la cabecera municipal de Tila.²⁶

Estos vínculos supralocales —transversales con respecto a lealtades políticas y clases sociales— tomaron especial importancia a partir de 1994. Los propietarios ganaderos que auspiciarían Paz y Justicia al año siguiente temieron tomas de tierra como la protagonizada por los coloquileros y, de hecho, tales invasiones se multiplicaron en el municipio de Sabanilla, donde muchos ejidatarios priístas se habían declarado perredistas y simpatizantes del zapatismo. Los ganaderos de los municipios de Palenque, Salto de Agua y Playas de Catuzajá (situados al noreste de la región chol) podrían haber visto confirmados sus peores temores cuando, el 19 de diciembre de

²⁶ A. Agudo Sanchíz, “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas”, pp. 571-573; y CDHFBC, *Ni Paz ni Justicia*, pp. 68 y 94-103.

1994, en su segunda gran ofensiva tras el primero de enero de ese año, el EZLN ocupó por 24 horas las cabeceras municipales de Yajalón, Tila, Sabanilla y Tumbalá. La “contraofensiva” de los ganaderos —coincidente con la estrategia de contención del gobierno federal para impedir el avance del levantamiento zapatista más allá de su zona de origen en las Cañadas de la Selva Lacandona— consistió entonces en la reactivación de los vínculos regionales establecidos antes de 1994: por un lado, con los pequeños productores pecuarios ejidales agrupados en la Unión Ganadera Valle del Limar y, por otro lado, con el gobierno municipal de Tila. Fue además a través de este último que las asociaciones ganaderas situadas al norte de la zona chol establecieron vínculos con Solidaridad Campesina Magisterial (Socama), una organización formada en 1989 por una facción del sindicato de maestros en Chiapas y cuadros disidentes de la oficialista Confederación Nacional Campesina (CNC). Socama tuvo una presencia más fuerte en regiones donde la CNC era marginal o no había logrado dar cauce satisfactorio a las demandas agrarias de sus integrantes durante la década de 1980; desde su inicio, la estrategia de Socama se concentró en aceptar y adaptarse a la estrategia gubernamental que siguió a la caída de los precios del café, basada en la modernización económica y la reducción clientelaramente selectiva de subsidios compensatorios y apoyos productivos.²⁷

Después del primer semestre de 1995, cuando se reportaron las primeras acciones de la organización Paz y Justicia, la alianza estratégica que sustentaba a esta última —formada por ganaderos, Socama y cuadros del priísmo local, municipal y estatal— podría haberse visto negativamente afectada por las elecciones para diputados estatales y ayuntamientos del 15 de octubre de ese año. No obstante, a pesar de la gran incidencia de simpatías perredistas y zapatistas para ese entonces en

²⁷ Véase N. Harvey, *La rebelión de Chiapas*, pp. 238-239; y D. Villafuerte et al, *La tierra en Chiapas*, pp. 154-155 y 188.

la zona chol, el PRI ganó las elecciones en los municipios de Sabanilla, Salto de Agua, Tila y Tumbalá. Ha de considerarse, sin embargo, que la abstención en los comicios estatales de octubre de 1995 aumentó a 55.4% con la participación de solamente 731 533 ciudadanos (336 637 menos que en las elecciones para gobernador de agosto de 1994); esta baja participación electoral castigó de manera especial al PRD, partido que en los municipios choles experimentó un retroceso de cerca de 60% con respecto a 1994 al disminuir su voto de 13 960 (40.8%) a 5534 (25.8%).²⁸ El elevado abstencionismo en las elecciones de 1995 y el hecho de que perjudicase especialmente al PRD puede, en la zona chol, explicarse con base en tres factores combinados: la desilusión suscitada en 1994 por los comicios para gobernador entre aquellos que pugnaban por un cambio radical (quienes desconocieron la victoria del candidato priísta y argumentaron la teoría del fraude electoral); la intimidación y presiones ejercidas por Paz y Justicia sobre el electorado local; y el posible acatamiento de los perredistas choles de la consigna de no votar difundida antes de la jornada electoral por la Comandancia General del EZLN.²⁹

En suma, el resultado de la falta de unidad en el seno de la oposición (al no lograr el PRD consolidar sus relaciones con las nuevas organizaciones sociales) y el alto abstencionismo entre el electorado perredista (en su mayoría simpatizante del EZLN) permitieron al PRI conservar el poder en los municipios choles, aunque ello también significaba que las lealtades priístas en la región eran minoritarias. La principal manera de seguir

²⁸ W. Sonnleitner, “Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente pero inacabada (1991-1998)”, pp. 145, 149.

²⁹ Sobre el impacto electoral del EZLN, véase J. P. Viqueira, “Elecciones sin zapatistas”; y, del mismo autor, “Los peligros del Chiapas imaginario”, pp. 92-96. Resulta probable que con el apoyo del EZLN el PRD habría podido ganar al menos las presidencias municipales de Salto de Agua y Tila, además de debilitar de manera sustanciosa el dominio del PRI en Sabanilla y Tumbalá.

conservando los gobiernos locales frente a los cada vez más frustrados y radicalizados partidarios del PRD consistió, en estas circunstancias, en el continuado recurso a la fuerza y la intensificación de los métodos violentos de Paz y Justicia. Tras las elecciones de 1995, esta organización fue auspiciada desde el congreso estatal por el diputado priísta Samuel Sánchez, uno de los fundadores de Socama.³⁰ El que Sánchez llegara a convertirse en diputado estatal, a partir de octubre de 1995, debió mucho al establecimiento previo de vínculos directos y negociaciones con el gobierno federal, una estrategia que ya había reportado a Socama espacios políticos para sus dirigentes además de beneficios materiales para sus bases. La filiación socamista de los líderes choles de Paz y Justicia permitió a estos últimos rechazar la etiqueta de “paramilitares”, declarando organizarse para el trabajo productivo “con la ayuda solidaria de Socama”.³¹ Esta circunstancia fue relativamente frecuente en la guerra sucia de Chiapas, protagonizada por organizaciones paramilitares dirigidas por políticos del PRI pero oficialmente registradas como “organizaciones de desarrollo social”, lo cual le ofrecía al propio Estado la oportunidad de negar su participación en campañas anti-insurreccionales y disociarse de sus “excesos”. No obstante, la violencia de Paz y Justicia llegó a concebirse también como una respuesta a la radicalización previa de los simpatizantes perredistas choles,

³⁰ En 1995 el PRI continuó siendo favorecido por el sistema electoral de mayoría simple y por la distribución geográfica del voto, que le dieron un total de 26 de los 40 escaños del congreso (65%) —precisamente el máximo permitido por la ley electoral— a pesar de obtener solamente 332 634 votos; así, el partido oficial se encontraba sobrerrepresentado en la cámara legislativa, ya que recibía una diputación por cada 12 794 votos, mientras que el PRD y el Partido Acción Nacional (PAN) tenían que movilizar, respectivamente, 34 140 y 20 163 sufragios por cada diputado [W. Sonnleitner, “Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente pero inacabada (1991-1998)”, pp. 145-146].

³¹ DRI, *Ni derechos ni humanos en la zona norte de Chiapas*, p. 33.

donde la organización paramilitar aparecía como una “contra-guerrilla” destinada a proteger a los militantes del PRI especialmente en la cabecera municipal y las tierras bajas de Tila.³²

Lo último nos conduce de nuevo a la cuestión de las formas locales del zapatismo y las reacciones de determinados grupos hacia el mismo. Si bien la contextualización anterior busca evitar la impresión de que la paramilitarización en Tila surgió en su mayor parte como respuesta local a las acciones de grupos como los colokuileros, ahora es necesario exponer las consecuencias que tuvieron los dos grandes desarrollos del zapatismo y Paz y Justicia en la región del Limar. Alejadas en aspectos significativos de los motivos de sus creadores y principales portavoces, ambas denominaciones políticas dieron formas particulares a la desaparición de los últimos propietarios *caxlanes* de la localidad y —al desocupar éstos el “nicho” social de “enemigos” históricos de los “campesinos”— al “traslado” (en realidad resurgencia) de conflictos de largo aliento al seno de la propia “comunidad indígena”.

Hemos visto un aspecto de las formas adoptadas por el zapatismo en El Limar-El Coloquil; en cuanto a Paz y Justicia, su irrupción en el segundo trimestre de 1995 proporcionó el medio para la canalización del descontento y agravio de los inicialmente desorientados ejidatarios limareños. La reactivación de vínculos con ganaderos en Palenque y Salto de Agua, así como el apoyo del ayuntamiento de Tila y el congreso estatal, marcaron el intento de los ejidatarios por “recuperar” las invadidas tierras del Canutillo y los otros ranchos. Por lo pronto, el viraje político de aquellos —su “regreso” al PRI— incluyó la deposición de Ricardo, el comisariado ejidal perredista. Aún afín a la etiqueta del PRD, el propio Ricardo me narró las circunstancias de la sorprendente conspiración de la que fue víctima a mediados de 1995: “hubo mucha política,

³² *Ibid*, pp. 38-47; véase también el diario chiapaneco *Cuarto Poder*, 24 de septiembre de 1997.

mucho jaleo... todo eran puros rumores al principio: que si ‘¡ahí vienen los zapatistas!’; que si ‘¡ahí asaltaron una camioneta!’; ‘¡acullá vieron un grupo de gente armada!’; y me vinieron a cuestionar a mí”. Como señalé al inicio del presente trabajo, los rumores pueden inducir a la acción, la cual en este caso consistió en boicoteo y amenazas contra Ricardo por su condescendencia hacia los coloquileros y su supuesto papel facilitador del advenimiento del zapatismo en la localidad; aquél lograría completar sólo nominalmente su trienio reglamentario como comisariado ejidal al no poder desempeñar función alguna durante su último año en el cargo. Siguiendo la recomendación que le hicieron en la Procuraduría Agraria, donde había acudido en busca de ayuda, Ricardo se limitó a trasladar los documentos del archivo ejidal a su domicilio para atesorarlos allí hasta ser relevado, en julio de 1996, por un comisariado perteneciente a Paz y Justicia.

Junto con el regreso de los ejidatarios a sus antiguas lealtades priístas a través de Paz y Justicia, la opción política y experiencias de Ricardo y otros simpatizantes del PRD reflejan el impacto local de la acción de los coloquileros. Resultaría simplista, empero, asumir que la invasión de los ranchos vecinos simplemente dividió a la población del Limar y reforzó el subsiguiente antagonismo entre dos “facciones” irreconciliables. Hubo, sin duda, división de opiniones entre los limareños con respecto a la toma de tierras de los coloquileros, aunque lo significativo es que ésta hiciera resurgir viejos conflictos derivados de desigualdades históricas en la distribución de la tierra y el acceso a la misma en la localidad.

Un cierto cuestionamiento crítico de dichas desigualdades llevó a Ricardo y a varias decenas de otros limareños a declararse “sociedad civil organizada”. En este grupo se incluyeron algunos ejidatarios que, como Ricardo, se habían mantenido fieles al PRD, si bien la mayoría de sus integrantes consistía en avecindados (pobladores sin derechos ejidales) y en catequistas y maestros bilingües cuyo liderazgo cuestionaba la tra-

dicional autoridad de los comisariados ejidales. La Sociedad Civil Organizada llegó a definirse como “bases de apoyo” al EZLN,³³ aunque en El Limar —como en otras muchas poblaciones de la zona chol—, dicha denominación se vinculaba en realidad a demandas de tierra y otros recursos, acompañada de simpatías más generales hacia el PRD y el zapatismo (esto es, de ciertas percepciones y apropiaciones locales de estas banderas políticas).

Siguiendo el ejemplo de los coloquileros, los catequistas y maestros que lideraban la “sociedad civil” limareña comenzaron a llamar la atención sobre ciertas desigualdades locales, proclamando que los “grandes propietarios” debían distribuir parte de sus recursos entre los vecinos menos favorecidos. Ello contribuyó al resentimiento de muchos ejidatarios y de los comerciantes indígenas que se habían enriquecido en la última década con el acaparamiento de maíz y otros productos de primera necesidad, cuya producción había mermado considerablemente tras el auge cafetalero previo a la crisis de 1989. Tras la invasión de tierra de los coloquileros, las apasionadas arengas de los líderes de la Sociedad Civil en favor de la redistribución de la riqueza terminaron por confirmar la alarma de los “riquillos” —como se los conoce localmente—, quienes ya se habían sentido amenazados ante los rumores sobre la llegada de los “zapatistas” de los que muchos se hacían eco en El Limar. Las inquietudes e intereses de los integrantes de esta “facción” fueron capitalizados por Diego Vázquez, un ejidatario y maestro bilingüe opuesto a un compañero de profesión que lideraba el grupo de la Sociedad Civil —según algunas versiones locales, esta oposición se originó en una disputa personal que tuvo poco que ver en un principio con cuestiones de diferencia política. Un joven del Limar me describió a Diego como un “maquiavelo” en virtud de su carisma y habilidad para lograr la ferviente adherencia de un gran número de li-

³³ CDHFBC, *Ni paz ni justicia*, p. 153.

mareños —ejidatarios o no. Sin embargo, la posición de aquél como máximo líder de Paz y Justicia en la localidad obedeció mucho al apoyo de las autoridades priístas del gobierno municipal de Tila y a la fuerza de las armas; gran parte del último factor dependía a su vez de la colaboración —tanto encubierta como escandalosamente evidente— de un Ministerio Público investigador y una Brigada de Operaciones Mixtas del Ejército cuyo cuartel se mantenía en El Limar al tiempo de mi investigación (2001-2004).

No deja de ser significativo que algunos limareños atribuyan al propio Diego Vázquez y a sus seguidores las demandas y gestiones para el establecimiento de la base militar en la localidad —“la propia gente de aquí la pidió”, para frenar la tan esperada y temida llegada de los zapatistas; esto constituye una reivindicación implícita de protagonismo histórico local, la cual puede llevarnos a matizar interpretaciones macro-políticas que atribuyen excesiva autonomía y autoría al Estado y a las organizaciones más poderosas en “campanas de contrainsurgencia” como la ejecutada en la zona norte de Chiapas.³⁴ No menos interesante resulta el hecho de que la militarización del Limar trajera consigo una notable mejora en la infraestructura de transporte en la región, representada especialmente por la construcción de carreteras y caminos para el mejor acceso de las tropas a las comunidades de las tierras bajas de Tila; la pavimentación de la vía que une al Limar con las cabeceras de Tila y Salto de Agua traería consigo el florecimiento de un sustancioso negocio regional de taxis, controlado por comerciantes ligados a los gobiernos priístas de aquellos municipios. Los propietarios de tiendas del Limar también se beneficiaron de esta expansión del transporte público mediante la adquisi-

³⁴ Permítaseme recordar en este punto la cuestión inicial del presente trabajo acerca de las formas locales de los grandes acontecimientos políticos: ¿cuántos tipos de zapatismo han sido posibles? ¿Cuáles pueden ser las “formaciones cotidianas” de la insurgencia y la contrainsurgencia en localidades como El Limar?

ción de taxis y la venta de gasolina y refacciones para automóviles, así como el establecimiento de bares y restaurantes en la localidad. Un maestro de educación media superior del Limar atribuyó el origen de esta diversificación de actividades productivas —la pavimentación de carreteras— a una consecuencia beneficiosa de Marcos y su movimiento, junto con la creación, en 1997, del plantel local del Colegio de Bachilleres de Chiapas, donde dicho maestro se desempeñaba.

Caracterizadas por la visión retrospectiva, tales interpretaciones locales del zapatismo no habrían sido posibles en el periodo que siguió a julio de 1995 —fecha identificada como un punto de inflexión por Ricardo y otros muchos en El Limar. Justo un año después, el ejido aparecía como el cuartel general de Paz y Justicia en las tierras bajas de Tila (si bien a muchos observadores externos se les escapaba lo anómalo y paradójico de tal situación, dada la historia previa de radicalización y simpatías perredistas de los ejidatarios y el desarrollo del enclave “zapatista” del barrio El Coloquil): Diego Vázquez se erigía como hombre fuerte de una comunidad intensamente militarizada, cuyos alrededores eran recorridos cada noche por pequeñas patrullas de “defensa” armadas para hacer respetar el toque de queda y, de paso, atemorizar a los disidentes locales; los maestros bilingües opuestos a Diego hubieron de abandonar precipitadamente El Limar —uno de ellos tras haber hallado previamente refugio entre los coloquileros— y los catequistas de la sociedad civil sufrieron amenazas, torturas e incluso amagos de asesinato. Ricardo, el depuesto comisariado perredista, me describió de la siguiente forma el sentimiento de indefensión y desigualdad ante la ley —tanto comunitaria como supralocal— que embargaba a los objetores a Paz y Justicia en aquel periodo: “ibas a la agencia municipal a protestar y te encerraban a ti, y no al que te había hecho el perjuicio; y no había donde acudir, ni fuera de la comunidad, porque estaba así a todos los niveles, hasta el ejecutivo federal y el presidente de la nación”.

El caso de los maestros y catequistas de la Sociedad Civil constituye el ejemplo más extremo de las represalias sufridas por los disidentes limareños; ello nos recuerda los peligros a los que, en similares coyunturas de cambio social y crisis política, están expuestos los líderes o cabezas más visibles de ciertas movilizaciones locales. Las amenazas y encarcelamientos arbitrarios sufridos por muchos de los otros habitantes “perredistas”, “zapatistas” o “católicos” del Limar son suficientemente graves de por sí, pero ninguno de ellos fue asesinado o expulsado de la localidad. Una suerte muy distinta corrieron los pobladores de ejidos y localidades vecinos de mayoría perredista —los cuales también se habían visto golpeados por la caída de los precios del café en 1989 y por la subsiguiente eliminación del apoyo gubernamental a la producción del grano—, donde los miembros limareños de Paz y Justicia llevaron a cabo incursiones punitivas con la colaboración de elementos del ejército y Seguridad Pública. Uno de los casos más sonados fue el de la invasión de dos poblaciones del ejido Masojá Jolnixtié —colindante con el del Limar— el 18 de junio de 1996. Todo comenzó con la irrupción de unos quince militares, quienes llegaron acompañados por dos regidores priístas del ayuntamiento de Tila —uno de ellos oriundo del Limar— y amenazaron con “bombardear” a toda la población. Ello provocó la precipitada huida de alrededor de mil personas hacia las montañas del oeste y los ejidos de mayoría perredista más próximos al municipio de Sabanilla.³⁵ Con el terreno “allana-

³⁵ Estos refugiados perredistas engrosaron las filas de los desplazados que, ante los crecientes rumores de inminentes ataques de las “guardias blancas” de Paz y Justicia, optaron por abandonar otras localidades en la zona baja de Tila. Los desplazados se unieron en la organización *Kichañ Kichañojb*, la cual buscó el retorno de aquellos a sus comunidades nativas y la restitución de los bienes que habían dejado atrás en su huida. Curiosamente, los integrantes de la *Kichañ* contaron con un portavoz en El Limar en la persona de Ricardo, el ex comisariado perredista, quien aprovechó sus contactos con miembros de organizaciones de derechos humanos para

do” de esta forma por los soldados, grupos armados de Paz y Justicia llegaron poco después y saquearon las casas y propiedades recién abandonadas.³⁶ Ese mismo día se inició un sitio en contra de Masojá Shucjá, la mayor población perredista de las tierras bajas de Tila (también perteneciente al ejido Masojá Jolnixtié); durante las dos primeras semanas del cerco —el cual se prolongó durante meses—, todo el ganado de Shucjá fue robado y trasladado al Limar.³⁷

La anuencia y abierta colaboración de los militares y el cuerpo de seguridad pública con estas razzias llegó bastante lejos, pero no tanto como para permitir asesinatos o expulsiones generalizadas en el propio Limar, donde la presencia de aquellas fuerzas estaba supuestamente destinada a mantener el orden. Ello contribuyó al efecto “ojo de huracán” mediante el que, tras las tensiones locales provocadas en parte por la acción de los coloquileros, el ejido llegó a convertirse en foco de un conflicto que se expandió con consecuencias mucho más graves a poblaciones vecinas, las cuales guardaban una cierta relación de “satélites” con respecto al Limar. Los rumores vol-

expresar las demandas de los refugiados y mantenerse en contacto indirecto con éstos. Por otra parte, resulta significativo que los desplazados decidieran articularse en torno a la identidad *kichañ*, término chol empleado para designar al tío materno. A tono con el sesgo patrilineal del sistema de parentesco chol, el hermano de la madre aparece como un fuereño típico, ya que *kichañ* se emplea además para designar de manera general a los parientes distantes. No es pues extraño que el término actúe también como sinónimo de “forastero”, “extraño” e incluso “intruso”, y que algunos limareños lo empleasen para referirse a mí; de esta forma, el nombre de la organización de desplazados-refugiados se trata probablemente de una apropiación del etnónimo con el que pudieron ser designados en las comunidades amigas que los acogieron, donde aquellos pasarían a ser conocidos con el plural *kichañojb*.

³⁶ ACDHFBC, Archivo. Sección de la Estación Norte de Distensión y Reconciliación, documento en octubre-diciembre 1996, Informe sobre la incursión del Ejército en las comunidades de Jolnixtié 1ª Sección y Libertad Jolnixtié 2ª Sección el 18 de junio de 1996.

³⁷ CDHFBC, *Ni paz ni justicia*, p. 107.

vieron a jugar aquí un importante papel, no sólo propiciando la huida de aquellos que se consideraban víctimas potenciales de los grupos de Paz y Justicia, sino la adherencia a dicha organización de aquellos otros que se sintieron amenazados por los simpatizantes locales del zapatismo. Éste fue el caso en el ejido Miguel Alemán Valdés, donde durante 1994 los ejidatarios habían visto crecer su preocupación ante las noticias que les llegaban sobre la invasión de tierras por “zapatistas” en el vecino El Limar. La comunidad El Crucero, en el propio ejido Miguel Alemán, se reportó en 1996 como asentamiento de “cabecillas” de Paz y Justicia, de donde salían las “órdenes para los crímenes” y a donde llevaban a torturar y a desaparecer a los detenidos perredistas de otras localidades.³⁸ La situación del Crucero resulta un tanto compleja, aunque constituye un ejemplo más —sólo apreciable mediante la investigación etnográfica— de las múltiples formas e interpretaciones que la llamada guerra civil chol podía adoptar, según largas y particulares historias de antagonismo y competición en localidades específicas. Muchos en la región atribuyen el origen del conflicto en El Crucero a una añeja disputa local por el control de un banco de grava próximo (fuente de material de construcción y, por ende, de riqueza). La comunidad bien podría haber funcionado como una siniestra sucursal del Limar donde se llevaba a cabo el trabajo sucio de “contrainsurgencia” a espaldas —o con el consentimiento— de la policía y el ejército; no obstante, en virtud de conflictos y desigualdades distinguibles de aquellos que caracterizaron al Limar, los integrantes de Paz y Justicia del Crucero actuaban probablemente de forma autónoma o no siempre controlable por Diego Vázquez. Según me contó Nadia, una joven maestra de El Limar cuya fami-

³⁸ ACDHFBC, Archivo. Sección de la Estación Norte de Distensión y Reconciliación, documento en octubre-diciembre 1996, Informe sobre la solicitud de varias comunidades de Tila y Salto de Agua de la intervención de las autoridades gubernamentales para la expulsión de las guardias blancas de esos municipios, 22 de junio de 1996.

lia no simpatizaba precisamente con Paz y Justicia, el propio Diego llegó a advertirle a ella que no podía garantizar su seguridad si insistía en viajar a la comunidad donde trabajaba, ya que se rumoraba que la carretera a Tila sería bloqueada a la altura del Crucero mediante un retén destinado a “agarrar” a los desprevenidos perredistas que transitaran por allí. Más tarde descubrí que una cuñada de Nadia era la sobrina de uno de los hombres fuertes de Paz y Justicia en El Limar.

Este último caso apunta a una circunstancia significativa para entender el desarrollo específico de la “guerra civil chol” en El Limar, lo cual a su vez guarda relación con el mencionado carácter de “ojo de huracán” del ejido: los limareños de Paz y Justicia transigieron en cierto modo con muchos de aquellos parientes y vecinos inmediatos que tenían simpatías políticas opuestas. El comisariado priísta que sustituyó en el cargo al malogrado Ricardo no dejó en ningún momento de proteger a un hermano suyo, uno de los pocos ejidatarios perredistas e integrantes de la Sociedad Civil limareña en alianza con los casi proscritos catequistas católicos. Esto ilustra los múltiples lazos transversales —por ejemplo, de parentesco— que pueden llegar a cuestionar considerablemente la identificación de “facciones” estables y claramente definidas en fracturas sociales como las discutidas aquí. El propio Eulogio —a cuyos motivos y posición en la invasión de 1994 volveremos luego—, era un residente de El Coloquil al tiempo que un ejidatario con derechos en El Limar; en julio de 2002, después de los peores años del conflicto y con el apoyo al PRI muy mermado en la localidad, Eulogio logró incluso un puesto en el consejo de vigilancia del comisariado ejidal de El Limar, lo cual facilitó su contribución al establecimiento de puentes de comunicación y acuerdos entre limareños y coloquileros.

Todo ello nos hace pensar en una posible respuesta a la pregunta que surge de inmediato con respecto a la acción de los coloquileros, pregunta que yo mismo hice a estos últimos en repetidas ocasiones: ¿cómo lograron conservar las propie-

dades invadidas (o incluso la vida) en tan temerario desafío a los ejidatarios que las codiciaban, manteniéndose además como un pequeño enclave de zapatistas declarados en el vórtice mismo de la contrainsurgencia en las tierras bajas tilecas? La posible aquiescencia o incluso relativa benevolencia de los limareños de Paz y Justicia (y sus fuerzas aliadas) para con los coloquileros rara vez figuraban, de manera tácita, en las respuestas de los últimos. La reacción más frecuente consistía en aserciones reivindicativas del tipo: “las guardias blancas³⁹ de Diego Vázquez no se atrevieron a entrar aquí, nos tenían miedo” (algo que podría parecer relativamente cierto, a juzgar por la alarma y advertencias de precaución con las que mis conocidos limareños reaccionaban a mis frecuentes visitas a El Coloquil). Esto nos recuerda que el conflicto está integrado por, y expresado mediante, “lenguajes de poder” destinados en parte a restar autonomía de acción a los enemigos y opositores.⁴⁰ En el caso de los coloquileros, tales aseveraciones resultan además comprensibles dado el innegable acoso a que se vieron sometidos tras su “osadía”, como lo demuestran las “visitas” de los militares (véase nota 25), la orden de aprehensión contra Eulogio y la detención y encarcelamiento del hermano de don Lindo. No obstante, resulta significativo encontrar respuestas y narrativas similares entre los limareños de la Sociedad Civil ante la pregunta de cómo resistieron los peores años

³⁹ Dada su raigambre histórica, el término “guardias blancas” es empleado con frecuencia en narrativas locales sobre el conflicto de 1995-2002. Resulta significativo para entender la experiencia histórica y las percepciones “folk” de dicho conflicto —así como su interacción con explicaciones “macro”— el que, mientras los artículos periodísticos y reportes de las ong de derechos humanos informaban sobre las acciones de los “paramilitares” en la Zona Norte, los atemorizados habitantes perredistas de ejidos tilecos se referían una y otra vez a la amenaza de las “guardias blancas” de El Limar y El Crucero —acusados de actuar como “matones” de los rancheros y “grandes propietarios”.

⁴⁰ A. Agudo Sanchíz, “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas”, pp. 583-589.

del conflicto (“no me dejé, porque no tuve miedo”), a pesar de que lograron sobrevivir y conservar sus viviendas y otras propiedades gracias a la protección o condescendencia de algún pariente, vecino, o incluso del propio Diego Vázquez —cosa que algunos terminaban reconociendo tras sus heroicos relatos de resistencia obstinada y valiente. Poco o nada de tales circunstancias figura en las versiones selectivas de los coloquileros —las cuales, recordémoslo, tampoco recogen detalles explícitos sobre el histórico papel de los últimos como guardias blancas de Alfonso Mena—; en lugar de ello, don Lindo se preguntaba, indignado, por qué los de Paz y Justicia no fueron contra los grandes propietarios “en lugar de atacar a su propia gente, campesinos como ellos”.⁴¹

Existe un factor adicional para explicar el hecho de que los coloquileros salieran airoso de su aventura: la propicia coyuntura que, de manera tan consciente y hábil, eligieron para llevar a cabo su acción. La crisis institucional propiciada por el estallido de enero de 1994 había puesto al gobierno en una situación de debilidad que fue aprovechada por diversas fuerzas políticas y sociales. Los coloquileros fueron sólo uno entre los cientos de grupos que, tras el levantamiento zapatista y aglutinados en diversas organizaciones campesinas, se

⁴¹ Esta postura alude a una particular controversia local influida por, y reflejada en, diversos medios de comunicación. En lo que parece casi una respuesta directa a las opiniones de don Lindo, Diego Vázquez declaraba, en una entrevista para el periódico chiapaneco *Cuarto Poder* (24 de septiembre de 1997): “nosotros no somos guardias blancas ni estamos con los finqueros, aquí no existen, ésta es una zona ejidal; tampoco somos paramilitares, aquí sólo tenemos nuestro machete, nos hemos defendido de las agresiones de los grupos catequistas...”. Un veterano maestro bilingüe del Limar —el cual me aseguró haberse “neutralizado” durante el conflicto, en expreso desacuerdo tanto con Paz y Justicia como con los integrantes de la Sociedad Civil— desmintió, en turno, las versiones de unos y otros: “aquí no hay grandes propietarios, y tampoco hubo zapatistas: ¡puros rumores! Aquí no llegaron los zapatistas, esos están por allá, en Ocosingo, que es donde quedan finqueros, pero no aquí”.

embarcaron en la toma de tierras agrícolas de propiedad privada. Tal fue la oleada de invasiones en Chiapas que, desde el segundo trimestre de 1994, el gobierno federal no tuvo más remedio que acceder a una sustanciosa redistribución agraria mediante compra de las tierras en disputa y regularización de las mismas a favor de los invasores, entre ellos los colochileros. Los limareños de Paz y Justicia habrían terminado cediendo ante esta evidencia, tras contentarse con recurrir al saqueo de ganado y otras propiedades en comunidades vecinas. En otras zonas de la región chol, los simpatizantes de la organización habían esperado que el gobierno regularizase a su favor tierras invadidas por militantes perredistas, cosa que no sucedió —era imposible evacuar todas las propiedades ocupadas sin recurrir a la represión generalizada, medida que el presidente Salinas quería evitar a toda costa para proteger su imagen internacional en el contexto del recién firmado Tratado de Libre Comercio—; ello contribuyó a la desilusión de las bases de apoyo de Paz y Justicia, las cuales quedaron muy mermadas para 1997. La organización se debilitó aun más al año siguiente entre acusaciones generalizadas de fraude contra sus líderes, quienes serían finalmente desbancados tras las elecciones generales y estatales de julio y agosto de 2000, respectivamente —las cuales resultaron en una histórica derrota para el PRI nacional y chiapaneco. Samuel Sánchez fue arrestado y encarcelado en relación con un incidente paramilitar en Yajalón, mientras que Diego Vázquez correría la misma suerte tras la firma del acuerdo de paz y reconciliación entre los distintos grupos en pugna en El Limar en 2002.⁴²

Cuando Pablo Salazar —el líder de la coalición que derrotó al PRI en las elecciones estatales de agosto de 2000— asumió

⁴² Véanse las noticias periodísticas respectivas al arresto de Samuel Sánchez y de Diego Vázquez en *Proceso* núm. 1294, pp. 38-39 y A. Mariscal, “Paz y Justicia rechaza participar en diálogo para la reconciliación”, en *La Jornada*, 18 de febrero de 2002.

el gobierno de Chiapas, los catequistas y maestros bilingües afines al PRD aprovecharon la oportunidad para comenzar a promover la reconciliación con integrantes de facciones opuestas en la zona chol. La respuesta de muchos maestros afines a Paz y Justicia y líderes religiosos protestantes (anteriormente opuestos a los catequistas y a la diócesis de San Cristóbal de las Casas) fue bastante positiva; a ello contribuyó el hecho de que el propio Pablo Salazar, ansioso por publicitar su gobierno como el del “cambio” y la “reconciliación”, visitara personalmente El Limar en dos ocasiones en enero y febrero de 2002 para anunciar, con gran fanfarria, la “firma” de un acuerdo de paz como primer gran logro de su administración. Esta apropiación política del proceso de paz iniciado por las bases populares y sus líderes inmediatos causó no pocas tensiones, si bien logró la adherencia definitiva a aquél de la mayoría de los habitantes de El Limar. Estos últimos estaban ansiosos por distanciarse del estigma asociado a Paz y Justicia y, guiados por significativas consideraciones pragmático-políticas, esperaron sustanciosos recursos y obras para mejora en infraestructura del gobierno de Salazar como recompensa por renunciar a la organización paramilitar.⁴³ Temiendo perder definitivamente su autoridad e influencia, Diego Vázquez denunció la reconciliación como una farsa y se opuso obstinadamente a ella, lo cual le valió ser arrestado y encarcelado por secuestro y agresiones el 17 de febrero de 2002. Sus para entonces escasos seguidores en El Limar terminaron fuertemente estigmatizados, lo cual resultaría incluso en la expulsión de la localidad de los maestros bilingües afines a Paz y Justicia. Los coloquileros, en cambio, obtendrían en ese año los frutos de su prolongada lucha por el acceso a tierra.

⁴³ A. Agudo Sanchíz, “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas”, pp. 575-580.

DE “ZAPATISTAS” A “APOLÍTICOS”: EL ESTABLECIMIENTO DEL NUEVO EJIDO PRIMERO DE ENERO

De forma un tanto paradójica, la ilegalidad del acto inicial de los coloquileros sería a la larga más efectiva legalmente que la fidelidad previa a los canales institucionales de los ejidatarios del Limar —quienes, antes de 1994, habían persistido en los procedimientos formales para la demanda de tierras a pesar de su creciente radicalización en el marco del PRD y la UGOCF. Como señalé anteriormente, empero, la invasión de tierras fue un primer e incluso relativamente sencillo paso en un proceso durante el cual los coloquileros aumentarían su aprendizaje —a veces a costa de su seguridad y libertad personales— del contexto en el cual había tenido lugar su acción. Antes de 1994, dicho aprendizaje los había llevado a cuestionar facetas más amplias del poder y las relaciones que lo caracterizan —por ejemplo, mediante la crítica y desconfianza hacia los procedimientos de solicitud formal creados por las leyes agrarias—, si bien ahora llegarían a percatarse de las posibilidades ofrecidas por un cierto compromiso con la oficialidad en la turbulenta situación chiapaneca tras la irrupción del EZLN.

Ello se derivó de las extraordinarias concesiones en materia de ley agraria que el gobierno federal se vio obligado a hacer —dos años después de que se diera por terminado el reparto de tierras con la reforma del artículo 27 constitucional— ante la presión de grupos y comunidades que, declarándose zapatistas o no, habían aprovechado el levantamiento para invadir propiedades privadas. Sólo durante los tres primeros meses en 1994, de acuerdo con reportes oficiales, más de 300 predios que abarcaban una superficie total de 36 924 hectáreas fueron tomados *fuera* de la “zona de conflicto” —la cual incluía parte importante de los municipios de Altamirano, Ocosingo y Las Margaritas, donde habían sido afectadas 60 000 hectáreas como resultado directo del levantamiento

zapatista.⁴⁴ La respuesta del gobierno fue recurrir al reparto encubierto de tierras a través de la figura de los fideicomisos, los cuales se incluyeron en los Acuerdos Agrarios establecidos en el periodo 1994-1998 entre las autoridades agrarias y las organizaciones de grupos solicitantes. Mediante los fideicomisos se proporcionaron fondos a estos últimos para comprar tierras previamente adquiridas por el gobierno a sus propietarios originales; para la devolución de dichos fondos, los beneficiarios contarían con la asistencia de un sistema gubernamental de subsidio directo que incluía al Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo (Procampo). Entre los últimos meses de 1994 y abril de 1995, se adquirió un total de 50 254 hectáreas a través de este complejo mecanismo, casi la mitad de las cuales —23 935 hectáreas—, no obstante, fue entregada a los miembros de tan sólo dos organizaciones de clara tendencia oficialista, CNC y Socama.⁴⁵

Ante este sesgo gubernamental, los colcoquileros decidieron minimizar sus declaraciones de afiliación zapatista a partir de 1995 y declararse “apolíticos”, según el propio don Lindo, “para no tener bronca con el gobierno a la hora de negociar lo del Canutillo”. Mediante este nuevo viraje político los colcoquileros buscaron, en efecto, consolidar su estrategia de encauzar su acción radical a través de canales institucionales en vista de mayores posibilidades de alcanzar el objetivo original. De hecho, tras la invasión del Canutillo y las otras propiedades, lo más “zapatista” que hicieron los colcoquileros fue adherirse formalmente a la Coordinadora de Organizaciones en Lucha del Pueblo Maya para su Liberación (Colpumali). En principio, éste era un pequeño organismo vinculado al movimiento para la democratización y la autonomía indígena promovido por confederaciones populares que, tras el levantamiento

⁴⁴ D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas*, pp. 180-181.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 194-195.

zapatista, surgieron como la contraparte civil del EZLN;⁴⁶ no obstante, a tono con su estrategia de logros prácticos, los coloquileros tomaron Colpumali básicamente como una agencia consultora que podía proporcionarles tanto asesoría como un instrumento legal para lograr derechos de propiedad sobre los previos invadidos.

Fue, de hecho, a través de Colpumali que don Lindo y los suyos se enteraron de la existencia, a partir de abril de 1995 y en el marco de los Acuerdos Agrarios, de una nueva ronda de fideicomisos que beneficiarían esta vez a una mayor diversidad de organizaciones campesinas —entre ellas muchas de las aglutinadas en la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH). Estos fideicomisos formaron parte del programa Fondo 95, el cual contaba con un patrimonio inicial de diez millones de pesos con los que esperaba cubrirse el 40% de los créditos otorgados para la compra de tierras por el Banco de Crédito Rural del Istmo (Bancri) —institución participante en los fideicomisos junto con el propio gobierno del estado de Chiapas, la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), la de Hacienda y Crédito Público (SHCP) y la de Desarrollo Social (Sedesol), entre otras.⁴⁷

Representados por Colpumali, los portavoces del Coloquil llevaron su demanda de tierras a reuniones con autoridades participantes en el Fondo 95. En julio de 1995, dichas re-

⁴⁶ Sin estar aparentemente vinculada a partido político alguno, Colpumali tenía alianzas con bloques de organizaciones cuyos contenidos y objetivos definían un cierto posicionamiento político, al menos coyunturalmente, a favor del EZLN. Entre dichas confederaciones estaban, principalmente, las Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas (RAP) y la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH); esta última incluía organizaciones adscritas ideológicamente al zapatismo, aunque también un bloque de otras organizaciones cuyos líderes no cerraron la posibilidad de negociaciones con el gobierno y que, de hecho, decidieron su incorporación paulatina a los Acuerdos Agrarios en noviembre de 1995. D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas*, pp. 169-170 y 176.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 141-142.

uniones resultaron en la firma del Acuerdo Agrario mediante el que se acordó la adquisición de las propiedades en disputa a favor de los solicitantes, ahora agrupados en la nueva colonia Primero de Enero; no obstante, los coloquileros seguirían sufriendo hostigamiento por parte de limareños, propietarios y policías, y habrían de esperar cuatro largos años más antes de que la compraventa de los predios fuese formalizada a su favor y las tierras les fueran definitivamente entregadas.⁴⁸ Identificados con el muy técnico nombre de Organización Campesina Colpumali F95-001, 85 beneficiarios de la colonia Primero de Enero recibieron un total de 415 hectáreas adquiridas por el Bancri, la mayoría de ellas a los propietarios invadidos. A cada beneficiario le fue asignada una parcela de aproximadamente cinco hectáreas, para cuya compra dispuso de un crédito por un monto máximo de 20 mil pesos, o cuatro mil pesos por hectárea.⁴⁹ Estos créditos fueron proporcionados por el mismo Bancri, institución fiduciaria y compradora que aparecía así como acreditante y acreedor hipotecario de los beneficiarios. Entre los (renuentes) vendedores estaban don Lalo —quien en años más recientes había adquirido al menos una propiedad adicional adyacente al Canutillo—, Conrado Uhlig y la madre de éste, Estela Lugo —viuda de uno de los hijos del famoso Carlos Uhlig, el propietario de la antigua finca La Preciosa. Paradójicamente, todos ellos habían logrado salvaguardar sus ranchos de las demandas de los ejidatarios como pequeña propiedad no afectable bajo el Código Agrario anterior a 1992; ahora se veían obligados a vender y aceptar siete mil pesos por hectárea aproximadamente, según la valo-

⁴⁸ SRA, Tuxtla, Expediente: Entrega de los predios San Antonio, El Canutillo, Durango de Villa, Tepeyac y Fracción El Canutillo a la organización campesina Colpumali F95-001, colonia Primero de Enero, Salto de Agua, 21 de agosto de 1999.

⁴⁹ D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas*, p. 142.

ración de sus predios realizada por la Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales.⁵⁰

Cuando establecí mis primeros contactos con los coloquileros durante el trabajo de campo, la colonia Primero de Enero —llamada así en conmemoración del día del levantamiento zapatista— era ya un “nuevo ejido”, del cual don Lindo había sido elegido comisariado por unanimidad. Un tanto confuso, pregunté a éste cómo había sido posible —a diez años del finiquito oficial de la reforma agraria— la incorporación al régimen ejidal de la pequeña propiedad adquirida mediante fideicomiso. Con una gran sonrisa de satisfacción, don Lindo se limitó a contestarme que los de Primero de Enero recibieron “la carpeta básica” de las autoridades agrarias y se constituyeron como ejido, lo cual les evitó tener que devolver el dinero del crédito otorgado para la compra de las pequeñas parcelas. Terminé de comprender el asunto tras una conversación con una funcionaria de la SRA, quien me dijo que, en 2002, el propio gobierno federal había ofrecido a los ocupantes de tierras regularizadas elegir entre constituirse como ejidatarios o como pequeños propietarios privados; según la propia funcionaria, las autoridades se habían visto obligadas a esta nueva concesión dada la inviabilidad del pago de los créditos de los fideicomisos mediante los subsidios que los beneficiarios obtendrían del Procampo, como se había planeado en un principio. No es sorprendente que, como otros muchos beneficiarios de fideicomisos en distintas regiones de Chiapas, los coloquileros rechazaron la nueva categoría de “pequeña propiedad” a favor de la del ejido, dado el continuado peso ideológico del mismo como parte de un marco legal y administrativo con el que muchos estaban más familiarizados a raíz de luchas y demandas agrarias anteriores. En el caso de los coloquileros, dicha importancia ideológica iba además emparejada a ciertas

⁵⁰ SRA, Tuxtla, Expediente: Entrega de predios a la organización campesina Colpumali F95-001.

ventajas materiales y políticas —por ejemplo, contactos con instituciones agrarias y beneficios de programas asistenciales— de las que habían sido tradicionalmente excluidos. Don Lindo reconoció que a estas alturas los nuevos ejidatarios de Primero de Enero no esperaban recibir fondos del Procampo; no obstante, aparte de las gestiones para que todas las mujeres obtuvieran ayudas de Oportunidades —el programa de transferencias monetarias condicionadas destinado a mejorar la salud, alimentación y educación de los hogares pobres—, la principal preocupación de don Lindo como comisariado era lograr el acuerdo de la asamblea de los miembros del ejido para aprobar la incorporación del mismo al Programa de Certificación de Derechos Agrarios y Titulación de Solares Urbanos (Procede).⁵¹

Don Lindo me aseguró que Primero de Enero podría haber pasado a formar parte del Limar si los limareños se hubiesen puesto del lado de los coloquileros desde el principio, en lugar de hostigarlos tras la toma de los ranchos. De esta forma, la “especificidad” histórica y la identidad separada de los coloquileros resultaron reforzadas al lograr su propio ejido justo en los límites del Limar. En privado, algunos coloquileros continúan declarando simpatías zapatistas y manteniendo

⁵¹ El Procede es el programa gubernamental para la regularización de la tenencia agraria que resultó de la terminación del reparto de tierras tras la reforma al artículo 27 constitucional en 1992. El aspecto más controvertido de este programa fue la posibilidad legal que se daba a los ejidatarios de comprar, vender, rentar o emplear como garantía las parcelas individuales que conforman los ejidos. No obstante, lejos de suponer la erosión y eventual desaparición de este tipo de comunidades —como muchos críticos de la nueva ley agraria afirmaban—, el Procede llegó a ser visto por los ejidatarios como el mecanismo más eficaz y definitivo para asegurar sus propiedades, especialmente en contextos de conflictos agrarios e invasiones de tierras por los que se sentían amenazados. De esta forma, los ejidatarios del Limar pidieron la incorporación de sus parcelas al Procede en 1995, buscando la seguridad del pleno derecho de propiedad sobre las mismas que el programa proporcionaba.

un añejo discurso contra los “caciques” y el latifundismo; en palabras de don Lindo, sigue siendo legítimo

ir a hablar con el señor Marcos para explicarle la situación y pedirle que apoye a los campesinos a ir contra los grandes propietarios. Ya por aquí no quedan, pero por Salto de Agua y Palenque hay rancheros que tienen 200 y hasta 500 hectáreas; ¡alguien con 500 hectáreas ya es un gran propietario, y eso no se debería permitir aquí en Chiapas!

No obstante, el pragmatismo de los coloquileros supone una idea muy clara de cuándo y en qué circunstancias adoptar una posición u otra en pos de logros prácticos que, en retrospectiva y con respecto a la historia presentada aquí, aparecen como “etapas” de un sostenido proyecto de reproducción social. Durante una de mis visitas al ejido Primero de Enero, en septiembre de 2003, le comenté a Eulogio que los pobladores de Belisario Domínguez —una comunidad tileca antaño notoria por su afiliación priísta— estaban declarándose zapatistas. “¿Ya para qué?”, respondió Eulogio con desdén, “¡si ya se pasó el tiempo! En vez de irse con Paz y Justicia tendrían que haber hecho como nosotros, unirse al movimiento de Marcos desde el principio para demandar tierras, ir contra los grandes propietarios como don Lalo”. En otra ocasión, me encontraba paseando por las tierras de Primero de Enero en compañía de Mateo, un hijo de don Lindo, cuando, al pasar junto a la casa ejidal, aquél reparó en un emblema del PRI que había pintado en la puerta. Don Lindo se unió a nosotros justo en ese momento y Mateo aprovechó la oportunidad para preguntarle a su padre, en tono jocosos: “¿qué, a poco ya se volvieron priístas?” Don Lindo reaccionó con sorpresa y dijo que había que “quitar eso de ahí, porque se supone que somos apolíticos”; algo azorado, nos explicó a continuación que “era por si el presidente municipal [de Tila] venía por aquí”, en ocasión de una visita que había realizado al Limar unos días antes.

LA INVASIÓN DE TIERRAS COMO EXPRESIÓN DE UNIDAD LOCAL: FORMAS DE INTERCAMBIO Y ORGANIZACIÓN PARA LA PRODUCCIÓN EN PRIMERO DE ENERO

Hemos visto cómo las experiencias históricas de la gente repercuten en sus formas de conciencia política y en la manera en que algunos pueden llegar a aprovecharse de, e incluso influir en, coyunturas y acontecimientos más amplios cuyo conocimiento llega a menudo en forma de rumores y especulaciones. No obstante, las formas adoptadas por la política de grupos como los coloquileros están vinculadas no sólo a la experiencia histórica de éstos, sino además, puesto de manera simple, a cómo se ganan la vida.⁵² Resulta pertinente, por ello, prestar cierta atención a los recursos y decisiones mediante los que individuos y familias lidian con aquellas coyunturas políticas y económicas más amplias para mejorar su situación de vida —o para lograr un estatus más digno con respecto a sus vecinos inmediatos.

Las trayectorias y circunstancias presentes de don Lindo y Eulogio revelan que los vínculos de parentesco y vecindad tuvieron un papel central no sólo antes y durante los dramáticos eventos de 1994, sino además posteriormente —cuando los grupos domésticos de la colonia-ejido Primero de Enero enfrentaron colectivamente, bajo las siglas de Colpumali, el proceso de negociación sobre las tierras ocupadas. Dichos vínculos continúan siendo importantes también en el intercambio cotidiano de tierra, trabajo y animales.

Especialmente reveladora resulta la historia familiar de don Lindo, en la que ciertos vínculos de parentesco y de tipo patrón-cliente (por ejemplo, con la propia familia Mena) caracterizaron un sostenido esfuerzo por sacar algún provecho de la expansión de la frontera agraria del Limar a lo largo del siglo xx. Como vimos anteriormente, don Lindo fue más exito-

⁵² G. Smith, *Livelihood and Resistance*, pp. 13.

so que su padre al incrementar su base agraria mediante la compra de una parcela de cuatro hectáreas en la copropiedad del Cristiani —sancionada por el arduamente negociado permiso de los ejidatarios que controlaban la asociación local de “mancomuneros”. El último paso en este proceso de expansión fue la invasión de las últimas propiedades privadas del área y la adquisición de una parcela de cinco hectáreas en las tierras del antiguo Canutillo. Ésta permite a don Lindo diversificar sus estrategias productivas y fuentes de ingreso, ya que el disponer de tierra en el nuevo ejido Primero de Enero le deja libertad para alquilar la parcela del Cristiani —cobrando 400 pesos por hectárea y cosecha. Esta práctica no es rara en El Limar y sus propiedades anexas, cuyos terrenos relativamente planos y fértiles resultan apropiados para el cultivo de maíz y la cría de ganado en pequeña escala; los arrendatarios son normalmente habitantes de comunidades próximas a la zona alta de Tila, caracterizada por tierras a menudo escarpadas y rocosas.

La parcela de don Lindo en Primero de Enero actúa como base para una serie de intercambios que, realizados con parientes cercanos, no están mediados por dinero a diferencia de las transacciones mantenidas con los arrendatarios fuereños de la parcela del Cristiani. Como mencioné arriba, don Lindo se embarcó en la toma de tierras de 1994 junto con tres hermanos suyos que no resultaron tan afortunados. Don Lindo parece sentirse especialmente en deuda con uno de ellos, Jorge, quien estuvo tres años en prisión por co-liderar la invasión de predios y, desilusionado tras su liberación, rehusó participar en el proceso legal sostenido por los coloquileros para regularizarlos. Ello le valió no estar entre los 85 beneficiarios que recibieron tierras en 1999, aunque don Lindo encontró la manera de hacerlo partícipe de las relativas ventajas ofrecidas por su parcela en Primero de Enero. Así, aquél dedica media hectárea a maíz en dicha parcela, al tiempo que cede un terreno equivalente para el mismo cultivo a su hermano Jorge. Más

aún, don Lindo emplea tres hectáreas para pastura, aunque la mayor parte de las 16 cabezas de ganado mantenidas en este terreno pertenecen a su hermano Jorge. Los términos precisos de este arreglo me fueron explicados por el hijo de don Lindo, Mateo, quien me dijo que un pequeño propietario de ganado como su tío Jorge puede mantener sus animales en la parcela de alguien más por un periodo mínimo de un año, o bien durante el tiempo requerido para que nazcan al menos cinco becerros; tras dicho periodo, el ganadero cederá típicamente la mitad de los animales nacidos al propietario de la tierra como forma de pago. Esto se conoce normalmente como “trabajar a la parte”, lo cual constituye una alternativa al procedimiento de rentar terreno para pastura —una práctica habitual entre los pequeños ganaderos ejidales del Limar. De esta forma, Jorge puede tener acceso a tierra sin necesidad de pagar por ella, mientras que su hermano incrementa el número de sus cabezas de ganado sin tener que comprar animales.

Los factores y motivaciones familiares de la movilización de 1994 y el proceso posterior fueron igualmente significativos en el caso de Eulogio. Éste tampoco estaba entre los 85 beneficiarios de tierra de Primero de Enero, básicamente por ser un ejidatario con derechos en El Limar (aunque con acceso a una parcela de tan sólo dos hectáreas en dicho ejido) a pesar de residir en El Coloquil. El convenio marco del programa Fondo 95 establecía que los beneficiarios de fideicomisos habían de comprobar no poseer tierras, lo cual era imposible para Eulogio pero no para uno de sus hijos. De hecho, aquél me aseguró que había decidido embarcarse en la toma de los predios en 1994 con la esperanza de proporcionar una base agraria a dicho hijo, quien es ahora el titular de una de las parcelas de cinco hectáreas en Primero de Enero. No obstante, al igual que don Lindo, Eulogio puede ahora diversificar actividades productivas gracias a este incremento en la propiedad familiar, ya que tiene la posibilidad de combinar el cultivo de maíz y frijol en su terreno del Limar con la cría de algunas ca-

bezas de ganado bovino en la parcela de su hijo en Primero de Enero. Ello lo ha llevado a recibir ciertas críticas de algunos coloquileros, a quienes oí comentar con cierta inconformidad que ahora Eulogio “tiene derechos” en ambos ejidos.

Ciertamente, resultaría ingenuo caracterizar estos logros como el resultado de la lucha de “campesinos” contra “grandes propietarios”, ya que ninguno de los ranchos tomados por los coloquileros en 1994 excedía las 150 hectáreas (la mayoría de ellos no superaba siquiera las 50). Ésta fue la tónica general en las invasiones de predios realizadas entre 1994 y 1998 en Chiapas, ya que el tamaño promedio de dichas propiedades fue de 86 hectáreas.⁵³ Durante dicho periodo, en la Zona Norte del estado fueron invadidos 138 predios con un promedio de tan sólo 58.27 hectáreas.⁵⁴ Ello nos recuerda, además, que las pequeñas parcelas de los ejidatarios de Primero de Enero difícilmente podrían llegar a suponer una mejora socioeconómica sustanciosa, especialmente si se considera lo escasamente redituable que resulta en la actualidad la producción agropecuaria en México.

A pesar de ello, es aún posible hablar de re-producción social en el caso de los coloquileros, y no sólo porque el pequeño incremento en su base agraria permitió una cierta mejora económica que, dejándolos con un mayor “portafolio” de recursos del que poseían antes de 1994, facilitó tanto el sustento de los hogares como el establecimiento y mantenimiento de relaciones de intercambio y ayuda recíprocas entre distintos grupos domésticos. Es preciso notar además que la innegable escasez de tierra y la búsqueda de trabajo al margen de la agricultura —Mateo, el hijo de don Lindo, trabaja como maestro de escuela bilingüe en una localidad vecina— sugieren que el carácter de “la tierra” como base de “reproducción” y movilidad social está vinculado a cuestiones que van más allá de lo inmedia-

⁵³ D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas*, pp. 354-358.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 134.

tamente material.⁵⁵ En localidades como El Limar, el deseo de muchos residentes de ser considerados y respetados como miembros de pleno derecho de “la comunidad” (incluyendo voz, voto y ciertos beneficios materiales) está aún vinculado a la posesión de al menos un mínimo pedazo de tierra —necesario “para que lo tomen a uno en serio aquí”, según me confió el hijo de un ejidatario. Ello queda reflejado en la historia de don Lindo, marcada por el intento de asegurar una base agraria familiar que iba emparejado a una lucha por el estatus y los derechos de “residencia”, donde no era raro que se considerara “pobres” a los no ejidatarios o no “mancomuneros” aunque su sustento no dependiera exclusiva o mayormente del cultivo de la tierra (o aunque la posesión de un pequeño predio no hubiese garantizado necesariamente dicho sustento). Caracterizado por significativos factores ideológicos —ciertas “memorias” e identidades históricas basadas en el agravio y la discriminación—, el establecimiento de Primero de Enero tuvo un poderoso efecto sobre la autoestima de los invasores coloquileros, quienes diez años después de terminada la reforma agraria pasaron de sentirse excluidos por los limareños a convertirse en orgullosos “fundadores” de su propio ejido, aunque éste abarque poco más de 400 hectáreas.

CONCLUSIONES

La experiencia histórica puede constituir un factor determinante en las formas adoptadas por la política de varios grupos. Ello queda reflejado en las “memorias” expresadas en las narrativas de actores sociales que, mediante aquéllas, justifican y dan sentido a su posición y participación en relaciones y circunstancias contemporáneas en términos de eventos pasados. Tales memorias proporcionan entonces una “arena” para

⁵⁵ Véase M. Nuijten, *Power, Community and the State*, pp. 36-41.

diversas y cambiantes alianzas, antagonismos y, en general, para la formación mutua de los grupos. En dicho terreno crítico de la política y el conflicto locales, se confrontan distintas versiones altamente selectivas que asignan, se apropian de y niegan legitimidades, donde unos y otros intentan apropiarse en exclusiva del “derecho al pasado” —recuérdese, por ejemplo, el disputado estatus de “fundador” en narrativas sobre el origen del ejido El Limar.

Estos temas figuran de manera significativa en el presente trabajo, el cual puede ser visto como contribución a un estudio guiado por una perspectiva “antrohistórica” del conflicto y la diferenciación social —el primero manifiesto a veces en formas muy violentas e inextricablemente ligado a la segunda. El punto de partida para esta discusión vino dado por la dificultad de establecer *a priori* posiciones (y percepciones locales de las mismas) estables y claramente diferenciadas, donde las simpatías, afiliaciones y grupos políticos cambian frecuentemente a través del tiempo —e incluso durante el propio periodo de la investigación. Podríamos volver a preguntar, en vista de lo expuesto aquí, quiénes son las “guardias blancas”, los “propietarios” o los “ricos” del agro chiapaneco. De manera similar, ¿quiénes son las “minorías” y los “disidentes”? ¿Quiénes los opresores y los oprimidos? Los miembros de Paz y Justicia fueron mayoría en El Limar, aunque muchos de ellos —incluyendo a la totalidad de los ejidatarios— se habían opuesto previamente al PRI a través de su afiliación al PRD y a la UGOC. En 1995, año del golpe contra el comisariado, muchos limareños dieron un nuevo giro y se opusieron al PRD, cuyos simpatizantes pasaron entonces a ser minoría en El Limar pero no así en gran parte de la zona chol. De hecho, en vista de la generalización de simpatías perredistas y zapatistas en la región, los militantes de Paz y Justicia podrían ser vistos como disidentes e impulsores de un proyecto contra-hegemónico en oposición a ciertas normas político-religiosas, establecidas en muchas comunidades incluso desde

antes de 1988.⁵⁶ Más aún, los coloquileros aparecieron, en distintos momentos de la historia del Limar, como “guardias blancas” al servicio de un propietario *caxlan* y como campesinos en lucha contra otros propietarios caracterizados con el mismo etnónimo. Escépticos con respecto a los mecanismos establecidos para expresar oposición y realizar demandas agrarias, los coloquileros recurrieron a un acto ilegal, la invasión, que fue, sin embargo, rápidamente seguido por el apego a leyes y acuerdos gubernamentales; los limareños de Paz y Justicia, por el contrario, abandonaron la legalidad previa de las peticiones formales de tierra para participar de un proceso ilegal (de paramilitarización) en el que, no obstante, estaban implicados miembros de instituciones políticas como el ayuntamiento de Tila y el congreso de Chiapas, amén del ejército federal y las fuerzas de seguridad pública. La subversión de las leyes e instituciones del Estado (en distintos momentos, por diversos grupos y para varios fines) no existiría sin tales leyes e instituciones, las cuales crean sus propios contrarios mediante la ambigüedad y la contradicción⁵⁷ (¿cómo explicar la instrumentación de un generalizado reparto de tierras a favor de grupos invasores tras los cambios legislativos que dieron la reforma agraria por terminada?).

Todos estos cambios, ambigüedades, contradicciones y paradojas han servido aquí para presentar una peculiar y hasta cierto punto atípica forma(ción) local de zapatismo. No obstante, si el zapatismo de los coloquileros resulta excepcional en un sentido (por no tener vínculos orgánicos con el “verdadero” zapatismo), en otros no lo es tanto. Para comprender esto, hemos de preguntarnos acerca de la dinámica subyacente a todas esas inestables divisiones y lealtades. El esbozo histórico presentado en este trabajo revela una variedad de procesos in-

⁵⁶ Véase A. Agudo Sanchíz, “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la zona chol de Chiapas”, pp. 594-596.

⁵⁷ M. Nuijten, *Power, Community and the State*, pp. 200-204.

terrelacionados que incluyen cambiantes posiciones políticas y económicas en un sistema de divisiones; dentro de este último, los intereses de grupos mutuamente constituidos se traslapan y oponen sucesivamente. Desde esta perspectiva de la política como *proceso* inherentemente relacional, las luchas de varios grupos apuntan a problemas y proyectos específicos —según el contexto— y de largo cuño, incluso si sus significados y las lealtades y posiciones con respecto a ellos cambian según las coyunturas más amplias.

De esta forma, los coluquileros constituyen un caso entre otros muchos donde, en localidades con distintas historias y afiliaciones políticas cambiantes, las percepciones de dichas coyunturas amplias —por ejemplo, la crisis institucional provocada por el levantamiento zapatista— pueden inducir a la gente a la acción efectiva —para forzar cambios en la naturaleza de las relaciones comunidad-Estado, así como concesiones y cambios sustanciales en el diseño y la aplicación de políticas agrarias gubernamentales. Junto a la experiencia histórica previa, el sentido de oportunidad, la habilidad para percibir claramente sistemas de mayor envergadura y de actuar en consecuencia, con claros proyectos en mente, caracteriza a grupos momentáneamente encapsulados en ciertas siglas y categorías. En lugar de asumir que dichos grupos actúan de forma automática según tales categorías, haríamos bien en reconocerles mucha más capacidad estratégica de la que a menudo se les concede.

Aquí he combinado la lógica del análisis politológico con el análisis etnográfico, incluyendo el valor que para el último pueden tener los rumores —*per se* y como lenguaje empleado con fines heurísticos por los propios actores implicados. Según el contexto específico, tales rumores, las experiencias y formas de conocimiento que suponen tienen gran relevancia para la cuestión de qué formas de injusticia social son de hecho experimentadas, y cuáles de ellas son percibidas como susceptibles de revertirse. Ello conduce frecuentemente a conflictos intra-

comunitarios, aunque, en el caso de la presente discusión, también nos permite entender la desigual suerte de distintas categorías de disidentes locales. El que los hermanos y vecinos se protejan o se maten no es algo predeterminado, sino una *variable* entre contextos. Por ello, hemos de prestar atención a cómo las trayectorias familiares y los sistemas normativos locales —los cuales prescriben, por ejemplo, que uno no ha de matar a sus hermanos incluso aunque militen en facciones opuestas— interactúan con estructuras sociales y económicas que a menudo moldean los patrones de fractura social y los lazos transversales entre “facciones”. Así, según vimos en el ejemplo citado anteriormente, la protección y colaboración entre hermanos perredistas y priístas —en ausencia de tensiones y disputas personales previas que podrían haber impedido dicha colaboración— tuvo lugar dentro del grupo local de ejidatarios con tierra. En cambio, los maestros y catequistas que lideraban la Sociedad Civil —muchos de ellos con precario o nulo acceso a tierra y carentes de derechos ejidales—, cuestionaron la autoridad del comisariado y predicaron un reparto más equitativo de la propiedad en El Limar tras la invasión de los coloquileros; aquellos líderes y “movilizados” representaban, por ello, una amenaza más real hacia los comerciantes y propietarios ejidales que los coloquileros mismos. Al fin y al cabo, la invasión agraria llevada a cabo por estos últimos —mejores estrategas y “analistas” de coyuntura en virtud de sus experiencias e identidades históricas de desventaja— constituyó una afrenta a los proyectos de expansión territorial de los ejidatarios pero no un peligro directo para ellos. Tras tildar a los coloquileros de “gente mala” y violenta, un ejidatario limareño llegó a reconocerme, al recordar los eventos de 1994, que “aquéllos eran muy pobres, no tenían su tierra”.

RAÍCES DEL ZAPATISMO EN HUITIUPÁN.
NARRACIONES SOBRE EXPERIENCIAS
ORGANIZATIVAS, ACUERDOS, CONFLICTOS,
EJECUCIONES Y VENGANZAS

SONIA TOLEDO

INTRODUCCIÓN

Las narraciones que aquí presento se recopilaron durante el primer semestre de 2007 y fueron de las pocas que logré obtener. La prohibición de la dirigencia zapatista hacia las bases para hablar acerca de su movimiento, y la obediencia que estas últimas muestran, nos indican que al interior existe una fuerte disciplina; ya sea por convicción, por temor, o por una combinación de ambos factores. Este hecho despierta el interés por conocer los cimientos sobre los que se ha fincado dicho orden, pero principalmente desde las experiencias de las comunidades involucradas y no exclusiva, ni principalmente, a partir de los discursos de los dirigentes o, en el extremo opuesto, sólo desde la disidencia zapatista. Sin embargo, un trabajo académico con las bases zapatistas no será posible todavía. Queda claro que a trece años del levantamiento armado, y a pesar de la creación de gobiernos civiles autónomos, existen fuertes restricciones, en parte por seguridad, para permitir un acercamiento abierto y crítico a las comunidades zapatistas.

En este contexto, podemos decir que los relatos a los que tuve acceso permiten ir haciendo valiosos registros, aunque parciales, de las maneras en que se ha vivido el zapatismo en espacios concretos y poco conocidos, como es el caso del ejido Santa Catarina del municipio de Huitiupán, del cual hablaré en este trabajo.

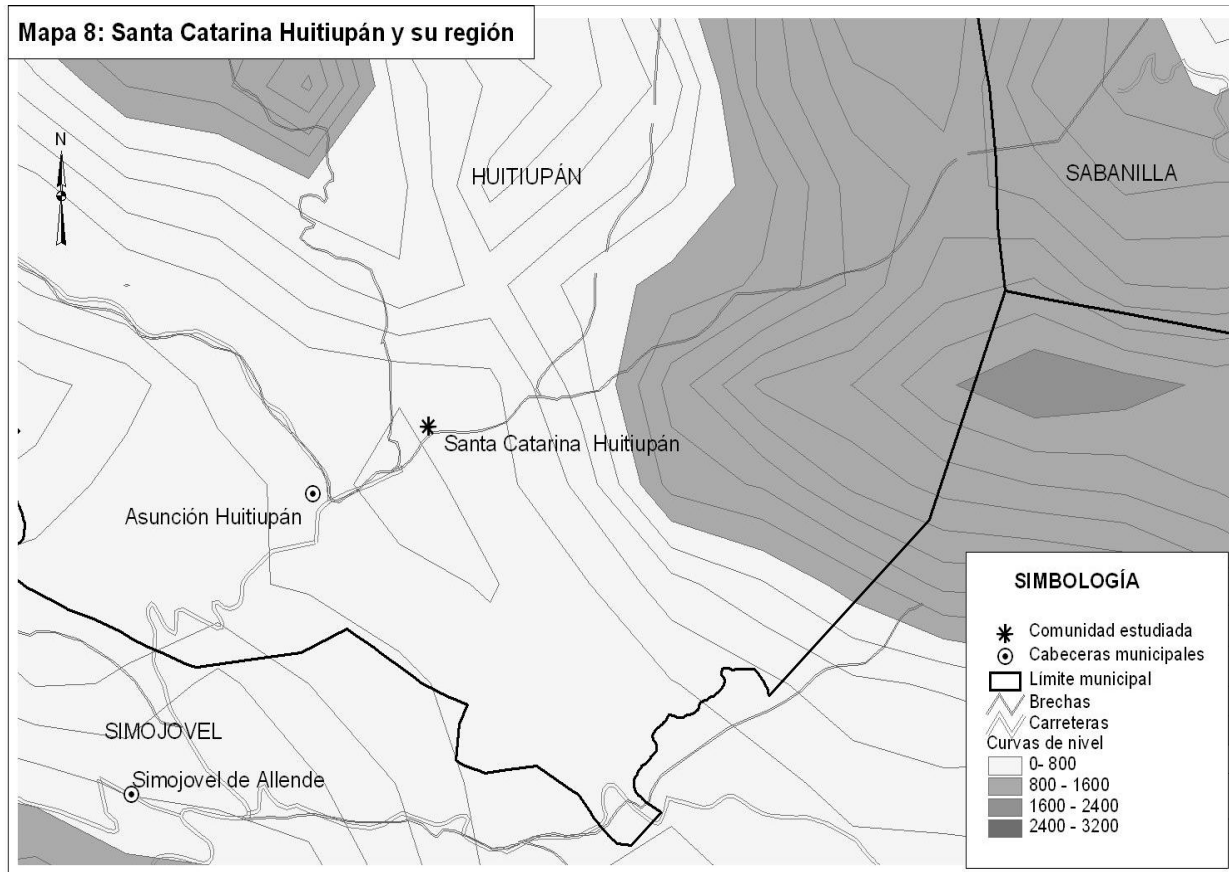
Es importante destacar que las personas que entrevisté han vivido y narrado sus experiencias desde posiciones de poder distintas a las de la mayor parte de los habitantes de su comunidad, pues ellos son líderes locales y de la región. De esta manera, propongo entender las historias aquí expuestas como algunos de los múltiples relatos que sobre los acontecimientos tratados se construyen en la zona.¹

Juan fue miliciano del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y desde hace algunos años, luego de los trágicos sucesos ocurridos en su comunidad, Santa Catarina Las Palmas, Huitiupán, está fuera del EZLN al igual que Mariano, quien es vecino de la misma localidad y participó como base de apoyo del EZLN.² Ellos fueron los únicos que accedieron a platicar sobre la experiencia zapatista local. Cabe señalar que aunque actualmente ninguno de los dos milita en el movimiento, siguen simpatizando con el proyecto zapatista —las razones por las cuales ya no son parte activa de esa organización se expondrán en esta historia. Este hecho explica el optimismo que los personajes muestran en sus relatos así como el compromiso que aún guardan con el movimiento. Así, podrá

¹ De hecho, parte de lo ocurrido en 1997 en Santa Catarina Hutiupán y que aquí se relata fue también recogido por Mercedes Olivera. La versión publicada por Olivera fue elaborada a partir de los testimonios de algunas mujeres y difiere en varios aspectos de la que yo obtuve: M. Olivera, “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, pp. 355- 385.

² Insurgentes o soldados, milicianos —reservas que se mueven dentro de las comunidades— y bases de apoyo —población civil de las comunidades comprometidas con el proyecto zapatista— son los tres niveles de participación en el EZLN.

Mapa 8: Santa Catarina Huitiupán y su región



observarse que algunos asuntos tratados quedan poco claros, o bien, que se omite información que quizá puede restar profundidad a algún punto; esto se debe al cuidado que los entrevistados mostraron al referirse a temas comprometedores. Mariano y Juan, lejos de tener un interés de delación, accedieron a compartir parte de su experiencia con un espíritu autocrítico. Por tal razón quedo en deuda con ellos y les agradezco las largas entrevistas que me concedieron para reconstruir sus vivencias en el movimiento zapatista, así como buena parte de la historia organizativa de su comunidad.

UBICACIÓN DE SANTA CATARINA

Santa Catarina es una pequeña localidad rural de hablantes de tzotzil, cuya población, para el 2000, era de 441 habitantes.³ Se encuentra a 300 metros s.n.m. a un costado del río Catarina, llamado El Remolino por los lugareños. Del otro lado del río, como a cinco kilómetros, está la cabecera municipal de Huitiupán. Este municipio se ubica en el norte de Chiapas, y junto con los municipios de Simojovel, Sabanilla, Tila, El Bosque, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Bochil, ha sido escenario de intensos conflictos y movilizaciones sociales desde la década de 1970.

NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE SANTA CATARINA

Al igual que San Pedro Hutiupán, San Andrés Huitupán, Asunción Huitiupán, Simojovel, Los Plátanos y Moyos; Santa Catarina fue uno de los pueblos indios que durante el periodo colonial formó parte de la Guardianía de Huitiupán, cuya cabecera se estableció en el pueblo de Asunción Huitupán.

³ INEGI, Archivo Histórico de Localidades.

De estos pueblos, dos desaparecieron. Primero San Andrés Huitiupán, al parecer, en las primeras décadas del siglo XVIII, pues se informó que en 1731 se habían muerto todos los indios de San Andrés Hutiupán y que sólo quedaban cuatro forasteros que también habían fallecido.⁴ Después San Pedro Huitiupán al ser abandonado por sus pobladores en la segunda mitad del siglo XIX, según los reportes parroquiales de la época, por las constantes enfermedades que azotaban a su población.⁵

Como señalaron Juan y Mariano, en aquellos tiempos tanto su pueblo como Asunción Hutiupán sufrieron, lo mismo que San Pedro, los embates de las enfermedades —“peste blanca” le llamaban— a tal grado que los habitantes de ambos lugares huyeron. Entre finales de la década de 1840 y principios de 1850, los habitantes de Asunción fueron trasladados del sitio antiguo a un terreno muy cercano al que ocupaban, aproximadamente a dos kilómetros de distancia, donde se ubica la actual cabecera municipal.⁶ Los catarinenses, por su parte —agregaron los entrevistados— se diseminaron en pequeñas rancherías o ingresaron en calidad de mozos (peones acasillados) a las fincas que en ese momento existían ya en la región.

En efecto, un informe estadístico de 1851 reportaba la existencia de diez ranchos en los municipios de Simojovel y

⁴ “Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas, Coneta, Suchhildepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa”, pp. 54. Agradezco a Juan Pedro Viqueira haberme proporcionado esta información.

⁵ En una carta que el cura de Simojovel dirige el 29 de enero de 1867 a las autoridades eclesiásticas de San Cristóbal, habla de la necesidad de posponer su licencia en tanto no cesen “las terribles enfermedades que agobian a este pueblo”, refiriéndose a San Pedro Huitiupán: AHNSC, Inventario del Pueblo de San Pedro Huitiupán 1867.

⁶ AHNSC, “Informe y padrón de los pueblos de Nuestra Señora de la Asunción Huitiupán y Santa Catarina Huitiupán. 1856, 1857”.

Hutiupán. Específicamente se menciona al rancho Sacaltic, del cual se dice que está ubicado en el norte, a siete leguas de la parroquia de Simojovel.⁷ Por la ubicación, se trata del ex rancho Sacajtic, del municipio de Hutiupán. Esta unidad productiva desapareció en las últimas décadas del siglo xx, al ser ocupada por un grupo de campesinos durante el conflicto agrario que tuvo lugar en la región. Aunque por supuesto, los catarinenses pudieron haber emigrado hacia otros municipios contiguos a Hutiupán, como Sabanilla y Tila.

Pero ya para principios del siglo xx —según Mariano y Juan—, un señor llamado Higinio Pérez Pérez se asentó en el antiguo pueblo de Santa Catarina. Cuentan que él pertenecía a una de las familias de ese antiguo pueblo y que al “regresar de la guerra... pues era carrancista”, se estableció en Catarina “haciendo una gran milpa”. La milpa estaba justo en donde hoy se localiza el centro del poblado. A “don Higinio” quizás lo atrajo el ojo de agua que allí se encontraba, o tal vez —reflexionan los entrevistados— él conocía los antecedentes del viejo pueblo de Catarina porque el poblado lo levantó sobre las ruinas de sus antepasados. Afirman que allí han encontrado objetos prehispánicos. “Entrando a Catarina se ve el pedrerío que hay arriba de la carretera, parece que es una ruina arqueológica de los catarineros.”

Higinio Pérez, que al parecer es un personaje importante en la memoria colectiva local, es por ello considerado el fundador o refundador de Santa Catarina.

De acuerdo con las narraciones, poco a poco gente que estaba trabajando en las fincas empezó a pedirle protección a don Higinio. De estas personas “los únicos que eran originarios de la vieja Santa Catarina eran los Jiménez, los Jiménez Mendoza y los Jiménez Pérez... Hay gente que viene de las fincas Covadonga, Río Toro y Santa Cruz, de Sitalá, de Pantelhó” —aclara Juan.

⁷ AHDS, “Informe Estadístico 1851”.

Quiénes son los originarios y quiénes no, es una distinción que asoma en los relatos y al parecer, en ciertos momentos, se ha echado mano de ésta para legitimar la autoridad de algunas familias o grupos en Santa Catarina.

Por otro lado, solicitar la entrada a una finca y la protección del propietario era una práctica común en la región. Con frecuencia algunos trabajadores salían de las haciendas o ranchos para pedir el amparo de otro propietario, casi siempre en busca de un mejor patrón.

Quienes buscaron la protección de don Higinio trabajaron con él: cultivaron maíz, tabaco, caña de azúcar y diversos frutos. Estas personas eran como “sus muchachos” —señala Juan. También cuentan que los ricos de Simojovel, “la gente de paga”, frecuentaban mucho a don Higinio. “Le celebraban su fiesta, le llevaban sus regalos, era muy conocido, tenía mucha paga, tenía plata y todo.” La familia de don Higinio era de origen tzotzil pero, por lo que narran, se codeaba con los finqueros en festejos y reuniones.

A pesar de que las tierras de las cuales se había posesionado Higinio Pérez no eran de su propiedad, sino que eran terrenos nacionales,⁸ las relaciones que estableció con la gente que pidió su tutela eran las que prevalecían en las fincas de Huitiupán y de los municipios aledaños a éste; relaciones paternalistas, opresivas y de explotación, que dominaron la dinámica social en aquella zona casi hasta finalizar el siglo xx. Por ello llama la atención que, según las mismas narraciones, en tiempos de Lázaro Cárdenas don Higinio encabezara la lucha para la legalización de las tierras. Subrayando la tradición de “lucha” de Santa Catarina los entrevistados coinciden en que Higinio Pérez enseñó a los catarinenses a pelear las tierras.

⁸ RAN, Santa Catarina Huitiupán, hoy Las Palmas. Municipio Huitiupán. Acción: Dotación. La apropiación de terrenos nacionales por parte de los finqueros de la zona, fue también una acción habitual.

Desde entonces —afirman— “quedó la mentalidad de que las tierras son de quien las trabaja”.

La comunidad ocupaba 1 062 hectáreas y en 1930 tramitó su reconocimiento como ejido. Nueve años más tarde Catarina (desde entonces llamada Las Palmas) pasó al régimen ejidal, pero con una dotación de tan sólo 561 hectáreas para 45 ejidatarios.⁹ En 1943 los ejidatarios recibieron el acta de posesión definitiva.¹⁰ El resto del terreno que tenía en posesión la comunidad se solicitó como ampliación, sin embargo ésta les fue negada, y el predio en cuestión fue ocupado por pequeños propietarios.¹¹ Más tarde, como veremos, los habitantes de Santa Catarina lograron obtener más tierras para los nietos de los ejidatarios, los nuevos solicitantes.

Al constituirse Santa Catarina en ejido, los ancianos (hombres y mujeres) mantuvieron su función de máxima autoridad —apunta Mariano. Además, las relaciones entre Higinio Pérez y los pobladores que habían solicitado su amparo no fueron canceladas al pasar a régimen ejidal.

Don Higinio —afirman los entrevistados— se quedó con una mayor cantidad de tierras que el resto de los ejidatarios y contaba “con mucha paga y plata” que, por lo que se sugiere en los relatos, obtuvo durante sus años de carrancista. La situación económica en la cual se encontraba Higinio Pérez, y su prestigio como fundador de Santa Catarina, le permitieron seguir reproduciendo su autoridad paternal frente al resto de los ejidatarios: aconsejaba a la gente, resolvía muchos de los problemas, apoyaba con préstamos, “la gente lo escuchaba, lo obedecía” —comentan los entrevistados.

Más tarde, el hijo de don Higinio se casó, pero murió muy joven. Las dos hijas procreadas por él quedaron al cuidado de

⁹ RAN, municipio de Huitiupán. Historial Agrario.

¹⁰ RAN, Expediente núm. 332. Acción: dotación poblado Santa Catarina, hoy “Las Palmas”, municipio Huitiupán.

¹¹ A. Pérez Castro, *Entre montañas y cafetales*, pp. 97.

su abuelo. Comentan Mariano y Juan que el fundador de Santa Catarina vivió muchos años y que, al morir, sus nietas, junto con sus maridos, se convirtieron en las cabezas de las dos familias reconocidas como “símbolos” de la fundación de la comunidad. Así, además del prestigio, ambas familias heredaron la parcela de don Higinio, de más de 60 hectáreas —afirma Juan.

La autoridad otorgada a estas cabezas de familia se cimentó en un capital económico y en un capital simbólico. Las nietas de don Higinio hoy forman parte del grupo de ancianos reconocidos como autoridad, y sus descendientes han ocupado los cargos más importantes en la comunidad, incluso en el municipio.¹²

Según Juan:

Al principio no se valoraba tanto la importancia de una autoridad ejidal, como ahora. La autoridad ejidal es como un representante legal que hace gestorías, va a promover algunos beneficios, nada más. Siempre los ancianos son considerados como máxima autoridad, hasta la fecha. [En ese mismo sentido] los ancianos intervienen en todo, como una especie de amortiguador de las nuevas propuestas. Ellos ven si pasan o no pasan ciertos acuerdos. Sus comentarios siempre son escuchados, son valorados. Cuando hay un acuerdo que definir, entonces ya se les consulta cómo lo ven. Sobre eso se vuelve a discutir, ya se determina si es o no procedente.

Al respecto, Olivera plantea que en Santa Catarina los acuerdos de la asamblea comunitaria se toman de la siguiente manera: primero se da una discusión amplia entre los hombres, jefes de familia. Después, los acuerdos se toman por consenso, es decir, se discute hasta que todos aceptan voluntariamente.

¹² Uno de los bisnietos de don Higinio, nacido en Santa Catarina, fue presidente municipal de Huitiupán por el PRD en el periodo 2001-2004.

Una vez que se llega al consenso, los acuerdos tomados son obligatorios para todos los miembros de la comunidad, en un “marco de aplicación [...] rígido” La autora sostiene, además, que antes de 1994 las mujeres no participaban; únicamente las viudas asistían a las reuniones ejidales. Sin embargo, desde 1994 empezaron a tener presencia en las asambleas, pero, a excepción de una de ellas, ninguna se atrevía a expresar sus opiniones.¹³

Por su parte, Valentina Estrada, ex asesora de Línea Proletaria en esa región del norte de Chiapas, recuerda que aunque ella no trabajó directamente en Santa Catarina, en varias ocasiones estuvo de visita allí. Era —afirma la entrevistada— de “esas comunidades muy reflexivas, que cuando tomaban una decisión era porque habían discutido a profundidad”. Ha sido, según Valentina, una comunidad líder en la región.¹⁴

Es importante considerar que este tipo de autoridad y de mecanismos para la toma de decisiones —consenso— no impide la formación de líderes, como veremos más adelante. Estos son quienes, detrás de la autoridad tradicional, ejercen el control sobre los principales asuntos de las comunidades así organizadas. Además, estas formas tradicionales de autoridad son casi siempre excluyentes. Las mujeres son con frecuencia relegadas, como lo fueron en Santa Catarina durante mucho tiempo, y la disidencia sufre marginación y repudio, como también expondremos más adelante. Es decir, se producen formas de violencia simbólica e incluso física.

Pero por otra parte, aun cuando los entrevistados sostienen —con un discurso de respeto a la “costumbre”— que la autoridad tradicional y los mecanismos de decisiones siguen siendo los mismos en Santa Catarina, nos aportan una serie de elementos para observar tanto la emergencia de los nuevos

¹³ M. Olivera, “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, pp. 362.

¹⁴ Entrevista, septiembre de 2007, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

actores que se fueron inmiscuyendo en las decisiones comunitarias, como las fisuras que se empezaron a producir en la estructura tradicional de autoridad a partir de los años setenta, hasta que la comunidad y sus autoridades tradicionales —ancianos o principales y mayordomos— perdieron el control sobre una serie de asuntos, sobre todo, al sumarse al movimiento zapatista.

LOS PROYECTOS MODERNIZADORES DEL ESTADO Y LAS PRIMERAS ORGANIZACIONES INDEPENDIENTES

Los profundos cambios que vivió Chiapas, y específicamente Santa Catarina, en las tres últimas décadas del siglo xx, estuvieron directamente vinculados con el impulso que la federación le dio a una serie de proyectos que buscaban, se decía, una mayor integración de la entidad a la vida nacional. A estos cambios contribuyeron también la nueva práctica pastoral de la diócesis de San Cristóbal (la cual pasó de acciones asistenciales a un trabajo de compromiso político guiado por las ideas de la Teología de la Liberación), el trabajo de las organizaciones campesinas independientes y de los partidos de oposición que en ese tiempo empezaron a llegar a la región.

Chiapas vivió, a partir de la década de 1970, los efectos de un acelerado proceso modernizador. En la región norteña, donde se ubica Huitiupán, el Instituto Nacional Indigenista (INI) participó en este proceso con la creación del Centro Coordinador Indigenista de Bochil y a través del programa piloto denominado Escuela de Desarrollo Regional. En 1969 Gonzalo Aguirre Beltrán, siendo secretario de Educación y Cultura, invitó a la antropóloga Mercedes Olivera a colaborar en el proyecto cuyo objetivo era “crear una instancia de representación local para los pueblos indios”, de ahí que éste se centrara en la capacitación de líderes. Según Mercedes Olivera, los únicos que habían realizado un trabajo de “conscientización” en

aquella zona eran agentes de la iglesia católica; nadie más había entrado a aquella región. El trabajo organizativo que ella, junto con un equipo de personas, inició en la zona a través del INI tuvo una corta duración, ya que fue cuestionado por Aguirre Beltrán, quien, en palabras de Olivera, veía en ese trabajo el peligro de crear “un poder indio” al estilo “poder negro” de Estados Unidos. Luego de este intento de capacitación para la organización política de las comunidades, el equipo de asesores continuó el trabajo a través del proyecto de Teatro Popular. La nueva empresa logró el financiamiento de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo),¹⁵ aunque no por mucho tiempo, debido también al desacuerdo institucional en cuanto a la orientación de la capacitación.¹⁶

Estas fueron las primeras acciones encaminadas a impulsar la organización independiente de las comunidades de la zona. Aunado a éstas, en 1974, algunos jóvenes que iniciaron su formación política en los proyectos encabezados por Olivera y su grupo de asesores, participaron en el Congreso Indígena organizado por la diócesis de San Cristóbal a encomienda del gobierno del estado.¹⁷ El congreso auspició el encuentro de representantes de comunidades indígenas de distintas regiones para discutir, quizá por vez primera en un foro tan amplio, sus problemas y necesidades más sentidas —de tierra, producción, comercialización, trabajo, educación y salud. Esta fue otra experiencia que contribuyó al proceso de politización de jóvenes de diversas comunidades; entre éstas, de Santa Ca-

¹⁵ Conasupo, Compañía Nacional de Subsistencias Populares, dependencia paraestatal creada en 1962 como un programa de abasto social, aunque su antecedente se encuentra en la Nacional Distribuidora y Reguladora, S.A. (Nadyrsa), instituida en 1949.

¹⁶ Acerca de esta experiencia véase S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura*, pp. 194-195.

¹⁷ Véase J. Morales Bermúdez, “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, pp. 242-370.

tarina, Lázaro Cárdenas y Emiliano Zapata del municipio de Huitiupán.

“LA ORGANIZACIÓN”

Fueron precisamente pobladores de Santa Catarina, Lázaro Cárdenas y Emiliano Zapata de Huitiupán quienes formaron la primera organización campesina independiente en aquella región chiapaneca. El trabajo de formación política y de impulso a la organización prosiguió y en 1976, 22 ejidos de Huitiupán, Simojovel y Sabanilla acordaron tomar las tierras que venían solicitando desde años atrás. La Organización, fue el nombre que le dieron los campesinos a su agrupación.

El control de las decisiones comunitarias más importantes recayó en los nuevos líderes, aun cuando se conservaron las autoridades tradicionales. Como recuerdan los entrevistados, cuando se trataba de discutir, por ejemplo, el apoyo de Santa Catarina a otras comunidades que se estaban organizando para “recuperar tierras”, los jóvenes politizados iban de casa en casa a hablar con quienes gozaban de mayor prestigio y autoridad moral en la comunidad (es decir, con algunos ancianos y algunas autoridades religiosas) a fin de convencerlos de lo acertado de esta solidaridad que requería la anuencia de la asamblea y del compromiso de la comunidad. El reconocimiento de parte de los ancianos de que estos jóvenes habían salido a formarse, de que habían adquirido conocimientos —sobre sus derechos y la historia de Chiapas, por ejemplo— y capacidades —leer y escribir, hablar español y en público— los avalaba frente a la comunidad. Así, desde antes de llegar a la asamblea, ya tenían casi garantizada la aprobación del asunto a tratar.

Casi todos los habitantes del municipio de más de 40 años tienen muy presente el periodo de confrontaciones por las tierras, pues de una u otra manera sus vidas se vieron alteradas

durante ese convulsionado proceso. Muchas personas recuerdan que en 1976 los habitantes del ejido Lázaro Cárdenas hicieron la primera recuperación de tierras; de la parte del terreno ejidal que se había apropiado un rancharo, Mariano Ruiz. “Al finquero lo amarraron y todo”, relatan los entrevistados. Además, pobladores de Cárdenas y Catarina dieron también su apoyo a los peones de los ranchos Pauchil Covadonga, La Lámina y San Isidro. Afirman los entrevistados que “a raíz de la represión que sufrieron de parte del ejército, por esas primeras recuperaciones de tierras, la población fue tomando más “conciencia”. Mariano agrega: “La gente de nosotros fue perseguida, llegaba el ejército a cada rato a la comunidad. Después de la entrada del ejército, de que tomaron presos a un montón de personas [...] entonces La Organización fue el resultado más importante” y destaca que lo fundamental fue que esa organización estaba dirigida por líderes indígenas.

Ante la represión desatada en 1977 y la falta de elementos jurídicos y legales, dirigentes de La Organización solicitaron el apoyo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Sin embargo, los resultados de las negociaciones entre esta central y las autoridades estatales originaron un gran descontento entre los dirigentes de la organización local. El acuerdo al que llegó la CIOAC para frenar la represión y lograr la liberación a los presos políticos fue el de aceptar el desplazamiento de quienes habían tomado predios, en este caso, de los peones de la finca Xoc a la zona de Marqués de Comillas y de los peones de Pauchil y Chanival a la zona cañera de Pujiltic. Este hecho llevó a la ruptura entre ambas organizaciones y al retiro de la CIOAC de la región, por lo menos durante un par de años.

LOS MAOÍSTAS EN LA REGIÓN Y LOS INICIOS DE UN TRABAJO CLANDESTINO

La búsqueda de apoyo y de una mayor cobertura política por parte de La Organización prosiguió y muy pronto, al finalizar el año de 1977, sus dirigentes entraron en contacto con algunos asesores de Línea Proletaria. Esta organización llegó a Chiapas en ese mismo año, arropada por la diócesis de San Cristóbal, pero al finalizar la década de 1970, tras una serie de conflictos y enfrentamientos tanto internos como con agentes pastorales de la diócesis, varios dirigentes de esa organización salieron de Chiapas.¹⁸

Juan recuerda que “entre 1976 o 1977 llegó a Santa Catarina Lucha Proletaria o Línea Proletaria, es lo mismo —afirma—, son los famosos norteños”. También recuerda que en ocasiones llegaba Adolfo Orive a su comunidad, “era alto, güero, largo”.

Para el trabajo de esta organización, Catarina se convirtió en el centro de una microrregión que incluía a los ejidos Emiliano Zapata, Lázaro Cárdenas y a un grupo de ejidatarios de Huitiupán del mismo municipio —apunta Mariano. Los “norteños” construyeron un local “oculto” para las reuniones. “El local estaba cerca, en el monte, debajo de los árboles, como a mil metros fuera del poblado. Había que tener todo oculto porque en ese entonces había muchas avionetas que viajaban de Sabanilla, de Simojovel” —comenta Juan.

Para los entrevistados, la cercanía de Santa Catarina al pueblo, a la cabecera municipal de Huitiupán, puede ser una de las razones por las cuales fue elegida como sede de la organización; pero sobre todo destacan que debió de ser por su

¹⁸ El contexto en el cual hace contacto el obispo con esta organización, así como las consecuencias políticas del trabajo que emprendieron juntos han sido ampliamente tratadas. Entre otros véase C. Tello, *La rebelión de las Cañadas*, capítulo 2; M. del C. Legorreta, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas y C. Montemayor, Chiapas. La rebelión indígena de México*.

carácter combativo. “Estos de Línea Proletaria [...] conocidos como los norteños, fueron infiltrándose en Santa Catarina con gente que ha luchado, porque la comunidad ha tenido su presencia en la historia del municipio.”

Mariano y Juan coinciden en que “la conscientización popular” fue el trabajo realizado por los norteños y en que a ellos les sirvió para la toma de decisiones propias, sin liderazgos de mestizos. Al respecto Mariano explicó:

Se trataba de reconocer quiénes somos y por qué las grandes desigualdades. Se trataba de identificar al otro que no es igual que nosotros, de identificar a la otra persona que con sus ideas domina al mundo, a los grupos de poder que por sus culpas nos encontramos en el olvido.

Fueron varios los cambios que se registraron en Santa Catarina a partir de este trabajo de formación política. De acuerdo con ambos catarinenses, para que hombres y mujeres participaran en las reuniones y discutieran los temas que servirían a su “toma de conciencia” —“derechos de la tierra, derechos de las personas, sobre los niveles de gobierno, la democracia”—, la comunidad se dividió en cuatro barrios: La Piedrona, El Manguito, La Entrada y Santa Catarina. “En cada barrio se discutía el mismo punto. Luego se iba a asamblea donde ya se planteaba a qué conclusión se había llegado en cada barrio.”

“Y —comenta Mariano— las mujeres, después de que eran unas grandes calladas, ¡ahora sí, chachalacas de verdad, discutiendo sus derechos!” Así, aunque tuvieron que pasar todavía varios años para que las mujeres participaran en las asambleas, al parecer, con el trabajo de los norteños, empezaron a tener presencia en espacios antes reservados exclusivamente a los hombres y tuvieron acceso a cierta información para reflexionar sobre los problemas de la comunidad y de la región, aunque esto fuera solamente en esas reuniones organizadas por los asesores de Línea Proletaria.

Por otro lado, los jóvenes capacitados en asuntos políticos fueron ganando cada vez más reconocimiento y comenzaron a tener peso en las decisiones de la comunidad. Eran quienes, comisionados por la comunidad, salían a otros lugares del estado —así fueron tejiendo vínculos más fuertes con comunidades de la región, desde El Bosque hasta Tila— y del país, para continuar con su formación política, de manera que la autoridad que fueron adquiriendo fue desplazando en los hechos a la de los ancianos, aun cuando se conservara la costumbre de pedirles a estos últimos su aprobación en las decisiones colectivas.

De acuerdo con Valentina Estrada, la ex asesora de los norteños, Línea Proletaria o, como ellos mismos se autodenominaban, la Organización Ideológica Dirigente del Pueblo Mexicano en Lucha (OID), no realizaba un trabajo específico con mujeres. Aunque trabajaba fundamentalmente con los adultos jóvenes, muchos de ellos catequistas, en las comunidades que ella más visitaba, de Tila, Sabanilla, El Bosque y Huitiupán, las mujeres llegaban a las asambleas generales. Además —señaló— también hacían asambleas chicas:

Las asambleas chicas eran por barrio, o por familias, o como la gente quisiera; pero la idea que nosotros traíamos era que el pueblo mazacote no decide conscientemente, eso nomás de levantar la mano, *nanais*; hay que discutir los problemas y hay que analizarlos. Y todos teníamos que pensar en los problemas y dar nuestra opinión. Eran reuniones muy largas: algunas duraban cinco o seis horas porque se pedía que cada uno “diera su idea”. Pero eso permitió que la gente perdiera el miedo a hablar. A estas alturas creo que fue muy valioso [... Y agregó] lo de mandar obedeciendo de ahí viene, de ahí viene.

Por eso, comenta, varios de sus compañeros se quejan de que ese trabajo que ellos hicieron no sea reconocido.

La orientación política de Línea Proletaria era maoísta, proponía una transformación revolucionaria; pero se

planteaba la “conscientización” de la población primero y luego la revolución. Esta idea, como vimos anteriormente, quedó muy arraigada entre los líderes de Santa Catarina Huitiupán. El objetivo principal de esta organización era el desarrollo de una lucha de masas en donde la colectividad asumiera la conducción y tomara las decisiones, evitando así la formación de líderes que monopolizaran la dirección del movimiento.

Una de las características que diferenciaba a Línea Proletaria de otras organizaciones sociales era —como se verá en las narraciones de Juan y Mariano más adelante— que sus asesores se incrustaban en las comunidades, de manera que compartían la vida cotidiana de la población rural. Varios de estos asesores aprendieron incluso las lenguas indígenas del lugar en donde se asentaban. Ello les generó importantes dividendos políticos, como en el caso de Santa Catarina.

Después de dos años de trabajo en Simojovel, Sabanilla y Hutiupán, “los norteños” entraron en confrontación con los líderes de algunas localidades o de grupos de acasillados. Esto se debió, por un lado, al cuestionamiento que los asesores de Línea Proletaria hacían de los dirigentes de La Organización. Les criticaban que mantuvieran un liderazgo de tipo tradicional: vertical y protagónico. Pero, por otro lado, al centrarse en “la conscientización” y evitar (como táctica) la confrontación con el gobierno o con los grupos de poder local, la lucha por las tierras, que en esa zona era central, muchas veces se dejó de lado, lo que provocó un rompimiento entre ciertas comunidades y Línea Proletaria.¹⁹ Al parecer esta ruptura se produjo sobre todo con comunidades y grupos de peones acasillados del municipio de Simojovel, ya que la actividad de los asesores norteños continuó con éxito en comunidades de Huitiupán, El Bosque, Sabanilla y Tila de aquella

¹⁹ M. C. Renard, “Movimiento campesino y organizaciones políticas; Simojovel- Huitiupán (1974-1990)”, pp. 1-18.

región del norte. Así, participaron en la formación de la Unión de Crédito Pajal Ya Kactic en 1982, crearon la Universidad Campesina, cuya sede fue establecida en una comunidad de El Bosque. Esta universidad funcionó desde 1985 hasta 1991 o 1992, de acuerdo con la información proporcionada por Valentina Estrada.

En Santa Catarina, la posición de los norteños de “no enfrentamiento” con el gobierno y los propietarios de fincas pudo generar la separación de Línea Proletaria, ya que el problema principal que esta comunidad enfrentaba era que quedaría bajo el agua al construirse la presa Itzantún, como a continuación se expondrá, y por lo tanto la lucha por nuevas tierras para su reubicación era una prioridad. Sin embargo —recuerda Valentina Estrada—, que aunque cuando ella llegó a la región norte, en 1978, ya no había ningún brigadista de los norteños en Santa Catarina, ésta seguía siendo una comunidad amiga a donde podían llegar a descansar los asesores que continuaron su trabajo en otras comunidades de la región. Y a través de esa relación de amistad con algunas familias catarinenses, los asesores trataban de orientar su lucha, les recordaban que antes de actuar “al golpe” debían planear los pasos a seguir para evitar la represión.

LOS EFECTOS DE UN PROYECTO NO EJECUTADO

Otro gran detonador que aceleró procesos de transformación y de movilización social a partir de la década de 1970 fue el proyecto hidroeléctrico Itzantún, cuya construcción afectaría 10 912 hectáreas. De éstas, 7 200 (65%) eran propiedad privada, 3 194 (29%) del régimen ejidal y 527 (4.8%) pertenecían a terrenos comunales. Huitiupán y Simojovel serían los municipios más perjudicados, ya que del total de las tierras afectadas el 46% pertenecía al primero y el 42% al segundo, el 6%

a Pantelhó, el 4% a Chalchihuitán y a Amatán y a Chenalhó pertenecían, a cada uno, 0.5 por ciento.²⁰

A pesar de que las primeras obras realizadas por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) comenzaron en el municipio de Huitiupán entre 1973 y 1975 —perforación de túneles y construcción de pistas para avionetas— los habitantes de las comunidades no sabían nada acerca del proyecto. En 1978, con la instalación de una planta de alta tensión y de infraestructura para los ingenieros, la población tuvo conocimiento sobre los planes de construcción de la presa; pero no tenían una idea clara acerca del impacto que la ejecución de este proyecto tendría en sus vidas.

Afirma Mariano que algunos trabajadores de la CFE aconsejaron a los pobladores de las comunidades que vendieran la madera porque, según decían, todo quedaría inundado. “La gente dijo pues sí y sacaron mucha madera [...] de muchas comunidades.” En Santa Catarina, recuerda Mariano: “había mucho cedro, mucha caoba que los viejitos habían sembrado y cuidado.” Calcula que Catarina produjo como 50 mil metros cúbicos de madera y que en el aserradero que se instaló a la salida de Huitiupán “les pagaron lo que quisieron por la madera”. Los recursos forestales de la comunidad prácticamente fueron arrasados; sólo quedó lo de la montaña, señalan los entrevistados.

En efecto, en 1978, con la autorización de la Secretaría de la Reforma Agraria, los ejidatarios de Santa Catarina Las Palmas firmaron un contrato de compra-venta con la empresa Promotora Forestal S. de R. L. Dicho contrato comprometió la explotación maderera de la comunidad con esa empresa durante un año.²¹

²⁰ SPP, “problemática agraria de la región bajo la influencia del proyecto Hidroeléctrico Itzantún”, pp.40-41.

²¹ RAN, “Contrato de compra venta de recursos forestales”.

Dos años después, en 1980, cuando la CFE realizó los avalúos de los terrenos a inundar, los habitantes de las comunidades afectadas empezaron a medir la magnitud de las consecuencias del proyecto Itzantún. Así, los afectados realizaron reuniones, discutieron e investigaron. Decidieron visitar a los desplazados de otras presas para conocer sus experiencias y de esa forma iniciaron las protestas contra la construcción de la presa, que se prolongaron durante muchos años más.²²

Santa Catarina era uno de los ejidos que quedaría completamente bajo el agua, por lo cual sus habitantes demandaron a los representantes de la Comisión Federal de Electricidad la compra de terrenos para su reubicación. Para entonces —señalan los catarinenses— ya había personas formadas, “que sabían cómo plantear una idea que trajera beneficios. La gente que ya tenía preparación investigó lo que habían pasado en la Angostura, en Chicoasen,²³ en todas esas zonas. Entonces supieron que no les pagaron, que los corrieron [...] Entonces se prepararon y decidieron qué iban a hacer. Esos líderes empezaron a viajar a Tuxtla, aprendieron a negociar, a hacer política.” Los dirigentes comunitarios: Eraclio Gómez Pérez, Fausto Gómez Pérez, Miguel Gómez Pérez, Antonio Pérez Cruz, Cándido López Jiménez, Gerardo Gómez Pérez, Ezequiel Gómez Hernández lograron obtener las tierras para la reubicación de los habitantes de Santa Catarina.

Estos dirigentes eran producto de la formación política de los años setenta y se iniciaron como gestores con los trámites de estas nuevas tierras. Consiguieron que los llevaran a hacer un recorrido en helicóptero en busca de terrenos: “vieron las tierras de la finca El Progreso, en el municipio de Sabanilla. Fueron a hablarle al alemán, no quería vender, y le dijeron: ‘si

²² G. Castro Soto, “Presa Itzantún la resistencia en Chiapas”, pp. 1- 8.

²³ Chicoasen y La Angostura son presas hidroeléctricas que se encuentran sobre el río Grijalva y fueron construidas varios años antes de que se echara a andar el fallido proyecto de Itzantún.

no lo quieres vender lo tomamos a la fuerza'. Entonces mejor lo vendió.”

Además de adquirir la finca El Progreso, la CFE compró los predios Nazumunijá, Bashijá, Las Delicias y El Peñón en el municipio de Sabanilla, para “Indemnizar en especie por la afectación en terrenos ejidales por el proyecto hidroeléctrico Itzantún” a los ejidatarios de Santa Catarina. La superficie total entregada a los ejidatarios de Catarina fue de 1130-04-75 35 hectáreas.²⁴ Fue gracias a la presión que ejercieron los ejidatarios de Huitiupán y de Santa Catarina que lograron obtener los terrenos para la reubicación —afirman Juan y Mariano.

Ante la demanda de tierras para la reubicación por parte de algunos grupos de ejidatarios afectados, a mediados de la década de 1980, la Comisión Federal de Electricidad realizó la compra de varios predios. Se tenía contemplado llenar la presa en 1988.

Pero como dicen los catarinenses con quienes platicué, no toda la gente disfrutó esos terrenos. La mayoría de los ejidatarios y trabajadores de las fincas afectadas permanecieron en la región y ocuparon los predios privados que estaban comprendidos en el área del embalse del proyecto Itzantún. En tanto que habitantes de otros ejidos empezaron a ocupar algunos de los terrenos destinados para la reubicación de los afectados. Después de una serie de conflictos y una prolongada oposición social, en 1989 el proyecto de la presa fue suspendido; pero continuó el temor a la inundación entre quienes habitaban los terrenos de la presa.

Los ejidatarios de Santa Catarina permanecieron en el ejido —aunque legalmente ese terreno era propiedad de la CFE— y no aprovecharon los predios de reubicación. Quienes sí dispusieron de esos terrenos fueron los solicitantes de tierras del mismo ejido. “Pelearon las tierras, lucharon por ellas

²⁴ RAN, Santa Catarina, municipio de Sabanilla. “Plano conjunto de los predios...”

y mandaron a cuidar a unas personas, una familia primero.” Después, señalan los entrevistados, en 1987 o 1988, ante la amenaza de “invasión” de las tierras escrituradas para el ejido Catarina por habitantes de las comunidades Los Naranjos, El Calvario y otras más de Sabanilla, se trasladaron 60 catarineros, entre hombres y mujeres, a ocupar esos terrenos. Para la defensa de estas tierras, las familias recién llegadas contaron con la solidaridad de comunidades amigas. Fueron apoyados, entre otros, por habitantes de Lázaro Cárdenas, Huitiupán, a quienes los catarineros habían respaldado en la recuperación de algunos terrenos de su ejido en 1976.

Las familias que se trasladaron a Sabanilla para fundar la nueva comunidad no poseían tierras en el ejido de Catarina. Pero —afirma Mariano— también se fueron cinco ejidatarios, entre los que se encontraba una de las nietas del fundador (Higinio Pérez Pérez) y sus hijos. Se fueron “como un símbolo [...] que tuviera esa misma fuerza como tienen aquí los nietos y nietas del fundador, don Higinio, tuvieron que dividirse para ir a representar esa tierra”. “Sí —añade Juan— se dio un poco de caciquismo local, sus opiniones de los ancianos, igual que aquí en Catarina, allá también son respetadas.”

La comunidad creada en Sabanilla lleva el nombre de Nueva Santa Catarina y los habitantes de ésta y la vieja Catarina han manteniendo estrechas relaciones hasta la fecha.

LA PRESENCIA DE LA CIOAC

Ya hemos mencionado que después de dos años de actividad en la zona, los asesores de Línea Proletaria y los líderes locales tuvieron diferencias que llevaron a la ruptura con muchas comunidades de los maoístas. Fue por esto que nuevamente, en 1979, la CIOAC fue invitada para asesorar a algunas comunidades y grupos de trabajadores agrícolas de la región. A partir de entonces la Central impulsó las demandas laborales de los

peones acasillados de las fincas que se enfrentaban a los despidos sin indemnización alguna, tanto por el problema de la presa Itzantún como por el incremento de la actividad ganadera en varios ranchos. Esa lucha culminó, en 1982, con el paro de labores en 36 fincas, que se prolongó hasta que fueron expulsados los propietarios y los trabajadores quedaron en posesión de las tierras privadas, luego de una violenta y larga disputa con los propietarios.

Pero no todas las comunidades de la región trabajaban con la CIOAC. Algunas, como Santa Catarina Huitiupán, optaron por otro camino. Desde el punto de vista de Juan, el ex miliciano del EZLN, “La CIOAC materializó toda esa toma de conciencia para plantear una lucha por la tierra [...] Vas a invadir la tierra ¡pas!, y cooperaba la gente [...] esa fue la lucha que hizo la CIOAC, nada más tomando tierras, tomando tierras. No había una conciencia, como hasta hora existe en mi comunidad, que forma parte ya de su cultura.”

Santa Catarina no tuvo, según los entrevistados, un vínculo muy importante con la CIOAC. “La gente de Catarina tenía sus invasiones en algunos terrenos nacionales. Aparte de las tierras del ejido estaban posesionados de montañas, acahuales, agostaderos [...] Catarina no tenía el problema de la tierra como otras comunidades” —afirma Juan.

Según Mariano y Juan, cuando las tomas de los ranchos estaban muy fuertes, a principios de los años ochenta, varios habitantes de Catarina dijeron: “nos toca, porque los de la CIOAC están invadiendo todo [...] van a venir a invadir, mejor lo invadimos nosotros.” Así, los catarineros tomaron terrenos de la finca Covadonga y tres pequeños ranchos: Rancho Alegre, Las Delicias y San Luis.

Comenta Mariano que en el rancho San Luis había más de 300 cabezas de ganado y que cada año los dueños, parece que de la familia Hidalgo Penagos, les mandaban una res “para que la comunidad estuviera contenta y cuidara el ganado [...] pero luego la gente empezó a agarrar una gran manía, empezó

a jalar su vaquita, después ya no era una, era por montoncitos y el encargado se molestaba. La gente le decía, pues si no quieres estar, vete.”

Por otro lado, como ya se mencionó, ante los problemas que representaba la presa, los líderes de Santa Catarina se movilizaron a mediados de la década de 1980 para obtener los predios en Sabanilla, sin la intervención de la CIOAC.

Además de cuestionar el trabajo de la CIOAC, Juan minimiza también el papel de la diócesis de San Cristóbal en la formación de los catequistas y en la participación de éstos en las luchas sociales de la región. El ex miliciano considera que en Huitiupán los catequistas que reflexionaban con la Biblia, es decir formados bajo las ideas de la Teología de la Liberación, jugaron un papel en la historia organizativa, pero posterior y no tan importante como el que tuvieron los norteños. De igual forma con respecto al peso que diversos estudios sociales le han otorgado al Congreso Indígena de 1974 (organizado por la diócesis) como el evento a partir del cual se desarrolla la organización y movilización social en Chiapas, Juan apuntó, con cierto etnocentrismo:

“Pero la fuerza estaba en las comunidades y bueno, de Huitiupán se extendió la lucha para todo el estado: se extendió para Simojovel, luego al Bosque, Bochil y otros [...] entonces empiezan los grandes movimientos, pero inspirados en los movimientos que ya se habían hecho.”

El señalamiento que el ex miliciano hace al respecto es importante, porque nos obliga a pensar que si bien es cierto que el Congreso Indígena de 1974 fue una experiencia importante para la organización y movilización social independiente, no fue lo único que permitió la organización política en la región. Es necesario considerar que ello ocurrió en un momento en que los cambios que vivían la economía y las relaciones sociales de la región afectaban a buena parte de la población rural subordinada —la sustitución de tierras de cultivo por pastizales, los efectos sociales del proyecto hidroeléctrico, los despidos

de trabajadores permanentes de las fincas, el aumento de la población en los pocos ejidos existentes y la falta de solución a las demandas agrarias—, y permitieron que los proyectos de “conscientización” y de “lucha” tuvieran eco.

EL TRABAJO OCULTO DE “LA OTRA ORGANIZACIÓN”²⁵

Mientras la región se encontraba convulsionada por intensas disputas agrarias, tanto en Santa Catarina como en los ejidos Lázaro Cárdenas y Emiliano Zapata del municipio de Huitiupán, continuaba otro tipo de trabajo, un trabajo más “oculto” —narra el ex miliciano:

Desde los inicios de Línea Proletaria [...] había un hombre llamado Oscar, alto, negro. Tenía conocimientos de artes marciales, defensa personal y otras cosas [...] y entrenaba a la gente a la orilla del río [El Remolino]. La gente le daba de comer, le daba pa’ sus galletas, pa’ sus sodas. Yo ahí aprendí que soda le llaman al refresco en el norte. Ese hombre le gustó a la gente porque les enseñaba muchas cosas: a curar las plantas, les enseñaba a organizarse, a no pelearse [...] la gente decía está bueno.

Recuerda Juan que Oscar era de un lugar llamado Batopilas [municipio del estado de Chihuahua]. Parece ser que este asesor era ingeniero de la Escuela de Agronomía de La Laguna.²⁶

²⁵ Cuando los entrevistados, y en general otras personas de la región comprometidas de alguna manera con el EZLN, se refieren a éste, no lo hacen de manera directa. Hablan de “la Organización”, “el Movimiento”, etc. Esto tal vez tiene que ver con las medidas de seguridad que la población adoptó al comprometerse con el zapatismo.

²⁶ Información proporcionada por Valentina Estrada durante la entrevista ya citada.

Según el ex miliciano, Santa Catarina era “muy tradicional y priísta, pero no se dejaba manosear”, por eso llama la atención que la comunidad admitiera desconocidos, sobre todo por el poco contacto que tenían —hasta la década de 1970— con personas que no fueran de la región. Por lo que comentan los entrevistados, los catarineros eran desconfiados de los extraños, de las ideas y de las costumbres nuevas o diferentes. Tanto así que —recuerda Mariano— a finales de la década de 1960 o tal vez a principios de los setenta, hubo una intensa campaña de las iglesias evangélicas. Es muy probable que fueran adventistas, ya que, durante el periodo señalado por los entrevistados, representantes de estas iglesias realizaron un fuerte trabajo de penetración en la zona, principalmente en los ejidos, pues su entrada a las fincas, que en ese tiempo todavía predominaban en la región, fue prohibida por muchos de los propietarios. Y continúa Mariano: “[...] aparte de que venían avionetas arriba, venían los predicadores abajo, unos gringos, que enseñaban películas terroríficas, del fin del mundo, del pecado. La intención era clara, ¿qué tenía que hacer la gente para no quemarse? Pues leer la Biblia, convertirse.” Hubo quienes aceptaron la nueva religión, pero la respuesta del resto de la comunidad de Santa Catarina fue expulsarlos. “Hay gente que está fuera por eso” —afirma Mariano.

Por otra parte, Santa Catarina y los demás ejidos de esa zona del norte de Chiapas tenían entonces escasos vínculos con las instituciones del Estado. Uno de éstos se dio a través de un representante de la Reforma Agraria, Manuel Montesinos.²⁷ En el caso de Catarina, además de su relación con don Manuel,

²⁷ Manuel Montesinos es recordado por buena parte de los habitantes de Simojovel y Huitiupán. Estuvo 20 años o más en la región como representante de la Reforma Agraria, encargado de la oficina de Asuntos Indígenas. Atendía los asuntos de los ejidos (principalmente en los cambios de las autoridades ejidales) y los problemas laborales de las fincas y ranchos, los cuales, según algunos ex propietarios eran prácticamente inexistentes. Al respecto véase S. Toledo, Sonia. *Fincas, poder y cultura.*, pp. 40.

contaban con un maestro que, según afirman, “se la pasaba más en el río que dando clases”, y eventualmente tenían la visita de “los del paludismo”. En cuanto a obras de infraestructura y servicios “[...] la única escuela que existe hasta la fecha es la que construyó la comunidad. No teníamos ningún tipo de servicio, el único medio que había para cruzar el río a la comunidad era el cayuco, la canoa, era el único medio que usaban las comunidades de esa parte, sin servicios, sin nada”.

Para los catarinenses las relaciones con el mercado habían estado restringidas al ámbito local. Mariano señala que en la década de 1970 algunas personas de Santa Catarina emperezaron a cultivar el café y que antes todos sus habitantes sólo se dedicaban al maíz, al frijol, al tabaco y a diversas verduras y frutos. Fuera del tabaco que vendían en Simojovel, con la familia Figueroa que controlaba la comercialización tabacalera, los demás productos generalmente los intercambiaban entre los mismos catarineros o con pobladores de otras comunidades, incluso con trabajadores y propietarios de las fincas.

Fueron algunos pobladores de Catarina, aquellos que iban a trabajar como jornaleros temporales a las fincas de la misma zona, quienes llevaron las matas de café para sembrar en sus propias parcelas. “[...] los que se iban a trabajar a las fincas de Santuario, de Naquem, iban como peones pero se traían robaditas las matas de café.” Como afirman Juan y Mariano, la introducción del cultivo del café “no fue producto de un programa de gobierno, sino que la gente vio que tenía buen precio y empezó también a cultivarlo. Antes era el tabaco, pero el tabaco perdió interés”. Sin embargo, comentan ambos entrevistados, no todos los ejidatarios lograron mantener una buena producción de café, si acaso fueron unas diez o doce personas las que alcanzaron buenas cosechas durante los primeros años de 1980, pero muchos no pudieron sostener el cultivo por desconocimiento y por falta de asistencia técnica.

De esa forma —apunta Mariano— “la llegada de los norteños que iban a enseñarnos cosas nuevas y, sobre todo, nos

iban a enseñar cómo hacer nuestras demandas y cómo exigir en las dependencias, fue lo que a la gente de la comunidad le interesó”. Asimismo habría que recordar que los norteños llegaron avalados a las comunidades por agentes de la diócesis de San Cristóbal.

Producto de esa “conscientización” que tuvieron los catarinenses a partir del trabajo de los “norteños” fue, además de la gestión de las tierras para la reubicación por el embalse de la presa, el logro de una primera obra que fue la construcción del puente amaca. Y en 1985, Catarina fue la primera comunidad electrificada de esa zona, según Mariano.

Pero desde que llegaron los norteños —coinciden Juan y Mariano— se empezó a crear la idea de que cosas importantes iban a ocurrir. Aunque no se sabía con claridad qué iba a pasar, desde un principio se manejó que “había una organización que iba a nacer”, también se decía “se está gestando un niño”.

Una vez —comenta Juan—, cuando fue expulsada la gente de Las Láminas, de Pauchil Covadonga, de La Loma [expulsada de las tierras que habían tomado] estaba este compañeros Oscar que tenía sus larga vistas, sus chacos y todo, y cuando entra el ejército, él va a esconderse al monte. Se subió a un árbol y el ejército pasó a un lado de él... [El trabajo que él y sus compañeros realizaban] no tenía que ver con tierras ni nada de eso, ellos iban por otro lado.

Dirigentes indígenas de la CIOAC recuerdan que, en efecto, cuando empezó la represión por las primeras tomas de tierra, los “norteños” que estaban trabajando en la región salieron corriendo y dejaron sola a la gente frente al ejército mexicano. Señalan también que, al principio, los asesores de Línea Proletaria habían mantenido un trabajo más clandestino y que posteriormente se abrieron para integrar en su agenda demandas de tipo económico y formar las Uniones de Ejidos.

Por su parte, Valentina Estrada afirma que ellos no eran clandestinos porque toda la gente de las comunidades los conocía. En cambio, sostiene, los de “la izquierda tradicional”, ellos sí podrían llamarse clandestinos porque sólo trabajaban con los dirigentes y no con toda la comunidad. Aunque su trabajo podría considerarse clandestino en otro sentido:

probablemente clandestino en el sentido de que la gente del pueblo de Huitiupán no sabía que estábamos ahí, o la gente del pueblo de Sabanilla, o del pueblo de Tila, y cuando nos veían salir de repente éramos turistas. Pero luego ya nos empezamos a hacer muy sospechosos.

En las comunidades donde nosotros trabajábamos creo que los únicos que entraban eran los del paludismo y las comunidades nos escondían pa’ que no nos vieran porque los del paludismo tenían amigos en la cabecera municipal, cuando llegaban los del paludismo nos teníamos que esconder.²⁸

Juan y Mariano continúan relatando que “al principio toda la gente de Catarina estaba de acuerdo con aprender cosas nuevas”. Y que poco después se echaron a andar algunos proyectos colectivos. Se intentó primero con una tienda cooperativa de abarrotes, pero —afirma Juan— no funcionó porque, con excepción de uno solo, nadie sabía llevar las cuentas y “el más abusado trabajó más y se llevó más”. El otro problema fue que los que llegaban a cumplir su turno se comían las galletas, o tomaban mercancía sin reportarlo. Los entrevistados recuerdan también el proyecto de hortalizas para mujeres y afirman que esa experiencia tampoco resultó ya que, al igual que en la tienda, algunas mujeres se llevaban las verduras “y ninguna decía yo lo llevé”.

Tanto Juan como Mariano opinan que los proyectos colectivos no funcionan porque lo colectivo no se entiende de la

²⁸ Entrevista, 2007.

misma manera en las comunidades. En Santa Catarina —sostienen— todavía se sigue practicado la ayuda entre familiares y vecinos, el *pak k'ak'al*, cuya traducción podría ser: restitución de lo prestado. “Si me vienen a ayudar a chaporrear, yo después voy a chaporrear en los terrenos de los que me ayudaron. Se devuelve el trabajo que me dieron.” Así funciona el trabajo colectivo en Catarina, afirman Mariano y Juan, pero es claro que el producto es de una persona y que dicha persona devolverá el mismo tipo de ayuda en trabajo que recibió. Esto es distinto a que todos trabajen en una sola parcela y después se dividan el producto, porque no todos trabajan “parejo” y es por esto que surgen los problemas.

Pero por otro lado, los habitantes de Catarina cooperaban para la papelería, para los pasajes, la alimentación y la ropa de Oscar, el asesor de los “norteños”. Señala Juan que Oscar fue el único asesor que él vio en su comunidad, aunque “siempre venía la gente que estaba en Lázaro Cárdenas y en Zapata a juntarse con él [con Oscar] y se reunían [...] recuerdo que había una mujer grandota, güera y otros [...] Oscar iba a comer a la casa, pero no sabía comer cacaté,²⁹ no comía chayote, hasta creo que ni era de acá —y con asombro agrega— ¡imagínate!, no conocía ni el cacaté ni el chayote.”

Recuerda Mariano que después de dos o tres años de mantener a Oscar, la comunidad se cansó, y él se marchó. Sin embargo, por el año en que esto sucedió (1978 o 1979) podría ser que la salida de este asesor se diera junto con la de los demás asesores de Línea Proletaria, en el momento en que se enfrentaban perspectivas distintas de trabajo organizativo y en el contexto de la represión que se estaba produciendo por la toma de tierras, demanda que, decíamos, no estaba en la

²⁹ El cacaté es el fruto del árbol del mismo nombre. Es una especie de nuez muy amarga, de cáscara negra. El cacaté es muy apreciado por los chiapanecos, indígenas y mestizos.

agenda política de los norteños. O por lo menos no se planteaba cuando existía el riesgo de enfrentamientos.

Es posible también, como comentó Valentina Estrada al preguntarle al respecto, que para entonces la postura que tenía Línea Proletaria frente al problema de la presa Itzantún no convenciera a la gente de Santa Catarina, ya que ese asunto se convirtió, al finalizar la década de 1970 y durante los ochenta, en la principal preocupación de la comunidad. En lo referente a la toma de tierras, de acuerdo con la entrevistada, los norteños sí apoyaron algunas “recuperaciones de tierras”; pero, también aquí, existía una diferencia importante con la izquierda tradicional. Refiriéndose concretamente a la CIOAC, Valentina comentó que a esta organización, por sus métodos de acción la llamaban “lucha al golpe”; mientras que ellos, los norteños, se autodefinían como “lucha paso a paso”: “teníamos un método de planeación [...] trabajábamos con los catequistas, los dirigentes y con las mismas comunidades, en el sentido de que las luchas no se debían dar ‘al golpe’ porque corríamos el riesgo de la represión. Creo que ahí sí nos caracterizamos por ser más responsables y donde ganamos la tierra la ganamos sin muertos [...]” Por ejemplo, según informó Valentina, aprovecharon la coyuntura que se abrió con la oferta de compra de tierras de Itzantún para adquirir los predios de dos comunidades: Nueva Generación Emiliano Zapata y Ramos Cubilete, del municipio de Huitiupán.

De cualquier manera, cuando el asesor de Línea Proletaria salió de Santa Catarina, ya había personas de la localidad formadas y —según Juan— algunos años después, varios de estos dirigentes se fueron a la selva a continuar su formación, pero como insurgentes.

LA INCORPORACIÓN AL ZAPATISMO

Entre 1984 y 1985 cuando prácticamente todas las fincas y ranchos estaban ya en manos campesinas —las únicas propiedades que quedaban eran La Ventana en Huitiupán y Portugal en Simojovel— comenzó el reclutamiento selectivo de insurgentes zapatistas en Santa Catarina y en otras comunidades de la región.

Juan recuerda que desde que él era muy joven escuchaba que había gente que se iba a la selva. ¿Y qué significaba ir a la selva? De acuerdo con el ex miliciano, significaba “prepararse para la lucha, prepararse psicológicamente, físicamente [...] tener claridad que había un enemigo que combatir [...] y la única forma eran las armas”.

En ese entonces se empiezan a formar una serie de compañeros. Ya para 1990 empieza el Movimiento [se refiere al EZLN], aquí en la región era gente de la misma zona que ya se había formado desde antes. En las comunidades clave ya había quienes eran los más sobresalientes y las más sobresalientes, ya había gentes como una Ramona, por ejemplo [...] de aquí de la zona hay algunos comandantes.

Para Juan, el trabajo realizado por Línea Proletaria es el antecedente directo del trabajo de formación del movimiento zapatista en su comunidad y en la región. Refiriéndose a estos primeros asesores, Juan comenta:

Yo siento que ellos tenían información de primer nivel, tanto así que ellos ya sabían para dónde tiraba el país. Desde entonces se hablaba de neoliberalismo, de que las tierras iban a ser enajenadas. Yo creo que desde entonces ya habían descubierto la treta del sistema político mexicano, y por eso se armó una lucha aparte, que debía haber un movimiento diferente, ya no como todas las tradicionales formas de lucha.

Es entendible, hasta cierto punto, que algunos lugareños tracen una línea directa entre los norteños y el zapatismo. Finalmente los primeros llegaron con un proyecto de preparación de las condiciones para la revolución. Como señaló la ex asesora de Línea Proletaria: ellos concebían el asunto de la revolución como la creación de un poder popular. Trabajaban para crear bases de apoyo, de manera que su trabajo no se centraba en los dirigentes. Desde su perspectiva maoísta, como ya habíamos señalado, se proponían primero la “conscientización” y luego la revolución. “La columna vertebral del método que nosotros teníamos —sostiene Valentina— era la lucha popular prolongada ininterrumpida y por etapas.”

Podemos suponer, a partir de las narraciones de Mariano y Juan, que el trabajo desarrollado por los norteños en Santa Catarina, con una duración de dos o tres años, estuvo muy cargado con este discurso de la preparación de las condiciones para la futura revolución.

Después de que Óscar salió de la comunidad, de acuerdo con los relatos, muchos de los discursos, de las formas de analizar y de actuar ante los problemas estuvieron marcados por lo aprendido con el asesor maoísta. Se siguieron recreando los métodos adquiridos gracias a las redes de comunicación y apoyo mutuo que se tejieron entre varias comunidades de aquella región para enfrentar, por ejemplo, los conflictos agrarios y los problemas de la presa Itzantún. Por otro lado, el que se establezca un vínculo directo entre Línea Proletaria y el EZLN, quizás se deba también a que desde muy temprano, tal vez desde 1983, líderes de Santa Catarina y de algunas localidades más, formados por la diócesis y los maoístas, iniciaron su preparación como insurgentes en la selva.

La ex asesora de Línea Proletaria entrevistada comentó que era probable que, desde la llegada de Marcos (el subcomandante) a la selva, la guerrilla hiciera contacto con líderes de esta zona norte, pero que a diferencia de lo que ocurrió allá,

en esta región norte no hubo conflictos entre los militantes de La Unión de Uniones y los zapatistas.

Durante el periodo de formación política de la comunidad con los norteños y, años después, de preparación clandestina de varios insurgentes, Santa Catarina —afirma Juan— siguió teniendo máscara del PRI (Partido Revolucionario Institucional): “Para que no se descubriera que había un trabajo ahí, se tenía que aparentar que era del gobierno, porque el PRI es eso, la máscara.”

SANTA CATARINA DECIDE PARTICIPAR COMO BASE DE APOYO ZAPATISTA

En 1989 se suspendió la construcción de la presa Itzantún, sin embargo, el proyecto seguía representando para Santa Catarina y varias comunidades de Huitiupán y de municipios aledaños, la amenaza principal ya que no se había decretado su cancelación definitiva. De esta manera, las tierras que ocupaban tanto los que vivían en la zona del embalse, como los que estaban en los terrenos de reubicación, se encontraban en una situación irregular. La vigencia del proyecto hidroeléctrico, aunque estuviera temporalmente suspendido, impedía que la población afectada obtuviera servicios, obras de infraestructura, así como recursos de apoyo a la producción, dada la irregularidad de la tenencia de las tierras que ocupaban.

Es en ese mismo año de 1989, en un contexto de incertidumbre, temor y creciente insatisfacción social ante la falta de atención a las necesidades más sentidas, pero también de creciente politización, la asamblea de Santa Catarina Huitiupán (es decir, todos los hombres jefes de familia incluyendo a los no ejidatarios, sin las mujeres) asumió el compromiso de formar parte del Movimiento, “lo que era entonces la ANCIÉZ [La

Alianza Nacional Campesina Emiliano Zapata],³⁰ —apunta Juan—, la comunidad era una sola voz, una sola palabra”.

En esa asamblea, sin embargo, no se habló abiertamente del zapatismo. “Se dijo: es una lucha de los compañeros que están organizados. Que teníamos que prepararnos porque iba a entrar el ejército y teníamos que estar listos para todo.” Después se hizo el trabajo con cada jefe de familia.

Quienes llegaron a hacer la invitación para formar parte del nuevo movimiento (como bases de apoyo del EZLN) fueron ni más ni menos representantes de aquellos que habían salido de Santa Catarina a proteger las tierras que consiguieron para reubicarse si se llegaba a construir la presa hidroeléctrica Itzantún. Los pobladores de Nueva Santa Catarina, ubicada en el municipio de Sabanilla, habían estado defendiendo el terreno frente a campesinos de otras comunidades que querían ocuparlas y, en ese proceso de defensa, recibieron el apoyo de comunidades que ya estaban involucradas con el EZLN. Fue así que los habitantes de Nueva Santa Catarina “abrazaron todos al zapatismo”. Y como ellos eran de la misma comunidad —agrega Juan—, eran familiares de los pobladores de la vieja Catarina y nunca se perdieron los lazos, hubo confianza para escucharlos.

De todos modos —aclara Juan— en Santa Catarina Huitiupán habían tenido su propio proceso de “conscientización”; no eran ajenos al proceso de preparación “los restos de gente que se habían formado con Óscar, seguían trabajando, tenían contacto con los de San Andrés [Larráinzar], con gente de El Bosque. No sé dónde hacían las juntas [...] incluso algunos catarineros habían sido ya incorporados como insurgentes.”

Por lo que comenta el entrevistado, parece ser que mientras que en la selva el reclutamiento zapatista se hizo por co-

³⁰ Primero, en 1989, se creó con el nombre de Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ). Después, en 1992, al convertirse en alianza nacional cambió su nombre por el de ANCEZ. Esta fue la organización social detrás de la cuál estaba el EZLN antes del 1° de enero de 1994.

munidad, en esta región del norte, donde se encuentra Santa Catarina Huitiupán, primero se involucró selectivamente a los insurgentes y posteriormente se invitó persona por persona a toda la comunidad a participar como base de apoyo.

Según Mariano y Juan, para tomar la decisión de formar parte del “Movimiento” en Santa Catarina, todos fueron consultados. A cada uno de los ancianos y ancianas se les preguntó, y ellos “lo que dijeron fue que si eso era lo mejor para la comunidad, para la gente, estaban de acuerdo”.

Recuerdan que como ya había algunos catarineros formados y más enterados, fueron los encargados de ir a convencer casa por casa. Es decir, los líderes jóvenes fueron quienes convencieron tanto a los ancianos como al resto de la comunidad. Pero el trabajo más fuerte —sostiene Juan— lo hicieron con los evangélicos, debido a los conflictos que habían tenido con ellos.

En efecto, si bien los primeros conversos religiosos habían sido expulsados, los siguientes fueron tolerados. Según Mariano “hay un grupito de evangélicos, un grupito de bautistas, un grupito del Séptimo Día. Se han quedado en Catarina con sus familias, pero no molestan, ni crecen”.

Juan explica que a los primeros evangélicos los expulsaron “porque fueron los culpables de haber traído la religión adentro”.³¹ Y agrega que esas familias eran de fuera y habían venido a vivir a la comunidad. Lo interesante de esta afirmación es que quienes son señalados como fuereños, son en realidad descendientes de las familias originarias de otras fincas de Huitiupán, e incluso de otros municipios como Pantelhó y Sitalá, que a principios del siglo xx pidieron su entrada con don Higinio. De acuerdo con los argumentos presentados por ambos entrevistados, la asamblea decidió expulsarlos porque “ni siquiera eran originarios de Catarina y estaban metiendo

³¹ Los habitantes de la región hablan de “la religión” para referirse a los credos evangélicos.

ese ruido [...] y, al atacar a la Iglesia católica, estaban atacando a la comunidad”.

La condición que la asamblea impuso a las nuevas familias conversas para no ser expulsadas —afirma Mariano— fue que no levantaran sus templos en la comunidad. Juan y Mariano señalan que una de las razones de esta exigencia fue que “esta comunidad es Santa Catarina, en nombre de ella es todo lo que tenemos, es la patrona”. Bajo este argumento, uno de los templos que habían construido los evangélicos fue desmantelado por acuerdo de la comunidad. Además “se destruyó [afirman los entrevistados] porque era una provocación, porque todo es ejidal y nadie puede disponer de la tierra. Para que alguien pare una casa tiene que pedir permiso a la asamblea, y ellos dijeron no, aquí está nuestro terreno, aquí está nuestro templo y no pidieron permiso a la asamblea”. Todavía queda en pie un templo del Séptimo Día; “pero la gente ya empieza a hacer política con ellos, ya los dividieron”. Pese a estas confrontaciones —aseguran Juan y Mariano—, estas familias no católicas han optado por permanecer en la comunidad. Eso significa que están de acuerdo con lo que la mayoría de la comunidad decide, por eso fueron convencidas para participar como bases de apoyo del EZLN, porque la mayor parte de la comunidad estaba de acuerdo en ello.

Según Mariano, cuando a los evangélicos se les invitaba a sumarse al movimiento zapatista “discutían y decían: ‘No, yo no porque creo en Dios’”. “Es que [agrega Juan] están los que ven a Dios como más espiritual, y los que lo ven como la Justicia y la Democracia. Entonces se decía: ‘pero Dios no quiere que estés callado, Dios quiere que luches’. Ellos empezaron a entender que este mundo es para los vivos y que todos tenían derecho y que Dios no venía a cegarnos sino a despertarnos para luchar.”

En esas discusiones, afirman, se fueron convenciendo y “al conocer las bondades de la hermandad, la igualdad en esta nueva organización [...], empezaron a tener parte importante

en la toma de decisiones”. Incluso, aseguran, algunos de los hijos de los evangélicos participaron como milicianos.

Relatan que en 1992 o 1993, “la comunidad ya sabía qué iba a pasar” [es decir, que iba a estallar el movimiento armado], pero que desconocían la fecha y sólo estaban esperando el momento. Así, Juan recuerda que el 1° de enero de 1994, muy temprano, escuchó a través de la radio de Ocosingo [porque andaba fuera de su comunidad, en una diligencia personal, según comentó] que el EZLN invitaba a toda la sociedad civil a sumarse. “Decían: esta es la reivindicación, la lucha de los pobres... bonito, fue muy bonito. Y ya todo mundo preparado con su tostada.”

Los milicianos e insurgentes de Santa Catarina participaron activamente: algunos se unieron a los contingentes que salieron de Simojovel para participar en la toma de San Cristóbal de Las Casas; otros se quedaron protegiendo la región. La comunidad de Santa Catarina, como todas las que estaban involucradas como bases de apoyo, estaba muy alerta, pendiente de lo que sucediera. Estaba preparada por si llegaba el ejército mexicano.

El impacto de la rebelión armada tuvo repercusiones de gran importancia para Santa Catarina y para muchas comunidades más de la región. Sin duda, empujó a las autoridades involucradas a actuar para solucionar de fondo los problemas generados por el proyecto hidroeléctrico Itzantún. Recordemos que la construcción de la presa había quedado suspendida desde 1989 sin que se tomaran medidas definitivas; y que tal indefinición generó el aumento de la incertidumbre y del descontento social de la población afectada.

Dos meses después del levantamiento, el 17 de marzo de 1994, la CFE entregó más o menos la mitad de los terrenos que había adquirido para la construcción de la presa a la Secretaría de la Reforma Agraria (6640 has.) y la otra mitad al gobierno del estado de Chiapas (6555 has.). Esta donación se realizó con la finalidad, argumentó la CFE, de que se regulari-

zara la tenencia de la tierra y se implementara un programa de desarrollo integral en esa zona.³²

Sin embargo, la gran confluencia de las comunidades de la región norte en el movimiento zapatista obstaculizó durante varios años la entrada de los programas gubernamentales. La zona se volvió escenario de constante vigilancia y acoso policiaco y militar hacia las comunidades zapatistas. De acuerdo con Juan y Mariano, entre 1996 y 1997, se instalaron en Huitiupán tres retenes militares: uno en la entrada de la cabecera municipal, otro en el puente Cuculhó, y uno más en el puente hamaca de Santa Catarina.

El EZLN gozaba de gran respaldo entre la mayoría de los catarinenses quienes participaban constantemente en las movilizaciones y asistían a los insurgentes con alimentos. Se otorgó un terreno para la parcela colectiva, de la que se obtenían productos que ayudaban a quienes cumplían tareas para el movimiento. “Los más involucrados” y que tenían posibilidades apoyaban con la donación o el préstamo de armas. De acuerdo con los narradores, quienes contaban con más recursos eran generalmente los que tenía “ganado y bastante café”.

LAS NUEVAS NORMAS DE LA COMUNIDAD

Varias comunidades, que al igual que Catarina se comprometieron con el zapatismo, fueron endureciendo cada vez más sus mecanismos de vigilancia interna debido a las medidas de seguridad adoptadas. Las normas impuestas por el EZLN, que buscaban controlar rigurosamente el comportamiento de sus bases, generaron descontento entre algunos habitantes. Los entrevistados describen muy bien la situación: “Se dictaron normas estrictas, realmente muchas veces difíciles de cumplir, sobre todo si eres un rebelde” —comenta Juan.

³² G. Castro Soto, “Presa Itzantún la resistencia en Chiapas”, pp. 4.

Según relatan, tanto las reglas como el tipo de sanciones que se aplicaban ante las faltas cometidas, les habían sido dadas a conocer a cada una de las personas con las que se habló durante el proceso de convencimiento. Cuando lograban persuadir a alguien, se le advertía: “Esto es entre tú y yo, más allá no. No echas trago, no tomes.” Se prohibió el alcohol y la droga “porque te aflojan la boca”.

Si ya estás dentro, nada qué hacer allá, ni hablar, ni platicar, ni comentar nada. La gente común y corriente que echa trago, que se va a pachanguera, a hacer relajo al parque, esos no tenían seguridad propia en sus dichos, en sus compromisos, en sus promesas.

Al aceptar entrar al movimiento como base de apoyo contraían un compromiso —sostienen Mariano y Juan. “Ya sabían qué estaba prohibido, ya sabían que no podían andar soltando la lengua porque había mucha gente interesada en conocer quiénes eran guerrilleros, qué comunidades apoyaban.”

A pesar de que, según el ex miliciano, todos conocían las sanciones que podían sufrir, muchos desobedecían “echando trago”. Otras formas de indisciplina eran “faltar a la palabra o tomarle el pelo a la asamblea y andar por ahí platicando”. Este tipo de faltas podían catalogarse como traición, pero no grave. Quienes incurrían en estas fallas eran amarrados bajo el sol o tenían que cumplir un día de trabajo entero en la parcela colectiva o en la construcción de alguna obra colectiva en apoyo al movimiento. Y aquellos que reincidían, les era impuesto un castigo mayor: ya fuera trabajar más tiempo en una labor pesada o realizar algún servicio necesario para la Organización, que implicara un gran esfuerzo físico, como llevar cargas pesadas a lugares distantes.

Otro era el código aplicado a los insurgentes y milicianos. Si alguno de éstos —menciona Juan— era acusado de alta traición, se sabía que la pena aplicada podía ser incluso la

muerte, “porque había un juramento, era un ejército pues ... por eso eran pocos los que traicionaban”

Entre las bases de apoyo las faltas eran frecuentes. Hubo quienes recibieron varios castigos, y entre estos surgieron los resentidos, aseguran los entrevistados. Se fueron formando grupitos de gente que decía: “No me gusta que me manden”, “no queremos mandones”.

Admiten los entrevistados que los pobladores seguramente estaban presionados, pues les costaba mucho cambiar totalmente su forma de vida. Por eso, al principio se decía “si no aguanta dejar de tomar, traiga su trago a la casa”. El problema —asienta Juan— es que muchos se iban a tomar a la cabecera municipal de Huitiupán. No sólo la gente de Catarina, también de otras comunidades zapatistas. Allí en Huitiupán, andaban muchos del ejército mexicano y de la policía judicial, y la gente ya tomada empezaba a soltar información sobre “la Organización”.

Todo eso se sabía porque —sostiene Juan— “entre todos se vigilaban, todos se volvieron vigilantes de todos [...]. Si salía una palabra, se sabía de dónde venía y entonces se aplicaba la sanción de acuerdo con la gravedad del asunto”.

Ante tal situación —señala Juan— el grupo más comprometido con el EZLN se fue cerrando y adoptó un comportamiento distinto frente a los demás. En la comunidad se ignoraba lo que pasaba en los niveles más altos de “la Organización”, pero que los altos mandos zapatistas sabían lo que la gente decía a favor o en contra. “Esto fue lo que fue desgraciando, digo yo, un movimiento que era muy bonito” —agrega con tristeza Juan.

Entre 1996 y 1997, empezaron a manifestarse abiertamente los desacuerdos y las confrontaciones: “los que de por sí estaban a fuerza dentro del movimiento se empezaron a rebelar. Tal vez cuando estas personas aceptaron participar en el movimiento, no lo hicieran de corazón” —comenta Juan. En parte —continúa Mariano—, tal vez porque los mensajes no eran claros: “Se decía que era una lucha que iba a traer

mucho beneficio, que era la hora de los indios, que era ahora o nunca, y que iba a tener ejército propio el pueblo... cosas como esas se decían.”

A pesar de que “la comunidad había acordado participar en este movimiento [como base de apoyo al EZLN] había quienes se negaban a cumplir con “tareas de vigilancia o de mensajeros, por ejemplo”. Pero por otro lado, menciona:

Algunos no querían entender que había dirigentes, que había un grupo compacto que sabía mucha información y que controlaba la mayor parte de las propuestas, de las iniciativas y lo que generalmente vino a comprender la participación social del movimiento en donde tenían que ser incorporados todos. Y que ese involucramiento significaba silencio, disciplina, acuerdo; pero ellos no comprendían eso. Se fueron quedando aparte. Se fueron quedando aparte; no eran ya tomados en cuenta.

Afirma el entrevistado que muchos sí lograron entender “y quienes no querían saber mucho, pues no se les comunicaba. Pero así se empezó a separar la comunidad de base de “la otra comunidad más o menos de base”.

DEL DESCONTENTO A LA DELINCUENCIA

Por su parte —sostienen los catarinenses entrevistados—, los inconformes comenzaron a unirse y a formar lo que ellos llaman un grupo de choque. “El grupo de choque se formó con los que estaban descontentos por los castigos, o porque ya no se les invitaba a las reuniones.” Según Mariano, éstos empezaron a conspirar en contra del grupo más comprometido; del que tenía el control en la comunidad. Les decían a los demás pobladores, por ejemplo: “¿Por qué te dejas mandar? Tú eres libre”. A quienes habían prestado sus armas les aconsejaban: “Pídeles, que te la devuelvan, que ellos las compren”.

Éstos —afirman Mariano y Juan— se agruparon como priístas, al tiempo que el ejército mexicano aprovechaba el resentimiento de algunas personas: “Se metía a las comunidades a cortar el cabello, a matar pulgas, haciendo obras sociales; pero sacando información. Preguntaba: “¿Aquí quién es zapatista?”, “me gustaría ser zapatista, ¿cómo le hago, a quién le hablo? Con esos ganchos y la falta de formación de esa gente, éstos decían, soltaban cosas”.

Durante el periodo en el que Emiliano Pérez Gómez estuvo como presidente municipal de Huitiupán por el PRD [1995-1997], se permitió, por incapacidad, que “ciertas comunidades crecieran, no como movimiento zapatista, ni como movimiento político, sino como comunidades identificadas como altamente criminales”³³ —sostienen los entrevistados.

Villa Luz, continúan Mariano y Juan, era la comunidad que encabezaba la lista de poblaciones con alta criminalidad. En ella operaban varios grupos de jovencitos, de entre 14 y 17 años de edad, que se dedicaban a los asaltos. Pero también había grupos de delincuentes en los ejidos Sombra Lagunita, Pauchil, Ocotál, Competencia y Naquem. Según los entrevistados, estos grupos que eran priístas fueron después utilizados para la contrainsurgencia.

En efecto, en aquellos años la zona se tornó nuevamente violenta. Durante las décadas de 1970 y 1980 cuando los conflictos por la tierra se habían multiplicado, las comunidades que habían formado parte del movimiento agrario³⁴ se en-

³³ Una revisión de los diarios locales y nacionales de 1997 y 1998 dan una idea de la crítica situación de violencia e inseguridad que se vivió en Chiapas. Aparte de los casos más documentados y difundidos (Acteal, Tila y Chilón —donde operaban Paz y Justicia y Los Chinchulines, respectivamente— y San Pedro Nixtalucum de El Bosque) los enfrentamientos, asaltos y asesinatos en distintas regiones del estado, pero especialmente en regiones indígenas, estuvieron a la orden del día. Sin embargo, muchas de estos sucesos no fueron registrados en la prensa.

³⁴ En aquel proceso se produjeron también fracturas y desencuentros

frentaron a pistoleros a sueldo, a propietarios armados, a destacamentos de la policía de Seguridad Pública, y en ocasiones, del ejército mexicano. A partir del levantamiento armado de 1994, las localidades, principalmente las perredistas, las que habían pertenecido a la Unión de Uniones y las zapatistas (que muchas veces eran las mismas) sufrieron el hostigamiento militar y policiaco. Pero el clima de terror fue en aumento por los constantes asaltos, las violaciones y los asesinatos perpetrados por bandas juveniles y grupos contrainsurgentes, afirman Mariano y Juan. Por si esto fuera poco, al interior de algunas comunidades zapatistas, como Santa Catarina Huitiupán, la violencia “revolucionaria” se dejó sentir en formas por demás lamentables. En ciertos momentos la población fue víctima de acciones y amenazas de parte del ejército mexicano, de las corporaciones policiacas, de las bandas de delincuentes y de algunos miembros del mismo EZLN.

EJECUCIONES Y VENGANZAS

Entre 1996 y 1997 en Santa Catarina ocurrieron varios asesinatos. Cinco años después trascendió, aunque no ampliamente, que en algunos casos se había tratado de ajusticiamientos ordenados y efectuados por mandos y milicianos zapatistas.³⁵

Al respecto Juan planteó que se trataba de “casos extremos porque se habían agotado todos los recursos necesarios para poder dilucidar los problemas” y relató lo siguiente:

entre la población campesina. Hubo, por ejemplo, trabajadores de fincas que optaron por no participar en la toma de tierras. Prefirieron salir del predio en cuestión y solicitar su entrada en algún ejido ya constituido, comprar pequeñas parcelas o trasladarse a otro lugar en busca de trabajo.

³⁵ Mercedes Olivera denunció varios casos de ejecuciones zapatistas producidas precisamente en el ejido Santa Catarina Las Palmas, Huitiupán y en algunas comunidades de los municipios de Sabanilla y Tila. M. Olivera, “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, pp. 355- 385.

Lo que pasó es que una persona que era del PRI y de otra religión, creo que era bautista, se casó con una muchacha de madre católica. Este muchacho no quería que su mujer tuviera libertad [...] “te estás aquí, no vas allá y así” [...] Él era de los que no quería; estaba en desacuerdo [con formar parte de las bases de apoyo del EZLN]. Supuestamente soltó algo por allí. Entonces la mamá de la muchacha pidió a los comandantes que enjuiciaran a su yerno porque estaba traicionando al movimiento. A él siempre le gustó pescar —refiriéndose al inculpado—, y uno de los mandos, con sus hijos que eran milicianos, lo asesinaron en el río. Estaba con su pescadito allí en el río y allí le tiraron.

Este caso abre una serie de interrogantes que no pudieron ser despejadas: ¿Es posible que el ejecutado fuera señalado como traidor por su suegra, debido al maltrato que propinaba a su mujer? ¿Hasta donde la acusación de que “estaba soltando información por ahí” tuvo credibilidad por el hecho de que el acusado fuera priísta, bautista y contrario al EZLN, sin que necesariamente fuera delator? Según Juan y Mariano, “seguramente hubo una investigación porque todo se sabe. Cualquiera cosa que se decía pronto lo sabían allá [los mandos]”. Además, argumentaron, la comunidad había hecho un juramento, de manera que no era válido que después de tener acceso a la información salieran con que “ya no quiero estar, ya no me gusta [...] el no me gusta no funciona cuando ya dieron su palabra, cuando se les dio confianza”.

A pesar de que el joven ejecutado no era insurgente ni miliciano, se le aplicó la pena máxima porque, según Juan: “Su traición era otra, había revelado toda la información al ejército. Dónde había campamentos, quiénes estaban metidos. Era muy grave”. Eso se supo porque llegó hasta el gobierno y en esos niveles también había gente que simpatizaba con el Movimiento —comentó Juan.

Los milicianos que ejecutaron al muchacho —afirman Mariano y Juan— “soltaron la versión de que como este com-

pa tenía un carrito y viajaba de Huitiupán a la Boquilla [la Boquilla es parte de la construcción de lo que iba a ser la presa Itzantún], dijeron que lo asesinó una persona que se accidentó en el carro de éste [...]. Pero varios pensaron que cómo alguien de fuera [de la comunidad] sabía que iba al río y sabía a qué hora encontrarlo.”

Además, en un acto que nos recuerda a las mafias sicilianas,³⁶ estos mismos milicianos enviaron regalos a la familia del joven asesinado: flores y velas para el velorio. “Como para disimular que ellos habían tenido algo que ver” —supone Mariano.

Pero el asunto no paró ahí. Por el contrario, se fue complicando cada vez más porque uno de los que había apoyado al EZLN con rifles se enteró de que eran precisamente sus “herramientas” —como le llaman a las armas— las que habían utilizado los milicianos para asesinar al muchacho, y no estuvo de acuerdo, de manera que decidió retirarse del movimiento. Este señor y cuatro hijos suyos eran milicianos. Ante la decisión de esta persona, los mandos regionales llegaron a la conclusión de que era mejor “tronarlo” también. “A este compañero lo chingaron en su potrero, porque él tenía su ganado, su café y pidió su herramienta y ya no quiso saber nada. Ya nada más se dedicaba a trabajar.”

Hubo personas —mencionan Mariano y Juan— que “no les pareció justo que entre compañeros se estuvieran matando”. Todo esto ha ocurrido por malos entendidos [afirma Juan]. “Así se han muerto muchos compañeros, y la lucha no representa eso.”

“Entonces —continúan el relato de los asesinatos— cuando matan a este compañero [al que retiró sus armas], dos de sus hijos, que eran milicianos también, se retiran, se huyen.” “Pero tal vez porque estos dos milicianos tenían mucha infor-

³⁶ Véase los casos descritos por E. J. Hobsbawn, *Rebeldes primitivos*, pp. 53-92.

mación [señala Juan], sus vidas también estaban amenazadas. Sabían de otras ejecuciones que se habían echo en otros lados [...] y también se huyeron.”

Al cabo de unos 15 o 20 días —según Juan— estos muchachos “regresaron porque tal vez pensaron que no había nada contra ellos”. Pero inmediatamente se cumplió la sentencia, y fueron también ejecutados. “El problema era que se sentenciaba sin decir nada, luego de investigar y verificar el comportamiento de la persona señalada. Esa era la forma de operar.”

En esa familia fueron tres los que murieron a manos de milicianos zapatistas. A raíz de esas ejecuciones, tres hermanos más abandonaron la comunidad con todas sus pertenencias “y formaron equipo con ese otro grupo que no quería nada con la Organización” —afirma Juan.

Comenzó así la venganza. Esos tres hermanos se fueron a radicar a Simojovel. Según los entrevistados, ellos empezaron a “atajar” los caminos, a asaltar. En una primera emboscada “bailaron” a un hombre, hirieron a otro, mientras que un tercero logró huir. Después, este último también murió en otra emboscada. Quienes sufrieron los ataques habían participado en la ejecución de los dos muchachos, hijos del que había prestado y luego retirado sus armas.

LA DESCOMPOSICIÓN SOCIAL Y EL RETIRO DEL EZLN

Según Juan: “Todavía hace dos años estaba todo esto muy caliente, porque cuando algo se desbarata, se empieza a deshacer todo, empieza a salir toda la información que estaba guardada celosamente”. Así se supo que en esos asesinatos había más gente involucrada, pero como estaban muy señalados, salieron de la comunidad.

Las actas de defunción de quienes murieron fuera de la comunidad fueron levantadas por las autoridades municipa-

les como asesinatos perpetrados por gente desconocida. Nadie puede decir nada, ni señalar a nadie. El temor paralizó y enmudeció a la gente. Todos temen exponerse a ser acusados y sentenciados.

Los acuerdos y la confianza entre vecinos se rompieron al interior de Santa Catarina. La gente se encuentra temerosa y profundamente decepcionada de las graves acciones que los mandos y los milicianos llevaron a cabo “en contra de su misma gente”.

Internamente “sí llevaron el problema más arriba”, y se pidió la destitución tanto del responsable como de los mandos regionales. “Se cambió al responsable, pero ya era muy tarde, todo estaba maltrecho” —sostiene Juan.

Por otro lado, Santa Catarina no fue la única comunidad que terminó de esa manera. Varias comunidades más del municipio vivieron procesos de descomposición similares al de Catarina, señalaron los entrevistados.

Las heridas y afrentas que pesan sobre la población de esa localidad, al parecer, poco a poco se van curando, por lo menos es lo que afirman Juan y Mariano, quienes al igual que la mayor parte de la comunidad dejaron de pertenecer a las filas zapatistas. “Más que nada, el EZ dejó a la comunidad para que se reconstruya” —aclara Juan.

Ambos entrevistados sostienen que ellos siguen simpatizando con las causas zapatistas y no pierden la esperanza de que algún día la comunidad vuelva a organizarse “porque es una comunidad de lucha”.

Un hecho reciente que indica que la comunidad ha empezado a reagruparse —agrega Mariano— es que en el cambio de autoridad que tuvo lugar el último día de abril de 2007, un evangélico quería ocupar el cargo de comisariado ejidal, porque él “representa un grupo que tiene como objetivo acabar con toda la tradición de la comunidad; pero la comunidad se organizó y dijo no, aquí no pasa”. Comentan Juan y Mariano que quien quedó como autoridad ejidal “fue obliga-

do a decir en asamblea que iba a seguir con la tradición [...]. Entonces esos que no respetan a la comunidad no pueden ser autoridad”.

Después de algún tiempo de escisión, desconfianza y resentimiento, la comunidad, al parecer, se está reconstituyendo nuevamente en torno a sus asuntos internos.

COMENTARIOS FINALES

Las narraciones aquí expuestas han recogido momentos significativos de la historia de Santa Catarina Huitiupán. Desde la desaparición y la nueva fundación de la comunidad hasta los últimos acontecimientos vividos dentro del movimiento zapatista.

La incorporación de estos momentos en el discurso de los entrevistados, al parecer, ha servido de fundamento para orientar percepciones y acciones colectivas de gran peso en las vidas de quienes conforman Santa Catarina. Este discurso ha permitido, asimismo, la legitimación de algunas familias o grupos dirigentes. De aquellos que se han reproducido como los descendientes del fundador de la comunidad o de las familias “originarias” del pueblo antiguo de Santa Catarina. Es posible apreciar, a través de los relatos, que estas familias han ocupado casi siempre cargos importantes, tanto en la estructura de la autoridad tradicional como en la de las organizaciones campesinas y, después, del EZLN.

Así, Santa Catarina ha sido conducida por las familias élite en diferentes momentos históricos bajo distintos proyectos de comunidad. Desde el de la comunidad ejidal, hasta el de la comunidad integrada a una constelación mayor a partir de su inserción en las organizaciones campesinas y en el movimiento zapatista.

La distinción entre originarios y fuereños ha sido, en ocasiones, una poderosa arma para dirimir disputas por intereses

distintos al interior de la comunidad. La expulsión de los primeros evangélicos y la destrucción de los templos no católicos fueron acciones sustentadas en esta distinción. Pero también la lucha por la tierra, la participación en las protestas sociales en contra de la presa Itzantún y la incorporación al EZLN y al movimiento zapatista, han sido acciones orientadas por discursos y proyectos de comunidad. Sin embargo, a pesar de que en la historia de Santa Catarina la comunidad ha adoptado diferentes formas, en el discurso, la defensa de “la comunidad” y de “la tradición”, como fenómenos ahistóricos, ha tenido un peso notorio.

La experiencia con “La Organización” (la primera) y con los “norteños” dinamizaron la vida comunitaria, la cual se integró a una red comunidades de la región para alcanzar ciertas conquistas económicas y políticas. Asimismo, los primeros años de militancia zapatista permitieron a la comunidad mantenerse organizada y unida, a pesar de las diferencias internas, en torno al proyecto del EZLN.

El impacto político de la rebelión armada se dejó sentir en la región muy pronto. Obligó a las autoridades involucradas a tratar de resolver el principal problema que Santa Catarina y varias comunidades más de la región enfrentaban desde la década de 1970. La cancelación del proyecto hidroeléctrico se decretó dos meses después de la rebelión. Pero el inicio de la regularización de la tenencia de la tierra relacionada con el proyecto Itzantún se dio en el 2004, cuando muchas comunidades, por muy diversas razones, habían abandonado al zapatismo y estaban dispuestas a negociar con las dependencias gubernamentales en la solución de algunos de sus problemas.³⁷ A finales de 2004 autoridades del gobierno chiapaneco

³⁷ El 31 de marzo de 2004 fue publicado en el periódico oficial núm. 230 el decreto que autoriza al gobierno del estado a realizar los trámites para la regularización de los predios del embalse de la presa Itzantún que el mismo gobierno recibió en donación de parte de la CFE.

entregaron carpetas agrarias a 2 150 campesinos que ocupan 5 652 hectáreas. A la fecha siguen pendientes de regularización varios predios, pero Santa Catarina quedó incluida en el grupo que ya obtuvo la documentación que ampara las tierras que ocupan sus habitantes. Entre los terrenos aún irregulares se encuentra el de Nueva Santa Catarina del municipio de Sabanilla. Hace falta que las autoridades agrarias realicen los trámites para que los ejidatarios de la vieja Santa Catarina cedan los derechos que tienen sobre los terrenos de Sabanilla a favor de quienes los han ocupado durante los últimos 20 años.³⁸

Pero así como el zapatismo tuvo efectos positivos para los habitantes de la región, en Santa Catarina el EZLN terminó sometiendo a sus habitantes a condiciones extremas que condujeron a la intolerancia, al autoritarismo y a la violencia.

El hostigamiento de parte del ejército mexicano y el terror sembrado por los grupos inconformes de la comunidad, unidos a bandas de delincuentes, sin duda desempeñaron un papel en la descomposición social producida en los últimos años. Ejercieron una fuerte presión sobre los mandos militares zapatistas de la región donde se ubican Santa Catarina y el resto de las comunidades que, según los entrevistados, vivieron problemas similares. De acuerdo con las narraciones expuestas, los mandos militares, por lo menos los que tenían bajo su responsabilidad esta región del norte, al sentirse amenazados ejercieron un férreo control que se caracterizó por la intransigencia, el abuso de poder y la violencia extrema.

Esto no exime al EZLN de su responsabilidad ante la incapacidad mostrada para afrontar los conflictos que surgieron en Santa Catarina Huitiupán, así como por sus respuestas y acciones frente a los grupos que no comulgaban con sus ideas. Los peligros de la creación de comunidades cerradas y au-

³⁸ Información de campo.

toritarias han quedado evidenciados en los terribles actos de ejecuciones y venganzas.

Pero, finalmente, a pesar de la profunda descomposición social de Santa Catarina, Mariano y Juan confían en la capacidad de su comunidad para lograr su recomposición en torno a un nuevo proyecto comunitario.

LOS OTROS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR (1959-2005)

EUFEMIO AGUILAR HERNÁNDEZ
MARTÍN DÍAZ TERATOL
JUAN PEDRO VIQUEIRA

SOBRE ESTA INVESTIGACIÓN

La información que aquí presentamos se recopiló fundamentalmente entre mayo y diciembre de 2000, como parte de la investigación colectiva “Democracia, pluralismo y tradición en las elecciones federal y estatal del año 2000 en Los Altos de Chiapas”, coordinada por Willibald Sonnleitner y Edmundo Henríquez. Esta investigación fue financiada por el Instituto Federal Electoral (IFE) a través de El Colegio de México.

Uno de los objetivos de esta investigación fue estudiar varias secciones del 05 distrito electoral federal de Chiapas que tuvieran comportamientos electorales extremos, como una forma de dar cuenta de la diversidad política existente en Los Altos de Chiapas.

Los autores de este texto decidimos trabajar sobre la sección 0683 del municipio de Larráinzar (que incluye las comunidades de Bashantic, Buenavista, Chuchiltón, Majoval y Potobtic), en donde los votos a favor del PRI habían aumentado de manera notable entre 1995 y 1998. Sin embargo, no tardamos mucho en comprender que lo sucedido en dicha sección

sólo podía comprenderse estudiando el conjunto del municipio. Con el tiempo, los objetivos de la investigación se fueron ampliando hasta abarcar un gran abanico de temas relacionados con la vida política de Larráinzar.

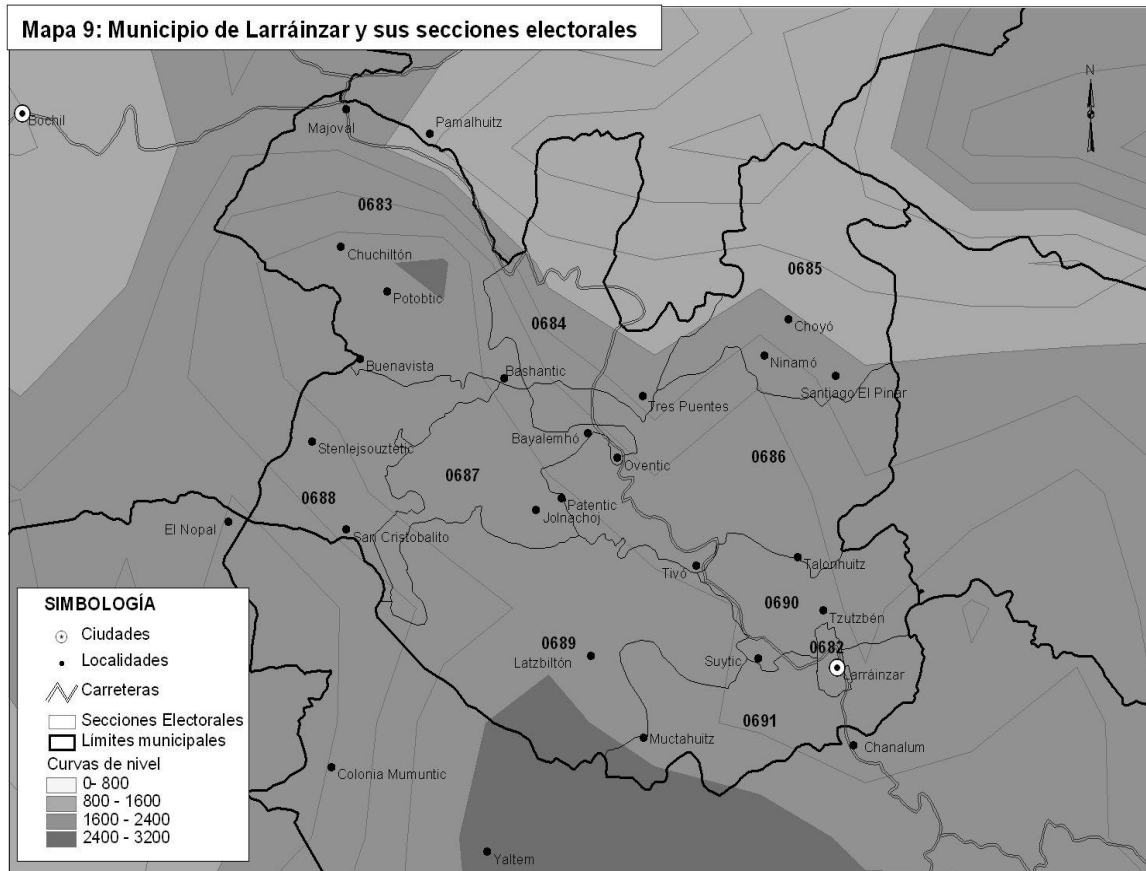
Posteriormente, se realizaron nuevas entrevistas y trabajo de archivo en septiembre y octubre de 2001, en julio de 2003, en enero y febrero 2004 (en este periodo el trabajo de campo fue realizado por Eufemio Aguilar Hernández y Andrés Martín Díaz López, y estuvo enfocado a la recopilación de relatos sobre la Revolución y la persecución religiosa en Larráinzar, temas que finalmente no abordamos en este texto), y finalmente en mayo, agosto y septiembre de 2005, siempre con el apoyo de El Colegio de México.

Los autores queremos agradecer la colaboración y los comentarios de los demás participantes del proyecto de investigación: María Eugenia Herrera, Edmundo Henríquez, Sophie Hvostoff, Miguel Pale, Jan Rus y Willibald Sonnleitner. También estamos en deuda con Piero Gorza y Pedro Pitarch, quienes leyeron el primer borrador de este texto, corrigieron varios errores y nos hicieron sugerencias muy valiosas.

Casi todas las entrevistas fueron realizadas por Eufemio Aguilar Hernández y Martín Díaz Teratol, a menudo de manera conjunta. Mucha de la información proviene también de su propia experiencia como habitantes de Larráinzar y como resultado de sus trabajos en campo para distintas dependencias gubernamentales, como el IFE, el Consejo Estatal Electoral de Chiapas (CEE), y el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) desde 1991 hasta la fecha (dado que en estos casos la información no se recogió de manera intencional y sistemática, no es posible indicar la fuente precisa de la que proviene).

En noviembre y diciembre de 2000, Eufemio Aguilar Hernández y Martín Díaz Teratol redactaron —cada uno por su lado— un breve resumen de la historia reciente de Larráinzar (que incluyeron en sus diarios de campo) y ensayaron varias

Mapa 9: Municipio de Larráinzar y sus secciones electorales



síntesis orales de la información recabada, a veces en forma individual, a veces de manera conjunta. La síntesis más completa la realizaron el 18 de diciembre de 2000 en presencia de todo el equipo de investigación. En septiembre y octubre de 2001, en julio de 2003, y en mayo y agosto de 2005, presentaron nuevos avances de investigación en reuniones colectivas de trabajo, con diversos integrantes del proyecto original del año de 2000. Todas estas síntesis orales y participaciones en reuniones de trabajo fueron grabadas.

La revisión bibliográfica y el trabajo de archivo fueron realizados por Juan Pedro Viqueira, quien redactó un primer borrador del artículo, basándose en los diarios de campo de Eufemio Aguilar Hernández y Martín Díaz Teratol, y en las grabaciones de sus síntesis orales y de las reuniones de trabajo del equipo investigador. Ese primer borrador fue presentado en el seminario permanente de Historia Social, dirigido por la doctora Clara Lida, en El Colegio de México, el 24 de septiembre de 2007. En este espacio, se recogieron valiosos comentarios y sugerencias. Dicho borrador, todavía muy deficiente, circuló ampliamente por internet sin autorización de los autores. Un segundo borrador fue discutido, corregido y ampliado en una reunión conjunta de los tres autores el 10 de noviembre 2007.

Una versión anterior de las conclusiones de este texto fue publicada en *Nexos*, núm. 363, marzo 2008, pp. 53-59.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En este artículo nos proponemos narrar la sorprendente historia política del municipio de San Andrés Larráinzar desde mediados del siglo xx hasta el año 2005. Esta historia tiene un significado muy especial para comprender el origen, el desarrollo y la crisis del movimiento zapatista en vista de que Larráinzar fue el primer municipio de Los Altos de Chiapas

en el que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) logró reclutar una amplia base de apoyo, compuesta de insurgentes, milicianos y colaboradores, encuadrados en una sólida estructura jerárquica político-militar.

Dado el fuerte arraigo de la organización zapatista en San Andrés Larráinzar (rebautizado como San Andrés Sachamch'en de los Pobres en los comunicados del EZLN), a principios de 1995, el subcomandante Marcos propuso y obtuvo que las negociaciones con el gobierno federal mexicano tuvieran como sede principal la cabecera de ese municipio. Por ello fue ahí donde, en febrero de 1996, se firmaron los célebres Acuerdos de San Andrés, un amplio texto de propuestas conjuntas de los gobiernos federal y estatal con el EZLN sobre el tema de Derechos y cultura indígenas.¹

Las negociaciones y los acuerdos alcanzados en Larráinzar dieron a conocer en el mundo entero esta pequeña cabecera municipal de menos de dos mil habitantes. Además, el municipio ha sido visitado por miles de simpatizantes izquierdistas —mexicanos y extranjeros— que se dirigen al centro de formación de milicias y cuadros zapatistas, conocido primero como el Aguascalientes y ahora como el Caracol de Oventic.

A pesar de su fama internacional, rara vez se ha destacado una de las mayores originalidades de Larráinzar. En efecto, se trata de uno de los pocos lugares en el que, a pesar de que el EZLN contó con un numeroso grupo de insurgentes y milicianos, y con una gran base de apoyo, desde 1994 hasta la fecha, no se han producido enfrentamientos violentos en-

¹ Estos Acuerdos constituían la primera fase de las negociaciones de paz. Después se debían alcanzar otros acuerdos sobre los temas de Democracia y justicia, Bienestar y desarrollo, Conciliación en Chiapas y Derechos de la mujer en Chiapas. El EZLN se retiró de las negociaciones por primera vez en mayo de 1996 y, tras un breve regreso, en forma definitiva —por lo menos hasta la fecha— en septiembre de ese mismo año, antes de que se alcanzaran acuerdos en la segunda mesa de trabajo.

tre simpatizantes zapatistas e indígenas que no lo son. Ello a pesar de que en 1994 el municipio se encontraba dividido entre zapatistas y priístas en dos partes de igual tamaño. Así, a diferencia de lo que sucedió en la zona chol, en Chilón, en Chenalhó y en El Bosque e incluso en varias comunidades de las Cañadas de la Selva Lacandona, en Larráinzar no ha habido ni expulsiones violentas ni enfrentamientos armados ni asesinatos por motivos políticos. Ni siquiera la creación de un municipio autónomo zapatista en diciembre de 1995, que se erigió como un poder paralelo a la presidencia municipal en manos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), rompió la paz social de Larráinzar.

Es por ello que vale la pena preguntarse aquí: ¿cómo fue que los habitantes, prácticamente todos ellos indígenas de lengua tzotzil, lograron evitar las luchas fratricidas? ¿Cómo fue que resistieron a las presiones externas que los incitaban a enfrentarse por medios violentos los unos contra los otros? ¿Cómo ha funcionado sin causar mayores alteraciones sociales el doble sistema de autoridades políticas —priísta y zapatista— en las comunidades y en la cabecera del municipio? ¿Cuáles fueron y cómo se establecieron los profundos —aunque a menudo implícitos— consensos entre los habitantes de Larráinzar que han garantizado la convivencia pacífica entre zapatistas y priístas?

En resumen, nuestro objetivo en este texto es dar a conocer lo que bien podríamos llamar “los otros acuerdos de San Andrés”, los que se establecieron entre los habitantes del municipio para garantizar la paz social, y que no sólo han resultado mucho más eficaces que los alcanzados entre el EZLN y el gobierno federal, sino que también encierran mayores enseñanzas políticas y humanas.

SAN ANDRÉS LARRÁINZAR: PRESENTE Y PASADO

El municipio de Larráinzar se encuentra ubicado en Los Altos de Chiapas. Esta región posee a primera vista una profunda unidad. Fuera de los municipios de San Cristóbal de Las Casas y de Teopisca en donde conviven indígenas y mestizos, en el resto de la región los hablantes de lenguas mesoamericanas representan más del 98% de la población. Los paisajes montañosos y accidentados, las tierras erosionadas en donde alternan milpas con eriales pedregosos y con bosques de pino y encino cada vez más escasos, los caseríos dispersos (llamados “parajes”) compuestos por chozas de bajareque con techos de paja o de lámina de metal, los indígenas que se afanan en sus tareas agrícolas, mientras sus mujeres cargan enormes fardos de leña, y la pobreza y abandono que se respira por todas partes acentúan esta impresión de unidad regional. La pervivencia de las lenguas mesoamericanas, el uso de trajes típicos —sobre todo entre las mujeres— que identifican a los habitantes de los antiguos pueblos de indios del periodo colonial, la existencia de instituciones políticas llamadas “tradicionales”, la práctica de ritos y ceremonias religiosas que escapan por completo al control de las iglesias institucionales (ya sea católica, ya sean protestantes u otras) y la fuerza de las identidades locales han hecho pensar —equivocadamente— a muchos antropólogos que se trata de una región que gracias a su aislamiento logró amortiguar el choque de la Conquista, mantener viva su cultura prehispánica y sus identidades étnicas. Sin embargo, la peculiaridad de esta región es resultado más bien del devastador impacto de la Conquista y de las primeras décadas de dominio español, de su estrecha sujeción a la capital colonial Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas), de la utilización —a menudo a través de medios coercitivos— durante siglos de los habitantes indígenas de Los Altos como trabajadores estacionarios para las fincas y plantaciones en otras regiones de Chiapas o como cargadores, y de la continua

discriminación de que han sido objeto los indígenas por parte de las élites, primero española y luego mestiza.²

A pesar de que todos los municipios indígenas de Los Altos comparten muchas características comunes, cada uno de ellos tiene su personalidad muy definida. En efecto, aunque en todos encontramos la misma situación demográfica y económica, gran número de instituciones tradicionales similares, creencias culturales compartidas y los mismos actores colectivos —políticos, sociales y religiosos—, el peso de cada uno de estos elementos y la manera en que se articulan varía fuertemente de un municipio a otro.

Así, Larráinzar, que contaba en 1990 con 15303 habitantes —prácticamente todos ellos hablantes de tzotzil— tiene una serie de rasgos que le hacen aparecer, en el conjunto de la región, como un municipio especialmente tradicionalista. Así, en comparación con el resto de los municipios indígenas de Los Altos, Larráinzar se caracteriza por una mayor dispersión de sus habitantes en pequeñas localidades de menos de 500 habitantes, por un nivel de ingresos y de alfabetismo significativamente más bajo, y por un mayor porcentaje de indígenas que no hablan español.³ Además, en el municipio el grupo de indígenas evangélicos es muy reducido, y ningún partido de oposición había formado algún grupo de seguidores, menos aun registrado candidatos en las elecciones locales, antes de 1994.

² Sobre la historia de Los Altos de Chiapas, véase J. P. Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 297-308 y 334-374.

³ X Censo General de Población y Vivienda, 1990. Chiapas. Resultados definitivos. Tabulados básicos. Para el año 2000, estas características de Larráinzar seguían distinguiendo a este municipio.

LARRÁINZAR SE ABRE A LOS CAMBIOS (1959-1974)

Los nuevos hombres de poder

A finales de la década de 1950 y principios de la siguiente, Larráinzar conoció algunos cambios que en un primer momento pudieron parecer de poca importancia, pero que acabaron marcando profundamente su desarrollo futuro. Podemos fechar —con cierta arbitrariedad, sin duda— los orígenes de la “historia contemporánea” de este municipio en el año de 1959, cuando se empezaron a nombrar presidentes municipales para periodos de tres años, en vez de sólo uno.⁴ Este cambio permitió, con el tiempo, que la autoridad del presidente municipal pudiera imponerse a la del secretario municipal y a la del escribano, que eran mestizos designados desde San Cristóbal de Las Casas y que hasta entonces eran los que hacían valer su poder en muchos ámbitos de la vida política y social, sobre todo en lo concerniente a las relaciones con los gobiernos estatal y federal.

Los relatos de los ancianos en torno a este cambio —como prácticamente todo intento historiográfico por remontarse a los orígenes primordiales de algún fenómeno— tienen un cierto aire de relato mítico.⁵ Se cuenta, que anteriormente los

⁴ Curiosamente, ese mismo año de 1959 llegó a Larráinzar el primer antropólogo que residió en el municipio, William R. Holland, autor de una monografía clásica sobre la visión del mundo, de las personas y de la enfermedad entre los sanandreseros: W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*.

⁵ Por relato mítico entendemos una historia que suele contarse para explicar por qué hoy en día existen ciertas cosas o prácticas que rompen el orden natural del mundo —en este caso, se trata de explicar por qué el periodo del los ediles es de tres años cuando todos los cargos políticos y religiosos duran sólo uno—. Hemos tomado esta definición de mito —quitándole su sentido religioso original— de J. Bottéro y S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 70-94.

La información sobre el cambio que se produjo en 1959 proviene de:

presidentes municipales, al igual que todos los demás cargos políticos y religiosos, eran designados por los principales, es decir, por aquellos ancianos que habían trabajado en beneficio de San Andrés Larráinzar, adquiriendo prestigio en el desempeño de sus responsabilidades políticas y religiosas. Estos principales conocían y preservaban las tradiciones, deliberaban sobre los problemas del pueblo, rezaban y ofrendaban alimentos, bebidas y copal a los seres sobrenaturales (Dios, la Virgen, los santos y los ángeles) para alejar las desgracias del pueblo, manteniendo el delicado equilibrio cósmico necesario para su supervivencia. Estos venerables ancianos nombraban al presidente municipal —y a los demás integrantes del ayuntamiento— por un año.⁶ Ningún cargo era pagado; por el contrario su desempeño requería instalarse en la cabecera para escuchar a los quejosos y pleitistas, y resolver los múltiples problemas que se presentaban, desatendiendo el trabajo diario de la milpa. Es por ello, que no se le podía exigir a nadie permanecer en un cargo más allá de un ciclo agrícola.

Sin embargo, las autoridades de Tuxtla Gutiérrez llevaban tiempo exigiendo que el presidente, el síndico, el tesorero y los regidores fueran nombrados para un periodo mayor. Para contentarlas, sin alterar la tradición, los ancianos, haciendo gala de una gran astucia, buscaban, cada trienio, a tres jóvenes que tuvieran el mismo nombre y el mismo apellido paterno para que se sucedieran anualmente en el cargo de presidente municipal, lo que no era excesivamente difícil en una región en donde las homonimias son muy frecuentes, dado el limitado “stock” de nombres y apellidos con los que los españoles dotaron a los indios para que abandonaran sus apelativos y patronímicos prehispánicos. El engaño funcionó a la perfección

Entrevista a Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 5 de septiembre de 2000; y Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000.

⁶ Entrevista a Manuel Hernández Gómez, ex presidente municipal. Larráinzar, 25 de septiembre 2000.

durante muchos años, hasta que en el trienio de 1956-1958, los principales ya no pudieron hallar tres homónimos que fueran capaces y dignos de desempeñar el cargo: el tercero, si bien tenía el mismo nombre que los otros dos, portaba un apellido diferente. Fue así que las autoridades de Tuxtla descubrieron el artificio y obligaron a que en el siguiente periodo una misma persona permaneciera en el cargo durante los tres años.⁷ Para evitar que los principales de Larráinzar las volvieran a engañar, empezaron a registrar tanto el apellido paterno como el materno de los presidentes municipales.⁸

A su manera, esta historia narra la progresiva pérdida de poder de los ancianos y la ingerencia creciente de las autoridades estatales y del PRI en la designación de los municipales, fenómeno que fue común a toda la región de Los Altos, aunque en cada lugar tuvo su ritmo propio y sus características peculiares.⁹

El alargamiento del periodo del presidente municipal a tres años fue acompañado de varios cambios todavía más significativos: por primera vez el presidente municipal “electo” resultó ser un maestro bilingüe —Lorenzo Díaz Hernández—, que se valió de sus contactos en San Cristóbal de Las Casas y en Tuxtla Gutiérrez para alcanzar el puesto, marginando a los principales de la decisión. Además, se tuvieron que crear va-

⁷ Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000.

⁸ En 1931 se decretó que los presidentes municipales de Chiapas durarían dos años en su cargo, y en 1953 este periodo se amplió a tres años. Sin embargo, muchos municipios se mostraron reacios a estos cambios y se resistieron a ellos varios años. El libro *Los municipios de Chiapas*, p. 292, registra que oficialmente el primer periodo de dos años de un presidente municipal en Larráinzar fue el de 1945-1946 (con Agustín Larráinzar) y que el de tres años fue el de 1953-1955 (con Andrés González). A partir de 1959, los nombres de los presidentes municipales aparecen con sus dos apellidos.

⁹ Sobre este proceso en el vecino municipio de Chamula, véase el artículo ya clásico de J. Rus, “La comunidad revolucionaria institucional”.

rios de los cargos previstos por la ley: síndico y primer regidor. En 1962, estos cargos se completaron con los de los demás regidores.¹⁰ Fue así que se creó el ayuntamiento constitucional, que durante muchos años sesionó junto con el ayuntamiento tradicional —que incluye a un gran número de cargos que tienen su origen en el cabildo colonial (gobernadores, alcaldes y regidores) y en el ayuntamiento decimonónico (síndico tradicional y regidores)—. La fusión de los dos ayuntamientos fue durante varias décadas una característica peculiar de Larráinzar, ya que en muchos otros municipios de Los Altos cada ayuntamiento tiene su propio ámbito de competencia.¹¹

Dos hombres de Iglesia

En los mismos años en que la vida política entraba en una nueva fase, los sanandreseros recibieron la visita de un sacerdote norteamericano que habría de marcar profundamente los destinos del municipio. Se trata de un personaje muy singular, de nombre James Lockett, quien había combatido durante la Segunda Guerra Mundial en el frente del Pacífico.¹² La dura experiencia de la guerra parece haberle despertado inquietudes religiosas, ya que al regresar a Estados Unidos ingresó

¹⁰ Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000; Entrevista a Diego Díaz Hernández, ex presidente municipal. Larráinzar, 6 de octubre de 2000; y Entrevista al profesor Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 21 de agosto de 2005.

¹¹ *Ibid.*

¹² Entrevista a Diego Andrés. Bochil, septiembre de 1998. Esta entrevista se llevó a cabo como parte de la investigación que realizó Enrique Krauze para su artículo “El profeta de los indios”. En ella participaron, además de Enrique Krauze, Juan Pedro Viqueira y Fausto Zerón. Sobre este sacerdote, véase “Samuel Ruiz encubrió la revuelta zapatista”, *La Noticia* (San Cristóbal de Las Casas), año XVIII, época 1, núm. 890, 16 de noviembre de 1997, pp. 1 y 4; y E. Krauze, “El profeta de los indios”, pp. 94-95.

a la orden de los jesuitas. Ya ordenado, se desempeñó como misionero en la India y Sri Lanka, antes de ir a parar —no sabemos muy bien cómo— a Larráinzar. El lugar lo cautivó de inmediato, de tal forma que se propuso regresar lo antes posible para ocuparse de aquel rebaño de almas abandonadas de la mano de Dios. En efecto, desde fines del siglo xix, los sarrandreseros no habían tenido un párroco estable. En el mejor de los casos, habían sido mal administrados por el cura de Chamula, o bien algún sacerdote había pasado algún tiempo, más bien breve, en la cabecera.¹³

James Lockett —que luego será conocido localmente como Diego Andrés— regresó a Estados Unidos a prepararse para la misión que le habría de ocupar el resto de su vida: ingresó al seminario interdiocesano de Montezuma en Nuevo México para convertirse en cura secular. En 1962 volvió a Chiapas para hacerse cargo de la parroquia de San Andrés Larráinzar.¹⁴

Eran tiempos de renovación religiosa en toda la región maya de Chiapas. A fines de 1959 —el mismo año de la primera visita de Diego Andrés a Larráinzar— había llegado a San Cristóbal de Las Casas un nuevo obispo, joven y dinámico, dispuesto a lograr que la Iglesia recuperara presencia, prestigio y poder tras un siglo de progresiva decadencia: Samuel Ruiz García. Aunque hoy en día don Samuel es conocido como uno de los principales impulsores de la teología de la liberación y de la inculturación del cristianismo, en aquel entonces se ubicaba más bien a la derecha del espectro político mexicano: provenía de una familia del Bajío de claras simpatías sarrandreseras, predicaba un anticomunismo decidido, se pro-

¹³ Sobre los párrocos de San Andrés de fines del siglo xviii a principios del xx, véase J. P. Viqueira, “Amar a Dios en tierra de indios”.

¹⁴ Este seminario estaba dirigido por la Compañía de Jesús. Unos pocos años antes, en 1957 y 1958, asistió a éste el futuro dirigente del PAN, Efraín González Morfín: A. Lujambio, “La izquierda del PAN”, p. 44.

ponía civilizar a los indios y convertirlos —una vez más— al auténtico catolicismo, extirpando sus supersticiones.¹⁵

Es muy probable que Diego Andrés se encontrara en aquel entonces en perfecta sintonía con su obispo, no sólo en cuanto a los objetivos a alcanzar, sino también en cuanto a los métodos: en una región en donde sólo una reducida minoría hablaba español y donde escaseaban los sacerdotes, era indispensable formar a jóvenes indígenas para ayudar en las tareas pastorales y para acercar la Palabra de Dios a los feligreses. Para ello en toda la diócesis se empezaron a formar catequistas indígenas. No había nada de novedoso en ello: así habían procedido tanto los dominicos en el siglo xvi,¹⁶ como el obispo renovador, Francisco Orozco y Jiménez, a principios del siglo xx.¹⁷ Algo similar venía haciendo el Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal del Instituto Nacional Indigenista (INI) desde 1952, con la capacitación de promotores culturales y luego de maestros bilingües, escogidos entre los indígenas de Los Altos.¹⁸

Sin embargo, con el paso de los años, el párroco de San Andrés Larráinzar y el obispo tomaron caminos cada vez más divergentes. Don Samuel sufrió una profunda transformación a raíz de su participación en el Concilio de Vaticano II (1965), en la Unión de Mutua Ayuda Episcopal y en la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) en Medellín (1968): se fue acercando a la teología de la liberación y adoptó posiciones indianistas que proponían llevar a cabo las tareas evangelizadoras respetando las culturas indígenas. Pero, sobre todo,

¹⁵ Sobre los orígenes sociales de Samuel Ruiz García, véanse E. Krauze, “El profeta de los indios”, pp. 13-25; y J. Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*, pp. 135-146.

¹⁶ J. P. Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas*, pp. 179-188.

¹⁷ J. Rus, “Revoluciones contenidas”, pp. 67-73.

¹⁸ U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, pp. 189-254; J. Rus, “La Comunidad Revolucionaria Institucional”; y L. O. Pineda, *Caciques culturales*.

se fue convenciendo de que la acción pastoral era insuficiente para transformar la situación de miseria, discriminación y marginalidad en que vivían los indígenas; que para mejorar sus condiciones de vida se tenía que recurrir a la acción política para lograr un cambio radical de régimen político y económico. Como parte, de su creciente interés por los indígenas, en 1965, don Samuel procedió a dividir su vasta diócesis —que desde 1958 ya no comprendía las Llanuras Costeras del Pacífico ni la Región Sierra, adscritas al obispado de Tapachula—, con el objetivo reducir el territorio bajo su administración a las regiones indígenas. Así, el nuevo obispado, con sede en Tuxtla Gutiérrez, se integró principalmente con las regiones mestizas noroccidentales de Chiapas.¹⁹ Sin embargo, las vías de comunicación existentes obligaban a dejar bajo la jurisdicción pastoral de Tuxtla Gutiérrez la pequeña región de lengua zoque y los municipios por los que atravesaba la carretera Tuxtla Gutiérrez-Pichucalco. Como consecuencia de esta división, el municipio de Bochil, que colinda con Larráinzar, pasó a formar parte del nuevo obispado de Tuxtla Gutiérrez, a pesar de que durante un siglo se había ido poblando de sanandreseros que buscaban nuevas tierras de cultivo, pero que conservaban intensas relaciones con sus lugares de origen.

Diego Andrés se mantuvo al margen de los cambios promovidos por su obispo. Nunca se preocupó por renovar su pequeña biblioteca de obras teológicas y de devoción para ponerse a tono con el Concilio Vaticano II. Siguió convencido de que todas las doctrinas que defendían la lucha de clases y el igualitarismo atentaban contra la libertad y la dignidad de los hombres. Además, a su juicio, los sacerdotes debían mantenerse al margen de la política y preocuparse sólo por el bienes-

¹⁹ E. Krauze, “El profeta de los indios”; J. Meyer, *Samuel Ruíz en San Cristóbal*; J. Ríos Figueroa, *Siglo xx: Muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas*, pp. 127-217; y J. Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos*, pp. 95-184.

tar de sus feligreses y por la salvación de sus almas. Más que preservar los valores culturales mayas, había que ayudar a los indígenas a salir de la miseria y de la marginación a través de la educación, del establecimiento de servicios públicos (agua, electricidad, carreteras) y de la puesta en marcha de pequeños proyectos económicos locales.²⁰ Así, Diego Andrés creó un internado para que los muchachos de los parajes lejanos pudieran vivir en la cabecera y asistir a las escuelas primarias, y luego a la secundaria, que ahí se encontraban. También, animó a dos monjas de la Humildad de María —que eran de origen mexicano, pero que se habían formado en Estados Unidos— a ayudarle a montar un pequeño dispensario médico en Larráinzar.²¹

Otro punto de discrepancia entre Diego Andrés y don Samuel se dio en torno al destino de los ayudantes indígenas. El obispo había cerrado el seminario de San Cristóbal, que siempre había estado reservado a la formación de curas mestizos. No creía conveniente formar y ordenar a indígenas como sacerdotes porque ello suponía desarraigarlos de sus comunidades y aculturarlos. Era partidario, en cambio, de preparar *in situ* a muchachos indígenas como catequistas, sin obligarlos a guardar el celibato, y luego nombrar a los mejores de ellos diáconos, delegándoles grandes responsabilidades pastorales y sacramentales, y dándole un papel ritual importante a sus esposas. Aunque en los últimos años de su gobierno eclesiástico, muchos sacerdotes aseguraban que don Samuel ordenaría a varios de los diáconos casados como curas, el prelado nunca se atrevió a dar ese paso que seguramente le habría valido la excomunión de la Iglesia católica.

Diego Andrés, aunque también formó a muchos catequistas, escogió a unos cuantos niños que destacaban por su in-

²⁰ Entrevista a Diego Andrés. Bochil, septiembre de 1998.

²¹ AHDSC, San Andrés, II.B.2.b, exp. 1, 3 pp. Davenport, Iowa, vol. 113, núm. 56. 30 de noviembre de 1995.

teligencia y los inscribió en seminarios fuera de la diócesis, de donde tres de ellos han regresado en los últimos años ya ordenados como sacerdotes.

Pero sin duda, la otra gran originalidad de Diego Andrés en el contexto de Los Altos de Chiapas fue su habilidad para evitar una ruptura con las autoridades religiosas tradicionales del municipio. Durante a lo menos un siglo, los indígenas de Los Altos habían gozado de una gran autonomía para manejar su vida religiosa, dada la creciente debilidad de la Iglesia en la región. Habían mezclado alegremente dogmas de fe católicos con creencias de origen prehispánico. Habían llevado ritos de inspiración cristiana a las cuevas y a los ojos de agua, venerados desde siempre por sus antepasados. Habían nombrado libremente a los mayordomos de los santos y habían organizado, según su real entender, las fiestas religiosas del pueblo. Cuando algún sacerdote había querido someterlos a los dogmas, rituales y principios morales de la Iglesia católica, se habían negado a proporcionarle alimentos, lo habían hostilizado e incluso habían denunciado sus deslices amorosos u otros a sus superiores eclesiásticos.²²

Lógicamente, el regreso en fuerza de la Iglesia católica en la década de 1960 no le agradó a todos los indígenas. Ciertamente, algunos vieron en esta institución una nueva vía para educarse y abrirse al mundo exterior sin renegar por completo de su pasado; pero otros temieron que la presencia permanente de párrocos marcara el fin de muchas de sus tradiciones religiosas y festivas, y de la autonomía ritual que habían conquistado un siglo atrás. Así, en muchos municipios se produjo una escisión entre los católicos tradicionalistas —los que se rehusaban a plegarse a las nuevas reglas del juego— y los católicos renovadores —luego conocidos como liberacionistas— que se habían convertido con entusiasmo a la nueva religión

²² R. Ortiz Herrera, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas*; y J. P. Viqueira, “Amar a Dios en tierra de indios”.

y participaban en todas las actividades organizadas por los curas y sus catequistas. En el municipio vecino de Chamula, la división adquirió una connotación política, cuando los católicos renovadores, aliados a pequeños grupos de evangélicos, intentaron ocupar en 1971 y 1974 la presidencia municipal. El conflicto derivó en la expulsión de los católicos renovadores y de los evangélicos en 1974 y en la prohibición a la Iglesia católica de trabajar en Chamula.²³

En cambio, en Larráinzar nunca se llegó a formalizar una clara división entre tradicionalistas y renovadores, a pesar de que, obviamente existían grandes diferencias de creencias y prácticas entre las autoridades religiosas tradicionales y los jóvenes catequistas, y de que no faltaron los conflictos entre Diego Andrés y las autoridades indígenas. Uno de los más serios se dio en 1973, cuando se exigió al sacerdote comparecer ante el cabildo para que explicara por qué sólo accedía a bautizar a los niños si los padres y los padrinos estaban casados y por qué había dejado de residir en el viejo convento adjunto a la iglesia, para trasladarse a su internado. En esa ocasión, nadie se atrevió a hablar en defensa del párroco, y éste llegó a pensar en abandonar el pueblo. Sin embargo, las aguas volvieron a su cauce, y el día de San Andrés, muchos indígenas vieron en el mal tiempo que deslució la fiesta un castigo divino por haberle faltado el respeto debido a Diego Andrés.²⁴

²³ Sobre el conflicto religioso en Chamula, véanse P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*; y J. Rus, "The Struggle Against Indigenous Caciques in Highland Chiapas, 1965-1977".

²⁴ AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (3), exp. 1. [Carta de Ana María Orozco]. San Andrés, 20 de noviembre de 1973; y [Carta de Ana María Orozco]. San Andrés, [30 de noviembre de 1973].

Otra causa importante de descontento con el párroco era que había apoyado la idea de varios mestizos de construir un camerino para la imagen de san Andrés menor con el fin de protegerla del polvo y del humo del incienso. Muchos indígenas empezaron a decir que san Andrés estaba muy molesto de que lo hubieran encerrado y amenazaba con escaparse a vivir

LA GRAN CRISIS DE 1974

El conflicto agrario

A lo largo de los siglos, los sanandreseros habían logrado conservar con bastante éxito sus tierras comunales, poco apetecibles por su mediocre calidad. Ciertamente, algunos mestizos de la cabecera se habían hecho de unas pequeñas parcelas; pero lo que más llenaba de enojo a los indígenas eran los ranchos que se habían establecido desde el siglo XIX en el municipio de El Bosque en las colindancias de Larráinzar. Según los sanandreseros, se trataba de tierras comunales del pueblo, como lo mostraba un plano del siglo XIX —desgraciadamente ahora desaparecido—.²⁵

Durante siglo y medio, los sanandreseros habían enfrentado el crecimiento demográfico migrando al norte y al oeste de su municipio en busca de nuevas tierras que sembrar o de trabajo en las haciendas. Sin embargo, a fines de la década de 1960, era cada vez más difícil que los muchachos que llegaban a la edad adulta pudiesen tener su propio predio dentro o fuera del municipio, y las haciendas contrataban muy pocos trabajadores, cuando no estaban expulsando a sus peones acasillados para reconvertirse a la ganadería extensiva.²⁶ En ese contexto de crisis, los ranchos de los mestizos de El Bosque empezaron a suscitar cada vez más apetencias. Los roces en contra de sus

en una cueva. Se atribuyó a su enojo una tormenta que destruyó cultivos y árboles frutales, una inundación y un terremoto: J. López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, pp. 149-153.

²⁵ Archivo Agrario de Tuxtla Gutiérrez. Expediente agrario de Larráinzar; Entrevista a Juan Díaz. Larráinzar, 21 de agosto de 2005; y Entrevista al profesor Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 21 de agosto 2005.

²⁶ Así sucedía en el cercano municipio de Simojovel: S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, pp. 179-228.

propietarios se multiplicaron, e incluso se llegaron a dar algunas invasiones de tierras.²⁷

Como nada parecía resolverse, en 1970, los sanandreseros decidieron recurrir al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), antecedente de la Secretaría de la Reforma Agraria, para hacer valer sus derechos.²⁸ Sin embargo, la respuesta que ahí les dieron sólo les provocó una honda zozobra: tras la Revolución, aunque el pueblo había intentado sin éxito en 1930 conseguir una dotación ejidal, no había avanzado en la regularización de sus tierras comunales. Ciertamente dos localidades —Chuchiltón y San Cristobalito— y el pueblo de Santiago El Pinar (incluido en el municipio) habían logrado obtener pequeñas dotaciones de tierras en décadas anteriores; pero las tierras comunales de Larráinzar carecían de títulos válidos. Era urgente que iniciaran las gestiones para obtener el reconocimiento y titulación de sus bienes comunales.

²⁷ Varios trabajos se han ocupado del conflicto agrario entre los indígenas sanandreseros y los propietarios de los ranchos de El Bosque, colindantes con Larráinzar: M. Hidalgo Pérez, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar*, pp. 208-223; J. López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, pp. 163-173; y L. Ruiz Ruiz, *El jch'i'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 165-185. Gracias a la fotocopia que gentilmente nos proporcionó Inés Castro, pudimos consultar parte del expediente agrario de Larráinzar que se encontraba en el Archivo Agrario de Tuxtla Gutiérrez, antes de la catastrófica inundación que sufrió el archivo en octubre de 2003. También nos fueron de gran utilidad las copias de algunas partes del expediente judicial que se levantó en contra de los líderes del movimiento agrario que se conservan en el Archivo Histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil.

²⁸ AHCTT, Dirección, Legal, Expediente jurídico penal, 1975, caja 2, exp. 0041, f. 2. [Oficio del director general del Instituto Nacional Indigenista al director general de Bienes Comunales]. México, D.F., 14 de marzo de 1974. El doctor Aguirre Beltrán informa ahí que: “El expediente se inició de oficio el 9 de enero de 1970, estando registrado con el núm. 276.1/1306. La publicación de inicio se hizo en el Periódico Oficial del Estado de 6 de mayo de 1970. Los interesados exhibieron documentos del año de 1930 sin que exista dictamen jurídico de los mismos”.

Sin embargo, después de haberlos apresurado a presentar su solicitud agraria, los trámites se empantanaron en los meandros burocráticos de las oficinas de Tuxtla Gutiérrez y del Distrito Federal. En 1973, se efectuó un primer deslinde de tierras; pero para disgusto de los comuneros no se incluyó en él a los ranchos de los mestizos. En 1974, los sanandreseros enviaron una comisión a la capital de la república para promover su causa. En el DAAC, en la Dirección de Bienes Comunes, les recomendaron que se hiciesen asesorar por alguna organización campesina y les dieron el nombre y la dirección de Gerardo Martínez Uriarte, uno de los dirigentes de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM). Al decir de los líderes de Larráinzar que se entrevistaron con el licenciado Martínez Uriarte, éste les recomendó formar un comité de lucha y expulsar por la fuerza a los propietarios privados para ocupar sus tierras, al igual que lo estaban haciendo muchos otros campesinos en México. Incluso les ofreció mandarles campesinos de otros estados de la república para invadir las propiedades en litigio si no lograban conjuntar fuerzas suficientes.²⁹

Estos consejos no cayeron en oídos sordos. En más de una ocasión, los líderes de Larráinzar habían acariciado la idea de invadir los ranchos; pero si ahora en la capital personas instruidas y de la confianza del DAAC les recomendaban recurrir a la violencia, no cabía duda de que ese era el camino. El 16 de mayo de 1974, varios cientos de sanandreseros —hay incluso declaraciones, sin duda exageradas, que hablan de dos mil o tres mil personas— se reunieron en el paraje de Tres Puentes y se encaminaron a los ranchos. Al llegar a ellos, rompían las cercas, amenazaban a sus propietarios para que los

²⁹ АНССТТ, Dirección, Legal, Expediente jurídico penal, 1975, caja 2, exp. 0038, ff. 8v-10. Auto de formal prisión, subsanando deficiencias de forma incurridas en el anterior. San Cristóbal de Las Casas, 10 de septiembre de 1974.

abandonaran, diciéndoles que “no querían ver a gente mestiza a sus alrededores y que, si los volvían a encontrar, los iban a matar”.³⁰ En algunos casos, los rancheros fueron golpeados brutalmente. Finalmente, en Pamalhuitz la tragedia estalló: sin que se conozcan claramente las causas —probablemente el propietario intentó defender su rancho, armas a la mano—, se suscitó una balacera en la que perecieron un indígena, el dueño del rancho y uno de sus hijos. Hubo además varios heridos de bala entre los indígenas. Tras el enfrentamiento armado, los invasores saquearon la casa y violaron a la sirvienta. El pánico cundió por toda la región en unas cuantas horas. En los días siguientes, un destacamento del ejército entró al municipio desde Bochil y se instaló cerca de Tres Puentes para evitar que se suscitaran nuevos enfrentamientos. Varios de los indígenas que participaron en la invasión de los ranchos fueron arrestados.

*La expulsión de los mestizos*³¹

Este conflicto agrario se mezcló con otro que venía agravándose desde hace varios años: la difícil convivencia entre mestizos e indígenas en la cabecera municipal. Desde el siglo XIX, un pequeño grupo de mestizos pobres se había instalado ahí.³²

³⁰ *Ibid.*, f. 12. Auto de formal prisión, subsanando deficiencias de forma incurridas en el anterior. San Cristóbal de Las Casas, 10 de septiembre de 1974.

³¹ Este tema también ha sido tratado en diversos trabajos sobre Larráinzar. Véanse en particular, N. Ross, “Nutz lok’el li kaxlane, una versión indígena de la expulsión de los ladinos de San Andrés Larráinzar”; J. López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, pp. 155-178; y L. Ruiz Ruiz, *El jchi’iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 124-185.

³² La primera mención que hemos encontrado de una persona foránea viviendo en San Andrés es de 1805. Se trata de Petrona Rodríguez, nacida en Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas), quien trabajaba como

Por lo general, se dedicaban al comercio y tenían algunas pequeñas propiedades en donde sembraban y criaban algunas vacas. Aunque muchos sabían hablar tzotzil y, a pesar de que su vida se desarrollaba entre indígenas, solían despreciar a éstos y buscaban constantemente hacer valer su supuesta superioridad. Muchos maltrataban a los indígenas y abusaban de ellos en sus tratos comerciales. Sus animales vagaban libremente, provocando destrozos en los campos de cultivo de los indígenas. Un mestizo tenía el monopolio de la venta del aguardiente regional, el “posh”, e impedía que los sanandreseros lo adquirieran en otros lugares, en donde se vendía más barato. Otros se dedicaban a enganchar indígenas para que fueran a trabajar a las fincas de café del Soconusco. Pero también había mestizos pobres que partían allá para trabajar como peones. Aunque las autoridades políticas —salvo el escribano y el secretario— eran indígenas, un grupo de mestizos era el que mandaba en el pueblo e imponían su ley, pistola al cinto. Todavía, en la década de 1960, los días de mercado, algunos jóvenes mestizos esperaban que los indígenas que habían acudido de los parajes se emborracharan para salir a violar a sus mujeres e hijas.³³

En épocas anteriores, los mestizos habían justificado su poder y sus privilegios alegando su educación —en realidad muy rudimentaria— y su conocimiento del español y de las

comadrona en el pueblo: AHDS, exp. 10, ff. 1v-2v. Declaración de la que denunció. San Andrés [Iztacostoc], 23 de septiembre de 1805.

En 1848, había cinco familias de mestizos viviendo en la cabecera de San Andrés: AHDS, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9, ff. 1-7. [Informe de Pedro José Cruz, párroco de San Andrés]. San Andrés, 30 de diciembre de 1848.

³³ Sobre los abusos de los mestizos: Entrevista a Manuel Hernández Gómez, ex presidente municipal. Larráinzar, 25 de septiembre de 2000; Entrevista a Lucas Díaz González, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de octubre de 2000; Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000; y L. Ruiz Ruiz, *El jch'i'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 84-114.

leyes nacionales, que hacían de ellos los intermediarios indispensables entre el municipio y las autoridades estatales y federales: se sentían, pues, la avanzada de la civilización en tierras indias.

Sin embargo, con la formación de promotores culturales y de maestros bilingües por parte del INI y de la SEP, todos estos argumentos se vinieron abajo: ya había indígenas mejor preparados que ellos que podían desempeñarse como secretarios del ayuntamiento y que eran capaces de realizar exitosamente todo tipo de gestiones en las oficinas gubernamentales. La presencia y los constantes abusos por gran parte de los mestizos —que no de todos porque había varios que vivían en paz con los indígenas— se volvió insoportable para muchos. El proyecto de poner fin a los abusos de los mestizos empezó a cobrar forma a principios de la década de 1960 y adquirió mayor fuerza en 1964, después de que unos mestizos golpearon y encañonaron al presidente municipal, Manuel Hernández Gómez.³⁴ A principios de 1974, los conflictos cotidianos de siempre —destrozos de las vacas de los mestizos en milpas de indígenas, maltratos y prepotencias de los comerciantes— adquirieron otro carácter cuando el nuevo presidente municipal empezó a multar y encarcelar a los infractores. La tensión fue aumentando. Algunos indígenas pasaban frente a las casas de los mestizos, derribando las cercas y diciendo que pronto ellos serían los dueños de esas propiedades.³⁵ Un

³⁴ A partir de 1962, un ex juez municipal, Lorenzo Díaz Hernández, buscó entrevistarse con las autoridades estatales y nacionales para pedirles que detuvieran los abusos de los mestizos. En 1965 logró viajar a la ciudad de México y obtener una carta de apoyo del presidente de la república: J. López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, pp. 155-158.

Sobre la agresión al presidente municipal en 1964: Entrevista a Manuel Hernández Gómez, ex presidente municipal. Larráinzar, 25 de septiembre de 2000; y L. Ruiz Ruiz, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 87, 124-126 y 141-142.

³⁵ Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal

primer grupo de familias mestizas abandonó la cabecera en abril de 1974;³⁶ pero después del enfrentamiento en el rancho Pamalhuitz, la mayoría huyó a refugiarse a San Cristóbal de Las Casas. Semanas después, como parte de las medidas pacificadoras tomadas tras el enfrentamiento de Pamalhuitz, las autoridades estatales negociaron el retorno de los mestizos. Sin embargo, durante todo 1975, corrieron rumores de que se produciría una masacre en contra de ellos.³⁷ Algunos indígenas se acercaban a sus conocidos mestizos para recomendarles que abandonaran el pueblo, advirtiéndoles que los indígenas de los parajes pensaban entrar a sangre y fuego con el fin de acabar con todos ellos. En varias noches, se oyeron gritos y tambores en las afueras del pueblo, y los mestizos corrieron a refugiarse en la iglesia del pueblo.³⁸ También circularon unos anónimos de lo más extraños que mezclaban, sin solución de continuidad, cortesías y amenazas con el anuncio de las próximas festividades:

Querido hermano mestizo:

Le recomiendo a ustedes, que mi voluntad quiso que salgas de aquí, de este municipio, ya no queremos mestizo, en nuestro pueblo de la Larráinzar, Chiapas.

De todo el pueblo está de acuerdo, a ser la fiesta nacional, y con acuerdo de los otros municipios para acompañar en la fiesta

Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000; L. Ruiz Ruiz, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 157-165; y AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 4, p. 1. [Fotocopia del periódico *El Sol de Chiapas*]. Tuxtla Gutiérrez, 27 de abril de 1974.

³⁶ J. López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, pp. 161-163.

³⁷ АНССТ, Dirección, Dirección, Correspondencia, 1975, caja 3, exp. 0049, ff. 4-7. [Oficio de Nicolás Hernández López, presidente municipal de Larráinzar, al secretario de la Comisión Permanente del Congreso del Estado]. Larráinzar, 10 de noviembre de 1975.

³⁸ Entrevista a Agustín López. Larráinzar, 19 de septiembre de 2000.

de la patria, va ver alegre, banda, coete y castillo, y con su alferes y capitán Carrera y matamos un toro para que coman, y también los H. ayuntamientos comen.

Queremos que se salgas de aquí, señores mestizos de la Larráinzar Chiapas. Si no salgas va ver guerra para los mestizos y indígenas, pero no sólo en este municipio, va venir Chamula, Chenalhó, Salchihuitán [Chalchihuitán], Zinacantán, Chanal, Oxchuc, Colonia Mumuntic y Yaltem, y Nopal.

Y al que trabaja de la ley también no lo respetamos hasta lo podemos matar, es todo.

Gracias señores mestizo
y no lo que día podemos llegar
no compra la tierra
San Andrés Larráinzar Chis.
Hermano mestizo.³⁹

Aunque el temido ataque nunca se produjo, los mestizos, que ya habían comprendido que nada volvería a ser igual que antes y que les esperaba un triste futuro si permanecían en Larráinzar, fueron vendiendo sus casas y sus terrenos agrícolas.⁴⁰ Algunos, a pesar de haber instalado su residencia en San Cristóbal, siguieron acudiendo los sábados a vender diversos productos al mercado de Larráinzar; pero con el paso de los años fueron abandonando esa última liga con su pueblo natal. Sólo unas pocas familias de mestizos —las más pobres, las que no tenían medios para volver a empezar en otra parte— se quedaron en Larráinzar, en donde viven integradas a las redes

³⁹ AHDC, San Andrés, III.A.2, exp. 3, 2 ff. [Fotocopia de un anónimo dirigido a los mestizos de Larráinzar]. Aunque el anónimo no está fechado, es probable que sea de 1975, dado que en la segunda mitad de ese año corrieron varios rumores de un ataque contra los mestizos.

⁴⁰ En octubre de 1975, la monja Ana María informaba que la cabecera municipal se había convertido en un pueblo fantasma porque los mestizos la habían abandonado: AHDC, San Andrés, IV.D.1 (3), exp. 1 [carta de Ana María Orozco]. San Andrés, 19 de octubre de 1975.

sociales, aunque excluidas de la lista de comuneros y sin derecho a participar en las asambleas municipales.

LA PAZ REGRESA A LARRÁINZAR (1975-1985)

Ante la magnitud del doble conflicto que se vivía en Larráinzar, el gobierno estatal —después de haber encarcelado a varios de los participantes en el enfrentamiento de Pamalhuitz— optó por una actitud negociadora. Ofreció acelerar los trámites agrarios y deslindar los predios urbanos de la cabecera. El 30 de enero de 1975, se publicó en el Diario Oficial de la Federación el decreto de reconocimiento y titulación de sus bienes comunales por 13 782 hectáreas, de las cuales fueron segregadas 59 para constituir el casco urbano en la cabecera; y el 27 de mayo, se ejecutó dicho decreto. Todo ello en un tiempo muy corto para el tortugismo habitual de las autoridades agrarias.

Sin embargo, los sanandreseros no quedaron conformes con el decreto, ya que no incluía a los ranchos que se encontraban en los límites de El Bosque y que habían intentado invadir en 1974. Pero sus propietarios, conscientes de que tarde o temprano esas tierras terminarían por pertenecer a indígenas, optaron por venderlas.⁴¹

En 1976, se produjo un nuevo conflicto: unas 60 familias indígenas que se habían convertido a una Iglesia evangélica fueron expulsadas del municipio, siguiendo el ejemplo que estaban dando los chamulas ese mismo año. Sin embargo, los sanandreseros mostraron ser algo más tolerantes que sus vecinos: rápidamente, bajo el auspicio de las autoridades estatales, se estableció una negociación y se acordó que esas familias

⁴¹ L. Ruiz Ruiz, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, pp. 179-185.

podieran regresar siempre y cuando se comprometieran a seguir cooperando para las fiestas religiosas tradicionales.⁴²

Con la excepción de este pequeño grupo de evangélicos y de los mestizos que permanecieron en la cabecera, Larráinzar parecía haber alcanzado una unidad sorprendente en el contexto agitado de Los Altos de Chiapas. Todos sus habitantes hablaban tzotzil (y casi todos eran indígenas); casi todos practicaban la misma religión, la católica, aunque las prácticas rituales y las creencias de unos y otros pudieran ser muy distintas; sólo un partido político tenía presencia en el municipio (el PRI, obviamente); y la única organización campesina existente —más como membrete que como realidad— era la CNC.⁴³ Sólo Chamula y Mitontic se hallaban en una situación similar, aunque el primero la había alcanzado a costa de expulsar violentamente a todos los grupos opositores.⁴⁴

Al mismo tiempo, las diferencias sociales crecieron de manera notable al interior de los municipios. Un grupo cada vez más numeroso de indígenas dejó de subsistir principalmente del trabajo de la tierra. Muchos sanandreseros se hicieron maestros, promotores, se emplearon por temporadas en diversas dependencias del gobierno, se dedicaron al comercio —aprovechando la salida de los mestizos— o abrieron pequeños talleres. Poco a poco, algunos sanandreseros fueron mejorando sus condiciones de existencia; mientras la gran mayoría seguía trabajando la tierra, viviendo difícilmente al día.

A diferencia de los otros dos municipios vecinos en los que no existían diferencias étnicas, religiosas o políticas —Chamula y Mitontic—, Larráinzar tenía un cura permanente, cuya

⁴² Entrevista a Juan Díaz. Larráinzar, 21 de agosto de 2005; y J. López González, *Peregrinación de nuestras antepasados*, pp. 179-180.

⁴³ Entrevista a Guadalupe Sántiz Sántiz, coordinador de la CNC. Larráinzar, 19 de septiembre de 2000.

⁴⁴ Sobre Chamula, véase J. Rus, "The Struggle Against Indigenous Caciques in Highland Chiapas, 1965-1977". Sobre Mitontic, J. P. Viqueira y W. Sonnleitner (coors.), *Democracia en tierras indígenas*, pp. 269-283.

influencia iba en aumento. De hecho, en 1979, el párroco logró algo que en cualquier otro municipio hubiera sido impensable: que los cargos tradicionales de fiscal y de sacristán —que desde la colonia habían sido vitalicios— se volvieran cargos de elección por tiempo determinado (tres años).⁴⁵ Con ello, y con su red creciente de jóvenes catequistas, el control que Diego Andrés ejercía sobre la vida religiosa se amplió de manera notable.

Dos años después, en 1981, las prácticas religiosas tradicionales sufrieron un golpe más. Un grupo numeroso de comunidades del norte del municipio exigieron, en nombre de la “libertad”, que los cargos religiosos, que implicaban desembolsos de dinero importantes, dejaran de ser obligatorios. En la redacción del oficio petitorio, se percibe la mano de un maestro bilingüe y/o de un catequista:

Nos damos cuenta que todos los cargos nos dan sin hacer un estudio Socio económico de la familia; dicho cargo al recibirlo obliga a la familia a vender los únicos animales, terrenos, o cualquier otro producto, sin destinar consumo, ropa o de cualquier otra necesidad de la familia.

Hemos estado viendo desde hace años, los problemas que pasa nuestro pueblo, basándonos en las Sagradas Escrituras, hasta que un día llegamos a comprender todas aquellas que vienen a esclavizarnos o cuales son las causas de que muchos hombres han quedado pobres.⁴⁶

Una comisión de los quejosos acudió al gobernador, quien, algo sorprendido, les respondió que efectivamente a nadie se le podía obligar a ejercer un cargo religioso en contra de su voluntad. A partir de entonces, nadie se vio forzado a acep-

⁴⁵ K. Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando*, pp. 27 y 202, nota 6; y P. Gorza, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráizar*, p. 194.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 173-181, reproduce, transcribe y analiza este documento.

tar este tipo de responsabilidad. Vale la pena precisar que los propios quejosos señalaron que la libertad que solicitaban era exclusivamente para los cargos religiosos. Las personas no tendrían derecho a rechazar los cargos políticos —tanto los de ayuntamiento constitucional, como los del cabildo tradicional— que les fueran asignados.

A pesar de su aparente unidad, Larráinzar no podía permanecer al margen las transformaciones y conflictos que se suscitaban en la región. Los partidos políticos de oposición lograban atraer a algunos indígenas inconformes de la región. Así lo hizo el Partido Acción Nacional (PAN) en Zinacantán, el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en Chenalhó y el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en Huixtán.⁴⁷ Los conflictos religiosos iban creciendo en intensidad, principalmente en Chamula, Zinacantán y Mitontic.⁴⁸ Al norte, en los Valles de Simojovel, desde la década de 1970, se producían invasiones de tierras, a menudo encabezadas por la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización campesina cercana al Partido Comunista (PC), luego PSUM.⁴⁹ Las nuevas ideas tenían que acabar llegando a Larráinzar.

A principios de 1985, el catequista de mayor edad se acercó a una de las monjas para preguntarle qué era el socialismo. La religiosa, sorprendida, le reviró la pregunta. ¿Dónde

⁴⁷ E. Henríquez, “Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas”.

⁴⁸ La lista más completa de las expulsiones por motivos religiosos en Chiapas entre 1974 y 1994 se encuentra en R. I. Estrada Martínez, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, pp. 39-46. Además de los tres municipios mencionados, también hubo algunas expulsiones en Chenalhó, Amatenango del Valle, Oxchuc, Nueva Jerusalén (Ocosingo), Nueva Betania (Teopisca), Tenejapa, Aguacatenango (Venustiano Carranza), Pantelhó y Las Margaritas. Véase también: G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*, pp. 23-26.

⁴⁹ S. Toledo Tello, *Historia del movimiento indígena en Simojovel*.

había escuchado aquella palabra? El sanandresero le respondió que:

Los jóvenes del pueblo estaban hablando y tratando de convencer a todos de convertirse en socialistas. Le pregunté [escribe la monja] qué decían ellos que era el socialismo, y su respuesta fue “Cuando el *Ajualil'* (la más alta autoridad) come, uno también come. Si sólo come tortillas, pues uno también sólo come tortillas”.⁵⁰

EL ZAPATISMO LLEGA A LARRÁINZAR (1985-1994)

Aunque es posible que este debate local sobre el socialismo, haya sido provocado por la presencia del PST en municipios vecinos, poco tiempo después otra organización empezó a sentar sus reales en Larráinzar. Sólo que en esta ocasión no se trataba de un partido político con registro legal, sino de una organización armada clandestina. La manera en que esta organización —que después habría de ser conocida como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)— logró penetrar en Larráinzar fue totalmente inesperada, dado que el causante involuntario de ello fue el párroco.

En efecto, dado que su mejor catequista no podía aspirar a ser ordenado por el hecho de estar casado, Diego Andrés, quien pensaba que éste se merecía recibir una educación religiosa mucho más completa de la que él podía proporcionarle en sus escasos tiempos libres, tomó la decisión de enviarlo a completar su formación en el seminario —que en realidad ya no era tal— de San Cristóbal de Las Casas, en donde se daban cursillos para los indígenas que deseaban colaborar con las tareas pastorales, como catequistas o diáconos.

⁵⁰ AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (3), exp. 1 [Carta de Ana María Orozco]. San Andrés, febrero de 1985.

Pero la estancia del catequista en San Cristóbal de Las Casas no produjo los resultados que esperaba Diego Andrés. A su regreso a Larráinzar, su auxiliar empezó a tratar con los demás sanandreseros más de cuestiones políticas que de religión. Les hablaba a los feligreses de las miserias y problemas que padecían. Les decía que el gobierno sólo defendía a los ricos, que era injusto que algunos tuvieran mucho dinero, tierras y bienes, mientras ellos, los indígenas, carecían de lo más indispensable. Los incitaba a organizarse para alcanzar una sociedad más justa en la que todos fueran iguales. En algún momento —no sabemos si durante su estancia en San Cristóbal o si al regreso a Larráinzar—, el catequista fue contactado por la “Organización” —nombre con el que se conocía regionalmente lo que más adelante habría de ser el EZLN—, a la que se incorporó. Tras ascender en ella, llegó a convertirse en el famoso comandante David, uno de los dirigentes zapatistas de mayor prestigio y liderazgo.

Como era de esperarse, las relaciones entre Diego Andrés y el futuro comandante David se fueron deteriorando rápidamente. Sus ideas sobre lo que debía ser llevar la Palabra de Dios a los sanandreseros diferían radicalmente. El enfrentamiento entre el cura y su catequista adquirió una mayor gravedad cuando los indígenas se fueron alineando con uno o con otro. Al cabo de un tiempo, se crearon dos bandos opuestos, cada uno con su apelativo propio —lo que es un claro indicio de una alta polarización—: los “liberacionistas”, que apoyaban al catequista; y los “universalistas”, que seguían a Diego Andrés y que eran designados por sus opositores como los “conservadores”.⁵¹

⁵¹ Todos estos acontecimientos son del conocimiento público y fueron ampliamente debatidos en Larráinzar. Algunos detalles provienen de: Entrevista a Diego Andrés. Bochil, septiembre de 1998; y Entrevista a Vicente Díaz Pérez, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de septiembre de 2000.

A lo largo del tiempo, San Andrés Larráinzar había conocido importantes diferencias entre sus habitantes, y diversas facciones se habían disputado el poder; pero era probablemente la primera vez en su historia que se formalizaban grupos antagónicos a los que cada persona podía afiliarse según sus convicciones.⁵²

Para 1991, el conflicto se había agravado notablemente, y no se encontraba la manera de resolverlo internamente. Los liberacionistas pidieron, entonces, la intervención del obispo para que zanjara definitivamente el problema. Don Samuel, como era de esperarse, tomó partido en favor del catequista y, alegando que la Iglesia no permitía que un cura permaneciera demasiados años a cargo de una parroquia, removió a Diego Andrés.⁵³ En realidad, don Samuel no podía desperdiciar la oportunidad de deshacerse del que tal vez era el último párroco de su diócesis que se mantenía totalmente impermeable a la teología de la liberación y a sus implicaciones políticas. De hecho, no sólo le obligó a abandonar Larráinzar, sino que le retiró sus licencias para dar misa y confesar en la diócesis.

Sin embargo, Diego Andrés no habría de resignarse a abandonar tan fácilmente a su feligresía. En una hábil maniobra, acudió al obispo de Tuxtla Gutiérrez —que no sólo no simpatizaba con la teología de la liberación, sino que guardaba excelentes relaciones con el gobernador del estado, Patrocinio

⁵² H. Maine, *El derecho antiguo*, hubiera dicho que Larráinzar estaba pasado de ser una sociedad de estatus a una de contrato.

⁵³ Se trataba de una regla, si no inventada, por lo menos de aplicación discrecional. En efecto, el obispo nunca la aplicó al cura de San Pedro Chenalhó, que había llegado ahí en 1965, tan sólo tres años después que Diego Andrés a Larráinzar. El padre Chanteau permaneció como párroco de Chenalhó hasta 1998, año en que fue expulsado por el gobierno mexicano por unas declaraciones críticas que hizo a raíz de la masacre de Acteal: M. Chanteau, *Las andanzas de Miguel*. pp. 14-20.

La asamblea en la que se decidió la salida de Diego Andrés tuvo lugar el 24 de agosto de 1991, según recuerda Eufemio Aguilar Hernández.

González Garrido— y lo convenció de tomarle bajo su protección y dejarle la administración de la parroquia de Bochil, cuya cabecera se encuentra tan sólo a unos pocos kilómetros del municipio de Larráinzar. Dado que muchas comunidades de Larráinzar se encuentran más cerca del pueblo de Bochil que de su propia cabecera municipal, por lo que acostumbran acudir a éste para el mercado y para procurarse distintos servicios, y de que una parte muy importante de los habitantes de Bochil son de origen sanandresero, Diego Andrés no tuvo demasiadas dificultades para convencer a sus seguidores que siguiesen recurriendo a él para oír misa, recibir los sacramentos y perfeccionar su instrucción religiosa.⁵⁴ Además, mantuvo abierto el internado de la cabecera de Larráinzar, mismo que visitaba cada dos semanas. Por otra parte, sus seguidores, los universalistas, ocuparon la ermita de la Virgen de Guadalupe para llevar a cabo en ésta sus ceremonias religiosas.

A su vez, don Samuel nombró al padre Eduardo para que se hiciera cargo de la parroquia de Larráinzar. De esta forma, en la práctica, los sanandreseros pudieron elegir entre dos sacerdotes según sus simpatías y convicciones: los universalistas acudían a la ermita de la Virgen de Guadalupe o a Bochil para los servicios religiosos, y los liberacionistas a la iglesia de la cabecera de Larráinzar. Los dos padres no sólo diferían radicalmente en cuanto a sus ideas políticas, sino que tenían caracteres totalmente opuestos: Diego Andrés, a pesar de ha-

⁵⁴ Tras la jubilación del obispo Samuel Ruiz García, un grupo de católicos de Potobtic, que se identificó como “los catequistas, los fieles, grupo de adoradores y Legión de María”, intentó formalizar su adscripción religiosa a Bochil, alegando que desde 1963 el cura de esa cabecera se había ocupado de ellos, pero que en los últimos seis años se les había obligado a volver a depender de Larráinzar, cabecera que les quedaba a 50 kilómetros de distancia: AHNSC, San Andrés, III. A. 2, exp. 1, ff. 1-8. [Carta de catequistas y testigos de Potobtic, parroquia de San Andrés Apóstol, a Felipe Arizmendi, obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas]. Potobtic, Larráinzar, 29 de mayo de 2000.

ber vivido tantos años en Larráinzar y de haber dedicado gran parte de su vida a ayudar a sus habitantes, era muy reservado, hosco incluso —en la calle no saludaba a nadie—, y se mantenía al margen de la vida social del pueblo. En cambio, Eduardo era muy extravertido y platicador. Participaba con gusto en las fiestas públicas y privadas, y no se rehusaba nunca a tomarse una cerveza o un trago de posh con sus feligreses.

A pesar de la división tan fuerte que los sanandreseros estaban viviendo en 1991, unos meses antes de la expulsión de Diego Andrés, en la asamblea municipal que se había convocado para elegir al presidente municipal, todos los participantes habían coincidido en que el mejor candidato era el maestro Diego Pérez Hernández. De hecho, fue el único candidato propuesto, y su planilla fue elegida por unanimidad, a la satisfacción de todos. Aunque se le identificaba más bien con el grupo de los liberacionistas, también era apreciado por los universalistas por sus dotes de profesor, por su ecuanimidad y por su compromiso con el pueblo. Como ya se había vuelto costumbre, se le registró como candidato del PRI, único partido que existía en Larráinzar.⁵⁵

Hasta ese entonces, las elecciones habían sido una simple formalidad. Desde que los principales perdieron el poder de nombrar al presidente municipal y a los integrantes del cabildo, el momento político importante era la asamblea, que se instauró a principios de la década de 1970. Aunque las elecciones locales, siempre coincidían con las federales, en todo el municipio sólo se colocaban seis casillas en la cabecera. Esto no representaba un problema para los que vivían en parajes alejados porque, en realidad, casi nadie se tomaba la molestia de ir a votar. Los agentes municipales acudían con las credenciales de los vecinos de la comunidad a su cargo. Los encargados de las casillas tachaban las boletas necesarias, hasta

⁵⁵ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente de Larráinzar. Majoval, Larráinzar, 26 de septiembre de 2000.

alcanzar el número que les habían señalado las autoridades de Tuxtla Gutiérrez.⁵⁶

Sin embargo, en 1991 ya no era posible proceder de esa manera. Después del conflicto postelectoral que se había producido a nivel nacional en 1988 con la caída del sistema de cómputo y con las acusaciones de los candidatos de oposición Cuauhtémoc Cárdenas y Manuel Cloutier, el gobierno tuvo que conceder una primera reforma electoral que permitía una vigilancia un poco más eficaz de lo que sucedía en las casillas. Ahora era necesario convencer a los ciudadanos de acudir a la urnas a emitir su voto. Si bien, para la elección municipal sólo había una planilla registrada (la del PRI), para la de diputados federales por el distrito 05 se presentaron candidatos del PRI, del PAN, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), del Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) (nuevo nombre del PST) y del Partido del Trabajo (PT). El candidato a diputado federal del PRI pidió ayuda a su “correligionario” de Larráinzar para que hiciera campaña a su favor. De esta manera, Diego Pérez Hernández recorrió todas las localidades, reuniéndose con sus habitantes para comer y tomar refrescos. Durante el convivio, recibía las peticiones de los electores y los invitaba a acudir a las casillas para sufragar por los candidatos del PRI. El aspirante priísta a diputado federal accedió a hacer una gira por el municipio, y Diego Pérez decidió llevarlo a caballo a las localidades más alejadas para que conociera las durísimas condiciones de vida de los sanandreseros. A cambio de las penalidades

⁵⁶ Entrevista a Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 5 de septiembre de 2000; Entrevista a Lorenzo González González, ex presidente municipal. Larráinzar, 13 y 14 de septiembre de 2000; Entrevista a Vicente Díaz Pérez, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de septiembre de 2000; Entrevista a Lucas Díaz González, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de octubre de 2000; y Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2000.

que tuvo que sufrir, le organizó dos mítines con una nutrida asistencia.⁵⁷

Para asegurar una alta participación, se anunció que el voto era obligatorio tanto para los hombres como para las mujeres y que los que no acudiesen a las casillas se harían acreedores a una multa si no tenían una razón de peso para no cumplir con su obligación ciudadana.⁵⁸ Trescientas personas lograron obtener una disculpa, por enfermedad o por ausencia del municipio, y más de seis mil depositaron su sufragio, con lo que se alcanzó una participación récord del 91 por ciento. Al cierre de las casillas, llegaron unos priístas de San Cristóbal de Las Casas, quienes aprovechando que no había representantes de los partidos de oposición, ordenaron que el conteo de los votos se hiciese en la presidencia municipal, a puertas cerradas. El resultado oficial fue que el PRI, en las elección de diputado federal, había obtenido 6 113 votos de un total de 6 153 válidos, el equivalente a un 99 por ciento.⁵⁹

Sin embargo, esta aparente unanimidad política escondía graves tensiones políticas. Las diferencias entre liberacionistas y universalistas siguieron sin atenuarse. Además, incluso para aquellos que vivían en parajes mal comunicados y que se interesaban poco en la política, era obvio que algo extraño estaba sucediendo en el municipio. De pronto, las antenas de radio comunicación empezaron a proliferar por todas partes. Al caer la noche se veía a muchachos —y todavía más sorprendente a muchachas— salir de sus casas, portando pantalón y botas para internarse en el monte, de donde regresaban sólo un poco antes de que empezara a clarear el día. Se decía también que muchos sanandreseros estaban comprando armas y que, incluso, había una armería clandestina en el

⁵⁷ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente de Larráinzar. Majoal, Larráinzar, 26 de septiembre de 2000.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Véase Cuadro 1. Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004).

municipio. En la cabecera, algunos afirmaban que el padre Eduardo no siempre hablaba de religión en las pláticas que daba regularmente en las casas de los pocos mestizos que habían permanecido en el municipio y a las que acudían muchas personas —sobre todo, pero no exclusivamente, mujeres indígenas y ladinas—. El sacerdote disertaba sobre los problemas políticos del país, sobre lo injusto que era que unos tuvieran tanto y otros —como en Larráinzar— tan poco, sobre la discriminación que padecían los indígenas y sobre la necesidad de luchar por un mejor reparto de la riqueza y por una mayor igualdad social. Según algunos, llegó incluso a mencionar que en el municipio existía una organización clandestina que luchaba por alcanzar esos ideales. Por ello no faltó quien prohibiera a las mujeres de su familia seguir acudiendo a estas pláticas tan poco católicas.⁶⁰

Para fines de 1993, ya era voz pública que la Organización se proponía atacar San Cristóbal de Las Casas la noche del 31 de diciembre. En la cabecera, muchos pensaron que tal vez no fuera prudente celebrar el fin de año; pero al final la mayoría optó por seguir adelante con los preparativos para la fiesta. Lo más interesante es que a pesar de que muchos no sentían simpatía alguna por la Organización —para empezar todos aquellos que se identificaban como universalistas—, nadie parece haber informado a las autoridades estatales de las inquietantes voces que circulaban en el municipio. Y si alguien lo hizo, no logró que en San Cristóbal de Las Casas o en Tuxtla Gutiérrez, algún funcionario se tomara en serio tales rumores.

⁶⁰ El padre Eduardo permaneció como párroco de Larráinzar hasta la primavera de 1997, cuando fue remplazado por el padre Chuy: AHDS, San Andrés, IV.D.1 (1), exp. 1, p. 3. Acta del equipo tzotzil. Abril de 1997.

LA REBELIÓN ZAPATISTA (1994-1995)

Tal y como se venía diciendo, la noche vieja, mientras la mayoría de los habitantes festejaba en sus casas, se presentó en la cabecera un nutrido contingente de hombres —y algunas mujeres— uniformados y armados. En éste, no sólo había sanandreseros, sino también indígenas de El Bosque, Simojovel e incluso de Huitiupán —curiosamente se trata de municipios a los que sanandreseros han migrado desde el siglo XIX—. Los guerrilleros se plantaron frente al palacio municipal y, después de localizar al presidente, le exigieron que entregara los camiones del municipio. Éste empezó por negarse; pero, dado que estaban armados y se veían muy decididos, terminó por ceder, no sin antes poner algunas condiciones: les proporcionaría los dos camiones de volteo para llevarlos en múltiples viajes a San Cristóbal de Las Casas, con la condición de que los choferes fueran los empleados del municipio que acostumbraban manejarlos para que así los vehículos no sufrieran ningún percance. Los zapatistas —nombre con el que se dieron a conocer ese día— requisionaron también los taxis y las combis e incluso algún vehículo particular.⁶¹ Varios sanandreseros se sumaron espontáneamente a la toma de San Cristóbal, a pesar de que no contaban con armas. En tiempos de la revolución de 1910, se hubiera dicho que se fueron a la “bola”.

Lo que pasó esa noche es bien conocido: ante la sorpresa y el desconcierto de muchos —que no de todos porque en los barrios indígenas ya habían corrido también algunos rumores—, el EZLN tomó la ciudad sin encontrar prácticamente resistencia. Ocupó la presidencia municipal y cerró todas las carreteras de acceso a la ciudad, instalando retenes. Al día siguiente, se produjeron algunos saqueos a unos pocos comercios, que parecieron espontáneos, aunque luego toda la

⁶¹ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente municipal. Majoval, Larráizar, 3 de octubre de 2000.

mercancía robada se llevó a Larráinzar, en donde se guardó en una bodega para distribuirla entre los simpatizantes del movimiento armado. En el Parque de San Cristóbal de Las Casas, los zapatistas leyeron la Primera Declaración de la Selva Lacandona, y el subcomandante Marcos conquistó a todos los periodistas presentes, dándoles desenfadadas conferencias de prensa. La rebelión zapatista empezó a ser conocida en el mundo entero.

A la noche siguiente, sin que el ejército o las fuerzas de seguridad pública hubieran realizado el menor movimiento, el EZLN abandonó sigilosamente la ciudad para ir a atacar el cercano campo militar de Rancho Nuevo, en donde se libraron duros combates con un número indeterminado de muertos, varios de ellos civiles que circulaban por la carretera a Teopisca y Ocosingo. En la tarde del día 2 de enero, tropas del ejército mexicano, desplegadas desde Tuxtla Gutiérrez, llegaron a San Cristóbal.

Los combates en Rancho Nuevo duraron varios días, hasta que los zapatistas tuvieron que replegarse: rodearon el Valle de Jovel, seguidos por helicópteros que les lanzaban roquets, para dispersarse finalmente por Los Altos. Las tropas federales que los perseguían ingresaron a la cabecera municipal de Larráinzar, provocando un pánico generalizado: las personas abandonaron precipitadamente sus casas y se internaron en los montes. Los refugiados empezaron a regresar a sus hogares sólo después de que el presidente Carlos Salinas de Gortari decretó el cese al fuego unilateral, de que el EZLN lo aceptó y de que los sanandreseros se convencieron de que no corrían demasiados riesgos con el ejército instalado de manera permanente a la entrada de la cabecera municipal.

En los meses siguientes, el municipio se mantuvo atento a todo lo que sucedía en la región, e incluso en el país: las negociaciones de paz entre el EZLN y el gobierno federal en la catedral de San Cristóbal; la llegada a Chiapas de militantes políticos y miembros de ONG solidarios con la causa zapatis-

ta; el asesinato del candidato a la presidencia por parte del PRI, Luis Donald Colosio; el rotundo rechazo del EZLN a las propuestas para un acuerdo de paz del gobierno federal; y la convocatoria a una Convención Nacional Democrática que se llevó a cabo en San Cristóbal de Las Casas y en la Selva Lacandona, cerca del pueblo de Guadalupe Tepeyac, con una nutrida asistencia de políticos, intelectuales, militantes y simpatizantes de izquierda.

Unas semanas después de la Convención, se llevaron a cabo elecciones para presidente de la República, diputados federales y senadores. En Chiapas se eligió, además, al gobernador del estado. El subcomandante Marcos ya había mostrado su simpatía por Cuauhtémoc Cárdenas y por Amado Avendaño —candidato del PRD a gobernador de Chiapas—, recibéndolos en la Selva Lacandona; pero en cambio se había mostrado muy crítico del partido —el PRD— que los postulaba. Según se cuenta en Larráinzar, la consigna de salir a votar el 21 de agosto por todos los candidatos del PRD llegó tan sólo unos días antes de las elecciones. En la mayor parte del estado, la votación de los simpatizantes del EZLN se sumó a la de las organizaciones campesinas independientes que se habían aliado a los zapatistas y a la de los perredistas. En Larráinzar, en cambio, dado que no había ni organizaciones campesinas ni presencia del PRD, hay que atribuir los votos a favor del PRD casi exclusivamente a la creciente influencia del EZLN. Con una participación del 78% —muy alta si consideramos que en esa ocasión el voto no fue obligatorio y que el recuento se hizo públicamente—, Ernesto Zedillo obtuvo 2 831 sufragios (el 52% de los votos válidos) y Cuauhtémoc Cárdenas, 2 511 (el 46%).⁶² Esto significa que el municipio estaba dividido prácticamente a la mitad entre simpatizantes del PRI y del EZLN, lo que podía haber desembocado en graves y violentos conflictos.

⁶² Véase cuadro 1. Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004).

Más aun porque la situación política en Chiapas se tornó extremadamente tensa: el EZLN y sus aliados alegaron que se había producido un fraude masivo en las elecciones para gobernador del estado, robándole así la victoria al candidato del PRD, Amado Avendaño. Las protestas postelectorales y los actos de desobediencia civil afectaron gran parte del estado de Chiapas, produciendo diversos enfrentamientos locales. Amado Avendaño se declaró “gobernador en rebeldía” e instaló su “gobierno de transición” en las oficinas del INI en San Cristóbal de Las Casas; mientras que el EZLN declaraba roto el diálogo con el gobierno federal. El 18 de diciembre de 1994, tan sólo unas semanas después de la toma de posesión del presidente Ernesto Zedillo y del gobernador Eduardo Robledo, los zapatistas cortaron gran parte de las principales carreteras de Chiapas y tomaron varias presidencias municipales. Esta ruptura del cese al fuego vigente desde enero precipitó una inevitable devaluación del peso, que venía posponiéndose desde meses atrás. Ante el reto del EZLN al nuevo gobierno, el ejército federal en una operación relámpago ocupó todo el territorio de la Selva Lacandona que había estado bajo control del EZLN. A pesar de este éxito militar, el presidente Ernesto Zedillo volvió a proponer a los zapatistas reanudar el diálogo bajo nuevas condiciones, y éstos aceptaron rápidamente la propuesta. El ejército federal se replegó, entonces, a sus posiciones anteriores. Pero la tensión no disminuyó, y los incidentes violentos siguieron incrementándose.

En Larráinzar, el ejército se había retirado del municipio, como parte de los nuevos acuerdos con el EZLN; pero los milicianos zapatistas instalaron retenes en varios puntos del municipio.⁶³

El 9 de febrero, tras el descubrimiento de dos casas de seguridad del EZLN en el Estado de México y en Veracruz, la PCR dio a conocer la identidad del subcomandante Marcos y de

⁶³ M. L. Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas!*, pp. 332-333.

otros dirigentes zapatistas, y ordenó su captura. El ejército volvió a ocupar —ahora definitivamente— toda la región de las Cañadas de la Selva Lacandona, sin encontrar prácticamente resistencia. Pero tan sólo cinco días después, el gobierno federal mandó suspender las órdenes de aprehensión y volvió a invitar al EZLN a negociar la paz. Ese mismo día, el gobernador de Chiapas, Eduardo Robledo Rincón, pidió licencia, y en su lugar el congreso del estado nombró a César Ruiz Ferro. Como parte de este nuevo proceso de negociación, se acordó llevar a cabo en forma sucesiva varias mesas de diálogo que tendrían su sede principal en San Andrés Larráinzar, lugar propuesto por el EZLN, dada su cercanía a San Cristóbal y dada la fuerte presencia de milicianos zapatistas en la región.

Así, el pueblo y el municipio cobraron una fama inesperada. Durante las negociaciones, llegaban a la cabecera cientos de indígenas de la región movilizados por la Diócesis para formar una barrera en torno a las instalaciones en las que se desarrollaban las negociaciones, periodistas del mundo entero, asesores e invitados de los dos bandos, militantes de izquierda y curiosos, los unos más folklóricos que los otros, ante el asombro de los habitantes del lugar.

Probablemente, la elección de Larráinzar como sede de las negociaciones y la inesperada ocasión de hacer negocios con los visitantes contribuyeron a suavizar las tensiones políticas existentes. Sin embargo, hubo funcionarios del gobierno de Chiapas que buscaron alentar la confrontación entre los dos bandos: en una ocasión en que el presidente municipal de Larráinzar acudió a Tuxtla Gutiérrez para realizar diversas gestiones, un funcionario estatal lo hizo pasar a su oficina y a puertas cerradas le dijo que era necesario detener el crecimiento del EZLN en Larráinzar. Dado que los zapatistas estaban armados y entrenados, era necesario que los priístas procediesen de la misma manera para poder enfrentarlos con eficacia. Lo que proponía el funcionario era, pues, que el presidente municipal creara un grupo armado con los jóvenes más decididos

que se oponían al EZLN, un grupo de “paramilitares”, según la terminología manejada por algunos medios de comunicación. El funcionario le precisó que no podía ayudarle a conseguir las armas —aunque era bien sabido que se podían comprar sin mayor problemas en las colonias periféricas de San Cristóbal de Las Casas—, ni le podía proporcionar dinero; pero en cambio se comprometía a garantizarle una total impunidad y a promover su carrera política para que en un futuro no muy lejano lograra ser electo diputado estatal.⁶⁴

El presidente municipal, que no tenía la menor intención de poner en práctica tan peligrosos consejos —no olvidemos, entre otras cosas que, aunque había sido elegido bajo las siglas del PRI, se le identificaba localmente más bien con los liberacionistas—, fue muy hábil y cauto: prometió hacer todo cuanto estuviera en sus manos para formar ese grupo de priístas y conseguirles las armas necesarias. Cada vez que regresaba a Tuxtla, el funcionario lo volvía a llamar para informarse de los avances en la constitución y consolidación del grupo “paramilitar”. El presidente municipal, que muy sensatamente no había llevado a cabo ninguna acción encaminada a alcanzar tal objetivo, le decía que ya había reclutado a varios jóvenes, que había conseguido armas y que se habían iniciado los entrenamientos en los montes. Le precisaba también que todo esto lo estaba realizando con suma discreción para que no se supiese que él era el que estaba detrás del grupo de paramilitares.⁶⁵ Fue así como el presidente municipal logró evitar la presencia de paramilitares en Larráinzar, por lo menos durante su administración.

⁶⁴ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente municipal. Majoval, Larráinzar, 3 de octubre de 2000.

⁶⁵ *Ibid.*

LARRÁINZAR SE DIVIDE (1995-2000)

La duplicación del sistema de cargos

En vista de los resultados tan reñidos en las elecciones de 1994, la contienda por la presidencia municipal en octubre de 1995 se anunciaba muy complicada. Anteriormente sólo se registraba a un candidato, siempre por el PRI. ¿Pero qué sucedería ahora que casi la mitad de los sanandreseros había votado por el PRD en las elecciones de 1994? A pesar de estas dudas, los preparativos para la asamblea municipal en la que se elegiría a los integrantes de la planilla parecían llevarse a cabo de la manera en que se había acostumbrado en las dos últimas décadas.

En Larráinzar está muy mal visto que una persona se promueva para ocupar un puesto. Esto es, en parte, resultado de una tradición centenaria en la que los cargos no eran remunerados y suponían, por el contrario, una pesada obligación para quien los ocupaba; de ahí que fuera también obligatorio aceptarlos. Esto cambió en 1980, cuando los integrantes del ayuntamiento empezaron a recibir un sueldo, al principio pequeño, pero que luego fue creciendo hasta volverse muy atractivo dado el bajísimo nivel de ingresos de la inmensa mayoría de los sanandreseros. Además la función del ayuntamiento sufrió un cambio radical: durante siglos, una de sus principales tareas —muy poco grata— había sido la de recabar, primero, los tributos y, más tarde, los impuestos que había que entregar a las autoridades. En cambio, desde hacía unos 25 años, el ayuntamiento tenía que administrar recursos crecientes que le proporcionaba el Estado para hacer obras de beneficio público.⁶⁶ El manejo de estos fondos proporcionaba un gran poder

⁶⁶ El ayuntamiento de Larráinzar empezó a recibir recursos en el periodo de Andrés Gómez Díaz (1980-1982): Entrevista a Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 5 de septiembre de 2000; y Entrevista a Vicente Díaz Pérez, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de septiembre de 2000.

al presidente municipal, quien decidía, con cierto grado de discrecionalidad, en dónde y cómo aplicarlos. Además se podía desviar —ilegalmente, claro está— una parte de este dinero en provecho propio o cobrar comisiones a los que realizaban las obras públicas. Lógicamente los candidatos a ocupar un lugar en el ayuntamiento se fueron multiplicando; pero los sanandreseros consideran que aquellos que demuestran demasiado interés lo hacen porque piensan sólo en sus propios intereses y no en los del pueblo.⁶⁷

Es por ello que las candidaturas se trabajan con mucha discreción. Se dice en el pueblo que quienes realmente deciden la integración de la planilla municipal del PRI eran —y siguen siendo— los integrantes de un pequeño grupo de ex presidentes municipales, maestros y catequistas. Hay incluso quien afirma que las candidaturas tienen un precio.⁶⁸ La asamblea municipal servía principalmente para legitimar una decisión tomada de antemano; de hecho, cuando los habitantes de las comunidades llegaban a la cabecera el día de la asamblea, se reunían previamente con su agente municipal, quien les decía cómo se debía votar, aunque ciertamente no todos obedecían las consignas recibidas.

En 1995, los auténticos priístas —más adelante se entenderá el uso del adjetivo— recurrieron a cabildear entre los principales el nombre de Marcos Hernández López para encabezar la planilla. Pero a su gran sorpresa, durante la asamblea,

⁶⁷ El principio de que no se debe aspirar a ningún cargo público es enarbolado incluso por personas que han sido presidentes municipales tanto del ayuntamiento oficial (priísta) como del autónomo (zapatista), quienes declaran convencionalmente que se sorprendieron cuando se mencionaron sus nombres como candidatos en la asamblea municipal: Entrevista a Lucas Pérez López, candidato a presidente municipal por el PRI. Larráinzar, 28 de septiembre de 2001; y Entrevista a Juan López González, ex presidente municipal del Ayuntamiento Autónomo. Larráinzar, octubre de 2000.

⁶⁸ Entrevista a un habitante de la localidad de Suytic. Suytic, Larráinzar, julio de 2000.

en la que por primera vez participó un número importante de mujeres, la mesa directiva propuso la candidatura de un maestro de escuela muy popular, Juan López González. Aunque los priístas lograron que se tomara en cuenta también a Marcos Hernández, a la hora de la votación Juan López ganó por una muy amplia mayoría. Algunos inconformes, comprendiendo la maniobra de sus adversarios, preguntaron por qué partido se iba a registrar la planilla triunfadora, dado que el año anterior los ciudadanos habían dividido sus votos entre el PRI y el PRD. La mesa directiva respondió que se le registraría por el PRD. En ese momento, muchos cayeron en la cuenta de que, equivocadamente, acababan de votar por el candidato de los zapatistas. Efectivamente, unos días antes, los mandos militares del EZLN en Larráinzar habían citado a Juan López y le habían informado que iba a ser su candidato a presidente municipal y que no podía declinar el cargo.⁶⁹

El desconcierto cundió en la asamblea, y los auténticos priístas llamaron a sus simpatizantes a reunirse en ese mismo momento en otro lugar de la cabecera. Para sorpresa de éstos, varios miembros del comité municipal del PRI, destacadamente su presidente, permanecieron en la asamblea “perredista”. Se puede pensar que desde tiempo atrás el EZLN, hábilmente, había infiltrado las propias estructuras locales del PRI para alcanzar sus objetivos políticos. Pero otra explicación posible es que dado que el PRI era el partido único en Larráinzar, los puestos directivos de su comité municipal eran vistos como

⁶⁹ Sobre el desarrollo de esta asamblea municipal, se recogieron versiones de personas que jugaron un papel relevante en ella desde posiciones políticas diferentes: Entrevista a Manuel Díaz Gómez. Talonhuitz, Larráinzar, 25 de octubre de 2000; Entrevista a Juan López González, ex presidente municipal del Ayuntamiento Autónomo. Larráinzar, octubre de 2000; Entrevista a Aquileo González López, ex presidente del comité municipal del PRI. Larráinzar, 4 de noviembre de 2000; y Entrevista a Juan López González, ex presidente municipal autónomo. Larráinzar, octubre de 2001.

cargos comunales como otros cualquiera, abiertos a todos los que se preocupaban por el futuro del municipio.

La asamblea priísta conformó su propia planilla encabezada por Marcos Hernández, en la que se integró, por primera vez, a un santiaguero como forma de ganarse la simpatía de los habitantes del antiguo pueblo de indios —Santiago, ahora El Pinar—, incorporado en contra de su voluntad a Larráinzar en 1921 y en el que el EZLN no había logrado tener una presencia significativa.

Cada grupo registró su planilla: unos por el PRI y otros por el PRD. Aunque sólo el candidato priísta hizo campaña, el resultado de las elecciones se antojaba muy reñido.⁷⁰ Sin embargo, la noche anterior de las elecciones, llegó la orden de la Comandancia General del EZLN de no acudir a las casillas. El PRI obtuvo 2891 votos (60 votos más de los que recibió Zedillo el año anterior). Por el PRD, sólo acudieron a votar 31 personas, que tal vez no estaban al tanto de las instrucciones del subcomandante Marcos.⁷¹ Los priístas festejaron su “aplastante” triunfo, sin tener una clara conciencia de las dificultades que les esperaban para gobernar el municipio.

En efecto, el 26 de diciembre de 1995, al final de la reunión pública que el presidente municipal saliente convocó para presentar su último informe de gobierno, los simpatizantes zapatistas exigieron que se les entregara la presidencia municipal, dado que su candidato —como lo habían presenciado todos los sanandreseros— había ganado la votación a mano alzada en la asamblea que había tenido lugar unos meses atrás. El presidente municipal consultó con unos funcionarios del gobierno del estado que se encontraban ahí sobre qué hacer y sugirió atrincherarse en el ayuntamiento para resistir

⁷⁰ Entrevista a Manuel Díaz Gómez. Talonhuitz, Larráinzar, 25 de octubre de 2000; y Entrevista a Juan López González, ex presidente municipal del Ayuntamiento Autónomo. Larráinzar, octubre de 2000.

⁷¹ Véase cuadro 1. Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004).

el asalto de los zapatistas. Pero los funcionarios, temerosos de lo que pudiera suceder, le respondieron que ellos no podían tomar ninguna decisión sin consultar al gobernador y, presurosos, se retiraron de la reunión para regresar a Tuxtla Gutiérrez. Con el campo libre de autoridades foráneas, el presidente municipal hizo entrega, en una ceremonia improvisada, pero no exenta de solemnidad, del ayuntamiento a la planilla “perredista” con Juan López González al frente.⁷² Todos los miembros salientes de los dos ayuntamientos —el constitucional y el tradicional— entregaron sus bastones de mando a los “perredistas” entrantes.⁷³ Este ritual tradicional otorgó una importante legitimidad al nuevo ayuntamiento. Desde ese momento hasta la fecha, el palacio municipal ha permanecido en manos del ayuntamiento autónomo, también conocido como en rebeldía.

El ayuntamiento priísta, el que había triunfado en las elecciones, tuvo que buscar otra sede. En un primer momento, se instaló en las oficinas del comité municipal del PRI. Hasta que, tiempo después, el gobierno le construyó un nuevo palacio municipal a dos calles de la plaza principal.

En la actualidad, cada ayuntamiento cuenta con sus propios recursos financieros que les permiten desempeñar distintas tareas. El priísta recibe, claro está, las aportaciones federales y estatales destinadas al municipio. Con ellas paga los sueldos de sus integrantes y realiza diversas obras públicas. El autónomo renta los camiones de volteo que antes de la división política pertenecían a la presidencia municipal y

⁷² Por razones desconocidas, Juan López González sólo permaneció dos años (1996 y 1997) a la cabeza de la presidencia municipal autónoma. Los siguientes presidentes municipales autónomos han cubierto todos el periodo habitual de tres años.

⁷³ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente municipal. Majoval, Larráinzar, 3 de octubre de 2000; y Entrevista a Juan López González, ex presidente municipal del Ayuntamiento Autónomo. Larráinzar, octubre de 2000.

cobra los impuestos locales, especialmente el que pagan los que tienen puestos en el mercado. En contrapartida, limpia la plaza pública después del tianguis del sábado. Además ha construido un nuevo mercado, inaugurado en 2008, abierto a todos los comerciantes, independientemente de sus afinidades políticas.

La aparición de dos presidencias municipales provocó una reacción en cadena que condujo a una duplicación de todo el sistema de cargos políticos y religiosos. A diferencia de lo que sucede en otros municipios como Chamula, en Larráinzar el ayuntamiento constitucional siempre había trabajado de la mano con el ayuntamiento tradicional o regional, que se compone de 31 personas (alcaldes, regidores, jueces, etcétera) y cuyos cargos solamente duran un año. Estas autoridades tradicionales participaban en todas las reuniones y deliberaciones del ayuntamiento constitucional. Dado que el ayuntamiento tradicional se había unido a la presidencia municipal autónoma, los priístas se apresuraron a crear su propio ayuntamiento tradicional para no ser acusados de abandonar la tradición.⁷⁴

Por otra parte, la costumbre había sido que, tras ocupar un cargo en el ayuntamiento tradicional, los sanandreseros quedaban obligados al año siguiente a desempeñarse como mayordomos o alféreces de la iglesia.⁷⁵ Así, a principios de 1997, también el sistema de cargos religiosos se duplicó. Desde entonces, cada santo es atendido por un priísta y un autónomo. Cada grupo organiza sus propias fiestas —tanto religiosas

⁷⁴ En 1999, a raíz de la promulgación de una ley estatal que tenía como objetivo reconocer a las autoridades indígenas tradicionales bajo la figura de Juzgados de Paz y Conciliación, el ayuntamiento tradicional priísta de Larráinzar dejó de participar en las deliberaciones del ayuntamiento constitucional y se dedica exclusivamente a resolver pequeños conflictos que se suscitan en el municipio, con la asesoría de dos abogados designados por el gobierno del estado.

⁷⁵ K. Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando*, pp. 24-26.

como civiles—; pero inevitablemente tienen que compartir algunos espacios públicos. Así en la fiesta de San Andrés Apóstol en 1996, aunque cada grupo se reunió en escuelas distintas, a la hora de acudir a la iglesia, lo tuvieron que hacer mezclados y ayudándose en los rituales.⁷⁶

Aunque en un primer momento, los agentes municipales reconocían y obedecían al ayuntamiento autónomo, con el tiempo los priístas se fueron organizando y en casi todas las comunidades eligieron a sus propios agentes municipales. Esto ha conducido a que cada bando tenga su propia asamblea, tanto a nivel de la comunidad como del municipio.⁷⁷

También algunas organizaciones productivas, dedicadas al cultivo y comercialización del café, se escindieron según sus simpatías hacia uno u otro grupo.⁷⁸

La división afectó incluso a las escuelas. Ahí en donde había dos escuelas en una misma comunidad, una se hizo priísta y la otra autónoma. Los padres envían a sus hijos a una u otra, según sus afinidades políticas.⁷⁹ Cabe señalar que las escuelas de los autónomos no son como las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona que siguen sus propios planes de estudios y no tienen reconocimiento oficial alguno. Las de los autónomos de Larráinzar permanecen todas dentro de sistema de la Secretaría de Educación Pública —ya sea el federal o el estatal— y cumplen con todas las obligaciones oficiales. Tan sólo sus maestros y los padres de familia reconocen como autoridad local legítima a la presidencia municipal en rebeldía. En donde no había dos escuelas cercanas, éstas se mantuvieron como un importante espacio de convivencia neutral para los dos grupos.

⁷⁶ P. Gorza, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar*, pp. 255-256.

⁷⁷ Varias entrevistas. Potobtic, Larráinzar, 3 de septiembre de 2000.

⁷⁸ Entrevista a Andrés Díaz, ex agente municipal y ex miembro del comisariado. Majoval, Larráinzar, 4 de octubre, de 2000.

⁷⁹ *Ibid.*

En cuanto a las capillas católicas, la situación es muy diversa. En algunos pocos casos, se construyó una nueva capilla para que cada bando —que no olvidemos reconocen desde 1991 a dos curas distintos, el de Larráinzar nombrado por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y el de Bochil, Diego Andrés, nombrado por el obispo de Tuxtla Gutiérrez— hiciera uso exclusivo de la suya. Más a menudo, los dos grupos comparten el mismo espacio. Cuando los catequistas son todos, o casi todos, simpatizantes del EZLN, los feligreses que se identifican con el ayuntamiento priísta tienen que aguantar en silencio las filípicas en su contra que se dan durante las celebraciones religiosas.⁸⁰

Los límites de la división

Contrariamente a lo que se podría temer, la división política terminó encontrado sus límites. Un dato anecdótico, aunque bastante significativo, es que durante las fiestas cada bando organizaba su propio torneo de basquetbol; pero muchos equipos se inscribían para participar en las dos competencias. A veces un equipo era descalificado de un torneo por no presentarse al partido a tiempo por estar jugando en el torneo rival. Esta juguetona libertad es indicativa de que no todos consideraban que fuera indispensable alinearse con un bando u otro en cualquier aspecto de la vida social, que no se trataba de un guerra a muerte en donde nadie podía mantenerse neutral.

Mucho más importante para limitar la polarización política del municipio fue lo que sucedió en la asamblea de bienes comunales en 1996. Como era de temerse, para la renovación del comisariado de bienes comunales y del consejo de vigilancia, se presentaron dos planillas rivales: una integrada por

⁸⁰ Ese era el caso en Potobtic: Varias entrevistas. Potobtic, Larráinzar, 3 de septiembre de 2000.

priístas y la otra por zapatistas. Pero además, éstos últimos se presentaron a la asamblea acompañados de sus mujeres, hecho inédito en la corta historia (apenas unos 20 años) de elecciones para bienes comunales. El conflicto parecía cantado; pero hábilmente los integrantes del comisariado saliente, que llevaban la mesa directiva, antepusieron a la votación un largo debate sobre cuestiones de procedimiento.⁸¹

El primer punto a discutir era si las mujeres tenían o no derecho a participar y a votar en la asamblea. Después de animadas discusiones, se acordó que sí, que las mujeres —al igual que los hombres— formaban parte de la comunidad y que, por lo tanto, tenían derecho a participar en la toma de decisiones. Muchos priístas se apresuraron, entonces, a ir a buscar a sus mujeres para estar en una mejor posición a la hora de la votación.

El segundo punto a debatir fue el respeto a los resultados de la elección. La mesa directiva hizo notar que lo que había sucedido con el Ayuntamiento —la existencia de dos paralelos y rivales— no podía suceder con los bienes comunales, ya que éstos no podían dividirse —había priístas y zapatistas en todas las comunidades— y la aparición de dos comisariados rivales sólo podía desembocar en graves y repetidos conflictos. Se obligó, entonces, a las dos planillas a comprometerse a aceptar el resultado, les favoreciese o no.

Con este acuerdo tomado, se procedió a la votación. Se optó por un método muy transparente y eficaz: los partidarios de cada una de las planillas debían de formarse en fila, y los escrutadores, priístas y zapatistas, procederían a contar las dos filas. Tras el conteo, la planilla priísta resultó ganadora por tan sólo tres personas. Los zapatistas aceptaron el resultado, que no los marginaba de la toma de decisiones porque la pla-

⁸¹ Toda esta sección sobre la asamblea de bienes comunales de 1996 está basada en los recuerdos de Martín Díaz Teratol, quien fue presidente del consejo de vigilancia de bienes comunales entre 1993 y 1996.

nilla que llega en segundo lugar ocupa todos los cargos del comité de vigilancia. Este sabio principio pluralista —que está inscrito en la ley agraria federal— es considerado por muchos sanandreseros como parte integrante de sus usos y costumbres, lo que demuestra que ha sido plenamente aceptado e interiorizado localmente. Así, gracias a la prudencia del comisariado saliente y de todos los comuneros, se evitó una catastrófica división de la administración de los bienes comunales. En las elecciones siguientes —que se celebran cada tres años—, se ha optado por entre dos planillas rivales, evitar la competencia repartiendo de antemano los cargos por mitades, tanto en el comisario, como en el comité de vigilancia.

La práctica de resolver internamente los conflictos —acudiendo lo menos posible a las autoridades mestizas, muy poco confiables— está muy arraigada en Larráinzar y siempre ha sido una de las principales funciones del ayuntamiento. Con la duplicación de éste desde 1996, los agraviados y quejosos pueden acudir en busca de justicia y reparación tanto al priísta como al autónomo. La elección se hace en función de los conocidos que se tengan en un ayuntamiento u otro, o del tipo de problema que haya que resolver, dado que las preocupaciones y valores de priístas y autónomos no son necesariamente similares y dado que sus posibilidades de intervención ante las autoridades externas —gobierno estatal y federal o mando militares del EZLN— no son las mismas. Muchas personas, incluso si no simpatizan con los zapatistas, acuden al ayuntamiento autónomo porque le reconocen una mayor seriedad y un mayor sentido de equidad.

El problema se plantea cuando las dos partes enfrentadas por algún motivo no reconocen la autoridad del mismo ayuntamiento —por ejemplo cuando una está claramente aliada con el PRI y la otra con el EZLN—. En esos casos, los dos ayuntamientos rivales se reúnen y deliberan en común hasta alcanzar un acuerdo aceptable para todos, lo que supone una fuerte voluntad negociadora. Puede llegar a suceder, inclu-

so, que ante problemas importantes tengan que intervenir un gran número de autoridades de niveles y afinidades distintas. Por ejemplo, en una ocasión un sanandresero de Bayalemhó se quejó de haber sido defraudado por una mujer de una comunidad del municipio vecino de El Bosque. Dado que las partes no cedían en sus pretensiones y de que el monto de dinero era considerable para la pobreza generalizada en la región, se tuvo que llevar a cabo una reunión en la que participaron los dos agentes municipales de la comunidad del quejoso y los dos de la comunidad de la mujer, los dos ayuntamientos de Larráizar y los dos de El Bosque. Sólo así, presionada por ocho autoridades distintas, la mujer accedió a devolver el dinero.³²

Otro asunto en el cual los dos ayuntamientos colaboran estrechamente es la defensa del paraje conocido como Chanalum. Se trata de un lugar que reviste una enorme importancia histórica y religiosa para los sanandreseros. En efecto, a la llegada de los conquistadores españoles, el pueblo se ubicaba en aquel paraje. Éste se encuentra, además, a la entrada de la cueva sagrada de Sacamch'en, en la que se han realizado diversos rituales religiosos desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Por ejemplo, en 1778, el párroco del pueblo descubrió que todos los naturales que obtenían algún cargo —especialmente si era de tipo religioso— acostumbraban ir a agradecerle al ángel de la cueva el honor recibido y a pedirle que no lloviera durante la fiesta del pueblo —que tiene lugar el 30 de noviembre, en plena temporada de nortes—, que tenían la responsabilidad de organizar.³³ Además por tradición, las tierras de cultivo de Chanalum son trabajadas por las autoridades del pueblo —civiles y religiosas, constitucionales y tradicionales— para su sustento durante el periodo en que desempeñan los cargos. En 1996, tras la escisión del sistema

³² Esto sucedió en el periodo en el que Martín Díaz Teratol fue agente municipal autónomo de Bayalemhó.

³³ AHDS, San Andrés, III.A.1, exp. 1, 30 ff.

de cargos, nadie cultivó las tierras de Chanalum; pero, en los años siguientes, priístas y zapatistas llegaron a un acuerdo y repartieron las parcelas equitativamente entre todas las autoridades, práctica que se mantiene hasta el día de hoy.⁸⁴

El problema que actualmente afecta a ese paraje se plantea no entre priístas y autónomos, sino entre Larráinzar y Chamula. En efecto, durante el siglo XIX, San Andrés rentó a varios chamulas las tierras que se encuentran alrededor del paraje de Chanalum.⁸⁵ Cuando se trazaron los límites municipales, Chanalum quedó registrado como parte de Chamula, lo que suscitó el descontento de San Andrés. En 1951, se llegó a un primer arreglo mediante el cual Larráinzar seguiría ocupando y trabajando las tierras de Chanalum, a cambio de pagar el impuesto predial al ayuntamiento de Chamula. Sin embargo, en fechas recientes, algunos chamulas amenazaron con desconocer el acuerdo. Priístas y autónomos sanandreseros hicieron causa común para conservar el usufructo de esas tierras y retomaron la tradición, venida a menos, de realizar rituales religiosos en la cueva. En noviembre de 2003, los dos municipios pactaron un arreglo similar al anterior —Larráinzar se comprometió a cooperar con 1 500 pesos para las fiestas tradicionales de Chamula— y se colocaron los mojones entre Chanalum y los parajes vecinos.⁸⁶

⁸⁴ Entrevista al profesor Andrés Gómez Díaz. Larráinzar, 21 de agosto de 2005.

⁸⁵ Angélica Inda y Andrés Aubry hicieron una muy útil recopilación de documentos del AHDSC para ayudar a los sanandreseros a defender sus derechos. Una copia de esa recopilación se conserva en AHDSC en la sección de San Andrés.

En 1846, los chamulas proporcionaron gratuitamente materiales para la reconstrucción de la iglesia de San Andrés “por orden del gobierno en indemnización de los terrenos que ocupan del ejido de este pueblo”. Es muy probable que se trate justamente de los terrenos vecinos a Chanalum: AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 1, ff. 1-2 [carta del párroco de San Andrés, fray Mariano Osuna, al provisor]. San Andrés, 13 de octubre 1846.

⁸⁶ J. López González, *Peregrinación de nuestras antepasados*, pp. 70-74.

Los conflictos

La discreta colaboración que existe actualmente entre autoridades autónomas y autoridades priístas no se estableció sin graves conflictos. La situación fue especialmente tensa entre 1996 y 1999. Por dos veces, los zapatistas intentaron desaparecer al ayuntamiento priísta. En ambas ocasiones, los hechos tuvieron lugar en momentos de gran tensión en Chiapas, ya que el diálogo entre el gobierno federal y el EZLN se encontraba interrumpido.

El 23 de mayo de 1996, un nutrido grupo de zapatistas se manifestó en contra del edil priísta enfrente del comité municipal del PRI, en donde despachaba su ayuntamiento, y a continuación ocuparon el local. El 29 de mayo, los priístas se congregaron para recuperar sus oficinas, y algunos de ellos se liaron a golpes con partidarios del EZLN. Sin embargo, la situación no llegó a salirse de control.⁸⁷

El segundo incidente tuvo lugar el 13 de octubre de 1996. Ese día, los zapatistas de Larráinzar destrozaron las oficinas en las que despachaba el ayuntamiento priísta y obligaron a su presidente y a su síndico a firmar una carta de renuncia irrevocable a sus cargos, dirigida paradójicamente al Congreso del Estado de Chiapas, autoridad que el EZLN no reconocía. La cámara local de diputados, lógicamente, hizo caso omiso de esta misiva, y el ayuntamiento priísta se mantuvo en funciones.⁸⁸ Al día siguiente, el presidente municipal autónomo se encontró con un grupo de priístas armados en la carretera

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 191-193.

⁸⁸ Elio Henríquez, “Dos mil perredistas detienen al alcalde de Larráinzar y lo obligan a renunciar”, *La Jornada*, 14 de octubre de 1996 [consultado en internet: www.jornada.unam.mx]; J. López González, *Peregrinación de nuestras antepasados*, pp. 193-194, quien en ese momento era el presidente municipal del ayuntamiento autónomo, afirma que la reacción de los “perredistas” se debió a que, por la mañana, el edil priísta había arrestado a varios “perredistas”.

a Bochil; afortunadamente, éstos se limitaron a insultarlo y luego lo dejaron proseguir su camino.⁸⁹

El domingo 6 de julio de 1997 se celebraron en todo el territorio nacional elecciones de diputados federales, que marcaron un punto de inflexión en la historia política del país, dado que por primera vez desde su creación el PRI perdió la mayoría absoluta en la cámara de diputados. La Comandancia General del EZLN había anunciado con anticipación que sus bases de apoyo no acudirían a votar dado que no existían las condiciones de seguridad necesarias para ello. Pero sorpresivamente, el día domingo, grupos de insurgentes del EZLN impidieron en algunos casos la instalación de las casillas electorales en sus zonas de influencia y en otros las quemaron mientras se estaba realizando la votación. En Larráinzar, el operativo del EZLN se llevó a cabo de manera coordinada de tal forma que a las 10 de la mañana prácticamente todas las casillas fueron destruidas. Sólo se salvaron las de la sección 685, que corresponden a Santiago el Pinar y una de las dos (la básica) de la sección 690 en el extremo noroeste del municipio. En Latzbiltón, unos priístas que intentaron, inútilmente, evitar la quema de las casillas se enfrentaron físicamente a los zapatistas. Por la tarde, en venganza, un grupo de priístas atacó la presidencia municipal autónoma y la cooperativa de artesanías Mujeres por la Dignidad.⁹⁰

Otro momento de gran tensión se produjo en abril de 1999. El día 7 de ese mes, fuerzas de Seguridad Pública del estado de Chiapas ocuparon la presidencia municipal autónoma y desalojaron a los que se encontraban en ella.⁹¹ Larráinzar no era el primer municipio autónomo zapatista que el nuevo gobernador Roberto Albores desmantelaba. Pero en todas las

⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁹¹ Hermann Bellinghausen, "Priístas y policías desalojan al gobierno autónomo de San Andrés", *La Jornada*, 8 de abril 1999 [consultado en internet: www.jornada.unam.mx]

ocasiones anteriores, había argumentado que lo hacía para poner fin a los graves conflictos que se habían suscitado entre los municipios zapatistas y personas que no simpatizaban con el EZLN, lo que no era el caso en Larráinzar.⁹²

De cualquier forma, el operativo del gobierno estatal no prosperó: al día siguiente, cientos de simpatizantes zapatistas de Larráinzar y de otros municipios vecinos se congregaron en la plaza pública para recuperar el ayuntamiento. Afortunadamente, los policías recibieron la orden del gobernador —que en ese momento se encontraba en el municipio vecino de Chenalhó— de retirarse sin enfrentarse a los manifestantes. Las autoridades autónomas pudieron así volver a ocupar el palacio municipal y seguir despachando desde ahí.⁹³

Según Marcos Díaz Núñez, que en ese momento era el presidente municipal del PRI, él se enteró del plan de desalojo de la presidencia autónoma tan sólo un día antes, cuando fue citado por el Congreso Local y la Secretaría de Asuntos Indígenas. Él desaconsejó que se llevara a cabo el operativo; pero sin mayor éxito. Días después lo volvieron a citar para pedirle que asumiera toda la responsabilidad de lo sucedido, a cambio de lo cual el Congreso le apoyaría para que se mantuviera en el cargo. Como no aceptó el trato, las autoridades del estado presionaron a los dirigentes del PRI municipal para que le obligaran a renunciar a la presidencia, como lo hizo al poco tiempo.⁹⁴

En las elecciones federales de 2003, algunos grupos de zapatistas volvieron a quemar unas casillas en Larráinzar, pero en menor cantidad que en 1997: sólo ocho, de un total de 23, fueron destruidas por el fuego. Aunque los priístas volvieron a molestarse por esta acción, para esas fechas el clima político en el municipio se había distendido notablemente y las rela-

⁹² Sobre el desmantelamiento de otros municipios autónomos zapatistas, véase: M. L. Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas!*, pp. 536-545.

⁹³ Entrevista a Marcos Díaz Núñez, hijo del ex presidente municipal Lorenzo Díaz. San Cristóbal de las Casas, 7 de noviembre de 2000.

⁹⁴ *Ibid.*

ciones que las autoridades priístas y autónomas habían establecido entre ellas permitía procesar la situación de manera pacífica y ordenada. Así, por ejemplo, en Bayalemhó, los dos agentes municipales convocaron a los tres responsables de la quema de las casillas de su sección, los juzgaron frente a los habitantes de la comunidad y les impusieron una fuerte multa para resarcir los daños que habían ocasionado.

La recuperación del PRI

Aunque, como hemos visto, las elecciones de 1994 pusieron en evidencia que la fuerza de priístas y zapatistas en el municipio era muy pareja, con el tiempo los primeros fueron creciendo en detrimento de los seguidores del EZLN. De tal forma que en las elecciones locales del año 2001, el PRI alcanzó a obtener el 44% de votos sobre los inscritos en la lista nominal (y el 89% sobre los votos válidos), lo que hizo de Larráinzar el tercer municipio más priísta del todo el estado de Chiapas, sólo superado por dos nuevos municipios, creados en julio de 1999, Santiago El Pinar (que, como ya hemos mencionado, pertenecía anteriormente a Larráinzar) y Aldama.⁹⁵

En realidad, la deserción de las filas del EZLN empezó a manifestar desde muy pronto. Un primer motivo de descontento fue que la comandancia general prohibió a todos los simpatizantes zapatistas recibir ayudas del gobierno, que éste estaba acrecentando para recuperar legitimidad en Chiapas y atenuar el descontento social.

Aunque en Larráinzar se hizo una interpretación muy laxa de la orden —los apoyos gubernamentales previos a 1994, como

⁹⁵ Véase cuadro 1. Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004). En Santiago El Pinar, en las elecciones para ayuntamiento el PRI alcanzó el 53% de los votos sobre los inscritos en la lista nominal y en Aldama el 49%. En promedio, en el estado alcanzó tan sólo el 17% de los votos sobre inscritos en la lista nominal.

Procampo, podían seguir cobrándose; sólo los nuevos, como Progreso y Empleo Temporal, tenían que ser rechazados—, muchas personas regresaron al PRI con la esperanza de contar con un mayor ingreso monetario.

Pero en realidad, lo que causó un mayor desencanto entre los seguidores del EZLN fue el “colectivo completo”. En efecto, desde 1994, los dirigentes zapatistas incitaron a su gente, a nivel de cada paraje, a poner en común todas sus tierras, sus aves de corral y sus cerdos, y trabajar en forma colectiva. Los que tenían una pequeña miscelánea la donaron a la organización armada. Al final de la semana, se distribuía maíz, frijol y otros alimentos, y se repartía un poco de dinero a cada familia. La participación en el “colectivo completo” fue voluntaria, y los priístas no fueron molestados por mantenerse al margen de este experimento social. A pesar de lo que algunos creen, esta forma de organización del trabajo era totalmente ajena a la tradición de los indígenas de Los Altos. Fuera de alguna pequeña parcela comunal —o, más recientemente, escolar— que era cultivada con la colaboración de todos, las parcelas siempre han sido trabajadas sólo por los integrantes de una misma familia, aunque en los momentos de cosecha se pueda contar con la ayuda de parientes más lejanos o de amigos, a los que habrá que devolverles el favor más adelante. Por otra parte, hasta donde sabemos, esta colectivización de los predios y de los animales no se llevó a cabo de manera tan radical en otras regiones con fuerte presencia zapatista. Aunque en ellas, se promovieron cooperativas de tipos muy variados y algunas tierras se trabajaron en común para sostener a los milicianos del EZLN, nunca se llegó a los extremos que fueron habituales en Larráinzar. ¿Fue, entonces, una iniciativa de los mandos militares locales? ¿Jugó en ello algún papel la Iglesia, que suele tener una imagen muy idealizada de las sociedades indígenas del pasado?

El hecho es que el experimento resultó un fracaso estrepitoso y disgustó a muchos con el EZLN: algunos se empezaron a

quejar de que no todos se esforzaban parejo en las labores colectivas, a pesar de lo cual todos recibían la misma retribución al final de la semana, lo que era a todas luces injusto. Gran parte de la producción era enviada a los campamentos del EZLN para alimentar a los insurgentes, dedicados de tiempo completo a recibir instrucción militar. Por ello, el maíz y frijol entregado al final de la semana alcanzaba a duras penas para alimentar a la familia, y el dinero repartido era a todas luces insuficiente para hacer las compras más indispensables. Finalmente, como nadie se hacía responsable de reproducir a los animales, llegó un momento en que todos habían sido sacrificados, y no hubo posibilidad de comer carne ni siquiera una vez a la semana. La esperanza —común a muchos campesinos que conocían las prédicas zapatistas desde antes de 1994— de que, con la socialización de los medios productivos y con el reparto de la riqueza, todos iban a vivir como los ricos de las ciudades se vino abajo. Muchas personas rompieron, entonces, con el EZLN para poder recuperar sus tierras. De lo demás, animales y tiendas de abarrotes, ya no quedaba nada. Pero no había a quien echarle la culpa porque todos habían aceptado participar voluntariamente en el colectivo completo.

Los responsables zapatistas comprendieron que estaban destruyendo su base de apoyo y decidieron suavizar las reglas del colectivo, que dejó de ser completo. En un segundo momento, sólo algunas tierras siguieron trabajándose en común para abastecer a los insurgentes del municipio. Al final, todo regresó a ser de posesión familiar.

En los años posteriores a 1994, quienes rompían con el EZLN regresaban al PRI. Pero a partir de 1999, muchos optaron por declararse neutrales: ni con los unos ni con los otros. Esto planteó un serio problema para la vida social de Larráinzar porque estas personas no obedecían a ninguna autoridad y no participaban en ninguna asamblea.

EL DIFÍCIL CAMINO DE LA PLURALIDAD AL PLURALISMO (2000-2005)

El triunfo del candidato del PAN, Vicente Fox, en las elecciones presidenciales del año 2000 sembró el desconcierto en Larráinzar. Los priístas estaban convencidos de que su candidato a la presidencia de la república ganaría, como lo había hecho su partido desde que tenían memoria. Los zapatistas, aunque habían recibido una vez más las órdenes del EZLN de abstenerse en los comicios, esperaban que fuera Cuauhtémoc Cárdenas quien obtuviera el cargo. Un pequeño grupo —tal vez de ex zapatistas— votó en esa ocasión por el PRD, que obtuvo el 5% de los votos en vez del 0% que recibió en 1997. Pero casi nadie había contemplado la posibilidad de que un partido que no tenían estructura local alguna en el municipio —aunque obtuvo el 3% de los votos— ni guardaba relación con la división que se había instalado abiertamente desde 1995 pudiera alzarse con la victoria.⁹⁶

En varias comunidades en las que la escuela se había mantenido como un espacio neutral, se convocó entonces a una reunión de padres de familia que no habría de guardar ninguna relación con los asuntos escolares. En realidad, se trataba de sentar a las dos partes a intercambiar opiniones sobre las consecuencias que podría tener el triunfo del PAN, que de pronto igualaba a priístas y zapatistas en la derrota de sus aliados externos.

Los que sacaron una conclusión más radical del resultado electoral fueron los priístas. Se cuenta que el presidente municipal, junto con algunos miembros del ayuntamiento, viajó a la ciudad de México a entrevistarse con el presidente electo para

⁹⁶ Véase cuadro Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004). Aunque en 1999 Santiago El Pinar se separó de Larráinzar para formar un nuevo municipio, en las elecciones de 2000 —tanto en las federales como en las de gobernador— se contabilizaron juntos sus votos.

presentarle su renuncia. Fox sorprendido por el ofrecimiento, les explicó que no había ninguna relación entre los resultados de las elecciones presidenciales y la vida política municipal, y que tenían que permanecer en sus cargos hasta el final de su periodo. También se comprometió a apoyar a Larráinzar en todo lo que fuera necesario. Los ediles, ya tranquilizados, regresaron a su localidad.⁹⁷

En un primer momento, la derrota de Francisco Labastida no desanimó a los priístas de Larráinzar, y en las elecciones de gobernador, que tuvieron lugar dos meses después, lograron incrementar ligeramente el número absoluto de votos a favor de su partido (el 45.6% sobre la lista nominal, en vez del 42.5% alcanzado en las elecciones federales). Sin embargo, el porcentaje de votos sobre el total de los válidos disminuyó ligeramente (88.8% en vez de 91%) porque un sector de los habitantes que se habían abstenido en las elecciones federales anteriores salió a votar por Pablo Salazar Mendiguchía, candidato de una amplísima coalición opositora —que incluyó al PRD, al PAN, al PT y al Partido Verde Ecologista de México (PVEM)—, quien obtuvo el 11.2% de los votos válidos.⁹⁸

En todo el estado, la victoria de Pablo Salazar distanció al EZLN de sus aliados locales y lo debilitó de manera notable. En efecto, muchas organizaciones campesinas y ONG que habían apoyado las demandas del EZLN se sumaron a la campaña de Pablo Salazar, y éste, después de su triunfo, integró a algunos de sus dirigentes en su gobierno.

En Larráinzar, donde el PRD no tenía presencia institucional alguna ni existían organizaciones campesinas independientes, las consecuencias de la victoria de Pablo Salazar fueron otras: el 11.2% de votos que había recibido el gobernador elec-

⁹⁷ Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente municipal. Majoval, Larráinzar, 3 de octubre de 2000.

⁹⁸ Véase cuadro Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004).

to ponía en evidencia el crecimiento del grupo de los neutrales, que incomodaba a los dos bandos. Las dos presidencias municipales se reunieron entonces y coincidieron en que no se podía permitir que hubiese sanandreseros que escapasen al control de toda autoridad, que no participasen en ninguna asamblea y que no colaborasen en los trabajos de interés colectivo. Acordaron que, en cada comunidad, los neutrales tendrían que comparecer ante los dos agentes municipales reunidos para decidir a qué bando querían adscribirse. Así se hizo, y la mayoría de los neutrales optó por reconocer la autoridad del municipio autónomo, siempre y cuando esto no implicara seguir apoyando de manera alguna al EZLN: no querían participar en las reuniones y las movilizaciones que éste organizaba, menos aún contribuir al sustento de los insurgentes que vivían en los campamentos. De esta manera, el proceso por contener la diversidad de opciones políticas y limitarlas a las dos existentes —el PRI y el EZLN— condujo, paradójicamente a una complejización de la situación local: ahora había autónomos que eran zapatistas y autónomos que no eran zapatistas. En realidad, la pluralidad política había llegado para quedarse.

Al año siguiente, en 2001, se creó el comité municipal del PAN, que registró una planilla para competir en las elecciones municipales, hecho de lo más sorprendente, dado el escasísimo arraigo que tenía ese partido en las regiones indígenas. La iniciativa de la formación del partido en Larráizar no provino de las estructuras chiapanecas, sino, paradójicamente, de ex zapatistas que habían roto recientemente con el EZLN y buscaban la manera de participar en la vida política del municipio y terminar con la división generalizada de los sanandreseros, sin tener que renegar por completo de sus ideas políticas anteriores, regresando al PRI.⁹⁹ Su candidato intentó convencer a las

⁹⁹ Entrevista a un miembro del comité municipal del PAN. Larráizar, 20 de noviembre de 2000; y Entrevista a Jorge Díaz Díaz, candidato a síndico propietario del PAN. Bayalemhó, Larráizar, 3 y 4 de octubre 2001.

bases de apoyo del EZLN de votar por él; pero seguramente la comandancia general volvió a reiterar la prohibición de acudir a las casillas.

Aunque la planilla del PRI obtuvo una cómoda victoria con el 89% de los votos válidos, el PAN logró alcanzar el 11%, gracias al apoyo de un buen número de ex zapatistas.¹⁰⁰ Este resultado les daba derecho a ocupar varios puestos de regidores de representación proporcional; pero los priístas —haciendo caso omiso de lo que marcaba la ley— nunca les permitieron participar en las reuniones de cabildo. Los regidores panistas abrieron, entonces, una oficina a unas casas de la plaza. Después, obtuvieron una cita con el gobernador y le explicaron su situación. Alegando que eran del mismo partido que él —como Pablo Salazar había sido electo por tan amplia coalición, se había rodeado de perredistas y mantenía excelentes relaciones con Vicente Fox, sus simpatías partidistas no le quedaban claras a nadie en Chiapas—, le pidieron que les diera recursos para realizar proyectos de interés público en el municipio. Así, los panistas lograron manejar en la práctica una pequeña parte del presupuesto destinado a Larráinzar, aunque el Congreso del estado siempre lo negó.¹⁰¹ Como los priístas se rehusaban

¹⁰⁰ Véase cuadro Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004). Aunque el porcentaje de los votos del PRI sobre los inscritos en la lista nominal parece haber disminuido ligeramente entre la elección de gobernador del año 2000 y la municipal de 2001 (pasando de 46% a 44%), en realidad este descenso se debe a la separación de Santiago El Pinar del municipio de Larráinzar. Si se contabilizaran juntos sus votos, como se hizo en el 2000, el PRI obtendría 45% sobre lista nominal.

¹⁰¹ El Congreso llegó a mandar, incluso, una comunicación oficial, que se pegó en la plaza pública, en la que aseguraba que no se había aprobado ningún presupuesto a favor de los regidores de representación proporcional del PAN. No mentían, dado que los recursos provenían de partidas para proyectos de desarrollo social que manejaba el gobierno del estado. En una entrevista a la que asistieron Marco Estrada y Juan Pedro Viqueira, el 12 de noviembre de 2003, el gobernador, Pablo Salazar Mendiguchía, confirmó la existencia de esos apoyos.

a entregar cualquier tipo de ayuda a las bases de apoyo, a los simples simpatizantes del EZLN e, incluso, a los que reconocían tan sólo la autoridad de la presidencia municipal autónoma sin ser zapatistas, los panistas canalizaron ese dinero hacia ese sector de la población. Ni la dirigencia del PAN ni la comandancia general del EZLN parecen haberse enterado —y si lo hicieron prefirieron hacerse de la vista gorda— ante tan sorprendente alianza. En realidad, lo que nos muestra este caso es la escasa pertinencia de identificar grupos municipales —que se mueven en historias locales muy particulares y con intereses muy específicos— con ideologías políticas nacionales, bajo las que se cobijan para intentar captar aliados poderosos más allá del municipio o tan sólo para obtener el registro electoral para sus candidatos.

Si las elecciones federales de 2003 para elegir diputados pasaron sin pena ni gloria —la participación electoral bajó estrepitosamente del 51% a tan sólo el 29%—, los comicios de 2004 para renovar ayuntamientos fueron una sorpresa. Cuatro partidos registraron planillas: PRI, PAN, PRD y PVEM.

A pesar de que en 1995, el candidato ganador en la asamblea municipal se había registrado por el PRD, el partido del sol azteca nunca había tenido militantes, menos aun estructura local en Larráinzar. Sólo había prestado graciosamente su registro a un candidato que contaba con el aval del EZLN. A raíz de ello, durante mucho tiempo los zapatistas fueron designados como “perredistas”; pero era obvio que no tenían nada que ver con el partido político nacional, ni siquiera con su representación estatal. La aparición —ahora sí real— del PRD en Larráinzar en 2004 parece haberse debido, por lo menos en parte, al apoyo que el nuevo gobierno dio a ese partido para que lograra extender sus redes más allá de las ciudades y de las regiones con fuerte presencia de la CIOAC, siempre aliada a los partidos de izquierda.

La planilla del PVEM estaba formada por disidentes del PRI, que habían tomado nota de la sorprendente victoria del Par-

tido Verde en Bochil en las anteriores elecciones municipales de 2001.

La nueva oferta política permitió que la participación electoral alcanzara el 54%, el porcentaje más alto desde que los seguidores del EZLN habían dejado de votar. Aunque el PRI retuvo la presidencia municipal con el 61% de los votos, la planilla del PVEM llegó en segundo lugar con el 30%, todo un récord en Larráinzar. Por primera vez una planilla opositora lograba arrancarle al PRI un sector importante de su electorado. Si en 2001 el PRI había logrado movilizar al 44% de los inscritos en la lista nominal, en 2004 sólo el 32% de los votantes potenciales había sufragado por él. Ya no era sólo el bando de los autónomos el que estaba fracturado; el otro también se había escindido. Hubo además unos pequeños grupos que sufragaron por el PAN (6% de los votos válidos) o por el PRD (3 por ciento).¹⁰²

Aunque una vez más los priístas no dejaron que los regidores de representación proporcional ocuparan sus lugares en el ayuntamiento, la diversidad política de los sanandreseros se había manifestado de manera contundente. Además la planilla del PVEM aportaba un elemento más de apertura: el candidato a síndico era evangélico, prueba de que la diversidad religiosa empezaba a ser plenamente aceptada.

Esta creciente pluralidad política ha suavizado enormemente la vieja oposición PRI-EZLN y le ha hecho perder algo de su relevancia, aunque todo el sistema de cargos político-religioso continúa escindido en dos.

Ahora bien, el pluralismo —es decir la aceptación de la pluralidad— no sólo requiere de la existencia de opciones políticas y religiosas distintas, sino también de que éstas puedan ser trascendidas en nombre de una unidad que abarca a todos —la nación, el género humano, por ejemplo—.

¹⁰² Véase cuadro Resultados electorales del municipio de Larráinzar (1991-2004).

Desde ese punto de vista, Larráinzar ha dado pasos importantes. El nuevo párroco, Chuy —a pesar de que a nadie le cabe duda de que sus simpatías personales están con el bando de los autónomos—, se ha esforzado por reconciliar a los catequistas, divididos desde la salida de Diego Andrés en 1991. Aunque no ha podido hacer que colaboren entre sí, ha obtenido que las clases de catecismo sean comunes para todos los niños, independientemente de la filiación política de sus padres.¹⁰³ Por lo menos, la nueva generación no crecerá con dos versiones distintas de lo que es la religión católica.

Por otra parte, la ordenación del primer sanandresero como sacerdote —el padre Marcelo— fue la ocasión de una gran fiesta en la que todos participaron. Aunque el padre Marcelo está claramente identificado con Diego Andrés —quien lo formó y lo animó a ingresar al seminario—, su ordenación fue un motivo de orgullo para todos los habitantes del municipio. Este sentimiento se ha reforzado con la ordenación de otros dos sanandreseros, cuando ningún indígena de los demás municipios de Los Altos ha logrado llegar tan alto en la jerarquía religiosa, en buena medida debido a la apuesta de don Samuel Ruiz de formar sólo catequistas y diáconos indígenas.

Un resultado relevante de la competencia política entre priístas y zapatistas es la creciente posibilidad de las mujeres de participar en la vida pública del municipio a título personal, y no sólo como esposas de las autoridades civiles y religiosas. En efecto en la asamblea municipal de 1995, en la que se tenía que elegir al presidente municipal, fue notable la presencia de un número mucho mayor de mujeres al acostumbrado, presencia alentada por los dirigentes del EZLN. De igual forma, fueron los zapatistas los que invitaron primero a sus mujeres a la asamblea de bienes comunales en 1996, en la

¹⁰³ Entrevista a Vicente Díaz Pérez, ex presidente municipal. Larráinzar, 24 de septiembre de 2000; y Entrevista al padre Chuy. Larráinzar, 22 de octubre de 2001.

que finalmente todos los presentes acordaron que las sanandreseras tenían también el derecho a participar y a votar en todo lo relativo a la gestión de los bienes comunales. En los últimos años, el municipio autónomo ha elegido mujeres (por lo general a tres) como regidoras. Por otra parte, las nuevas posibilidades de educación escolar y el surgimiento de organizaciones productivas de artesanas han permitido que algunas mujeres empiecen a sobresalir y a ocupar puestos de liderazgo político y social. Así, en el año 2000, la candidata a diputada del Partido Democracia Social en el 05 distrito electoral federal fue una joven sanandresera, Pascuala Ruiz Hernández, que ha trabajado en repetidas ocasiones con el Fondo Nacional de Apoyo a las Empresas de Solidaridad (Fonaes) de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y asesorado a una cooperativa que agrupa a artesanas de varios municipios de Los Altos.¹⁰⁴ Otra sanandresera, María Candelaria Hernández Díaz, se ha recibido de la carrera de ingeniería, ha llegado a ser presidenta del Consejo Electoral Distrital de Chamula y actualmente se desempeña como delegada regional de Sedesol en la zona 2 de Los Altos. Sin embargo, a pesar de estos indudables progresos en la condición de las mujeres, éstas siguen sin poder asistir a las pequeñas asambleas que se realizan en los parajes, salvo que sean viudas y estén a cargo de algún hogar, y aun en esos casos no tienen derecho a votar.

Otra señal del deseo de reconstituir una base común para todos los sanandreseros es un procedimiento sorprendente que se llevó a cabo en Bayalemhó: los mayores empezaron a quejarse de un cierto relajamiento de las costumbres entre los jóvenes, quienes se aprovechaban de la existencia de una doble autoridad para no obedecer a ninguna de ellas. Además, cerca de la comunidad, se producían frecuentemente asaltos a los vehículos que transitaban por la carretera. Aunque se

¹⁰⁴ Entrevista a Pascuala Ruiz Hernández, ex candidata a diputada por el Partido Democracia Social. Patentic, Larráinzar, 11 de julio de 2000.

sabía que los ladrones pertenecían al municipio de El Bosque, se temía que jóvenes de la comunidad pudieran seguir tan mal ejemplo. Se sospechaba, también, que algunas personas estaban involucradas en la venta de mariguana. Por estas y otras razones, los mayores lograron convencer a los dos agentes municipales de convocar a una asamblea conjunta a la que todos los hombres tendrían que asistir.

En esa asamblea, se propuso definir un conjunto de reglas que fuera de aplicación general para todos los habitantes de la comunidad, independientemente de la autoridad que reconocían. Así durante toda la tarde y parte de la noche, los asistentes fueron enlistando todo aquello que no debía hacerse. Finalmente, la larga lista de prohibiciones fue votada a mano alzada y aprobada por una amplia mayoría, a la desesperación de los jóvenes que veían que ellos serían los más perjudicados. Sin embargo, dado que la mayoría es la que manda, los jóvenes no tuvieron más remedio que pasar a firmar el documento como todos los demás. En los días siguientes, se sacaron copias del acta y se distribuyeron a las autoridades de la cabecera y de los parajes vecinos para que todos supieran qué se podía hacer y qué estaba prohibido cuando fueran de visita a la comunidad.

Independientemente de lo estrictas que puedan ser algunas de las prohibiciones adoptadas, hay algo que es digno de destacarse. Nadie parece haber considerado que los “usos y costumbres” fueran un marco normativo suficiente para resolver todos los problemas de la comunidad, seguramente porque cada vecino puede alegar una interpretación propia de ellos, sin que haya una autoridad reconocida por todos que zanje en última instancia la discusión. A pesar de que el contenido de las prohibiciones era una puesta al día de reglas tradicionales, era obvia para los mayores la necesidad de hacer explícitos esos principios para que todos tuviesen que acatarlos, independientemente de su filiación política. En un acto, que cualquier politólogo calificaría de fundador de la modernidad, esta comunidad de sanandreseros renovó su contrato social

que regulaba la convivencia de todos en los límites de su jurisdicción.

REFLEXIONES FINALES

Tras narrar la historia reciente de Larráinzar, conviene detenernos a reflexionar cómo fue que los graves conflictos que dividieron a sus habitantes nunca llegaron a degenerar en enfrentamientos violentos, a diferencia de lo que sucedió en otras partes de Chiapas, como la región chol y los municipios de Chilón, Chenalhó y El Bosque. Cabe precisar que aunque los enfrentamientos posteriores al cese al fuego del 12 de enero de 1994 llegaron a segar la vida de al menos 200 personas en la llamada zona de conflicto, Larráinzar no constituye un caso único en Chiapas, aunque tal vez sí uno de los más exitosos.

En efecto, muchas comunidades indígenas, a pesar de dividirse entre simpatizantes y opositores al EZLN, lograron ponerle diques a la violencia y canalizar los conflictos sin llegar a recurrir a las armas. En algunas de éstas, un bando expulsó al otro —por ejemplo, en la zona controlada por el EZLN, miles de indígenas que no pertenecían a esa organización armada tuvieron que dejar sus casas y sus tierras para refugiarse en las cabeceras municipales como resultado de las presiones y amenazas de los insurgentes zapatistas—. En otras, la escisión fue negociada: el grupo minoritario creó una nueva localidad contigua a la original, y las tierras ejidales se dividieron entre ambos bandos. Finalmente, en muchas comunidades, cada facción se dotó de autoridades propias, aunque a menudo mantuvieron algunas instancias comunes —por ejemplo, el comisariado ejidal—, es decir que recurrieron a una solución similar a la adoptada en Larráinzar, aunque no siempre lograron evitar choques esporádicos y enfrentamientos violentos puntuales.

Las condiciones

Para poder comprender de manera más profunda las razones de la ausencia de violencia política en Larráinzar, conviene recordar algunas de las condiciones políticas y sociales en las que este municipio se encontró inmerso a partir de la rebelión zapatista. Algunas de estas condiciones fueron propicias al mantenimiento de la paz social y otras, desfavorables; algunas fueron comunes a todos o a varios municipios de la región indígena de Chiapas, y otras, peculiares a Larráinzar.

Una primera condición, que a veces se pasa por alto por obvia y sabida —pero no por ello es menos importante—, es el hecho de que el enfrentamiento armado entre las tropas insurgentes del EZLN y el ejército federal mexicano sólo duró doce días. En efecto, de manera excepcional en la historia mundial de las rebeliones armadas del siglo xx, el gobierno mexicano, tras retomar el control de los municipios ocupados por el EZLN y avanzar sin encontrar demasiada resistencia en la Selva Lacandona, decretó un cese al fuego unilateral. A su vez, la guerrilla indígena, que se había preparado durante 10 años para la lucha armada, lo aceptó inmediatamente. A partir de ese momento, se establecieron contactos entre las dos partes y se iniciaron conversaciones en busca de un acuerdo pacífico. Ciertamente estas negociaciones tuvieron muchos avatares e incluso llegaron a romperse en dos ocasiones.¹⁰⁵ En otras dos ocasiones, el EZLN se retiró del diálogo, al que no ha regresado de manera formal hasta el día de hoy.¹⁰⁶ Sin embargo, ni

¹⁰⁵ El 20 de diciembre de 1994, el EZLN dio por terminado el cese al fuego, alegando que se había cometido un fraude electoral en las elecciones de gobernador en Chiapas. Luego, el 9 de febrero de 1995, el gobierno lanzó las órdenes de aprehensión contra los dirigentes del EZLN y ocupó las Cañadas de la Selva Lacandona.

¹⁰⁶ El EZLN se retiró del diálogo de San Andrés una primera vez en abril de 1996, cuando los jueces condenaron como terroristas a Eloorriaga y Entzin, acusados de ser miembros del EZLN. Volvió a hacerlo, el 3 de septiembre

siquiera en los momentos en que las negociaciones estuvieron interrumpidas, alguna de las partes mencionó que se hubiera dado un enfrentamiento armado entre tropas del ejército mexicano e insurgentes del EZLN.¹⁰⁷ Es decir que, desde el 12 de enero 1994, tanto el gobierno federal como el EZLN han insistido en que su objetivo es alcanzar la paz en Chiapas, aunque acusen vehementemente a la otra parte de sabotear ese intento. Esta condición general ha sido, sin lugar a dudas, un factor esencial para evitar la violencia en Larráinzar, dado que es de suponerse que, si los combates se hubieran reanudado, los sanandreseros difícilmente hubieran podido mantenerse al margen de ellos.

Una condición negativa, en cambio, ha sido el hecho de que, a pesar de las negociaciones, en un buen número de comunidades indígenas se han producido graves conflictos entre bases de apoyo o simpatizantes zapatistas y opositores al EZLN —por lo general, pero no exclusivamente, priístas—, que —como hemos mencionado anteriormente— han dejado más de 200 muertos. Todo indica que funcionarios del gobierno estatal —probablemente protegidos por sus superiores— incitaron a los indígenas contrarios al EZLN a armarse para resistir a los zapatistas que, en algunas localidades, intentaban imponer sus decisiones y su autoridad por medio de amenazas y de

de 1996, cuando el subcomandante Marcos acusó al gobierno de no cumplir los acuerdos, de achicar los diálogos y de condenar a otros presuntos zapatistas que habían sido apresados en Yanga, Veracruz. Desde esa última fecha, las negociaciones no han vuelto a reanudarse de manera oficial. Desde el punto de vista legal, las negociaciones sólo están interrumpidas porque la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) —en donde están representados todos los partidos políticos presentes en las cámaras de diputados y senadores, y que toma sus decisiones por unanimidad— es la única instancia que puede declararlas rotas, lo que no ha hecho.

¹⁰⁷ Hay muchos indicios de que sí se produjo un enfrentamiento importante entre el ejército mexicano y tropas del EZLN en la Selva Lacandona en febrero de 1995, que dejó varios muertos; pero de manera muy significativa, las dos partes callaron este choque armado.

la violencia. Los abusos del EZLN y la irresponsable política de estos funcionarios avivaron las diferencias internas y levantaron los diques sociales que contenían la violencia en varios municipios. Sin embargo, hemos visto que en Larráinzar se encontró la manera de escapar a las presiones externas que incitaban a recurrir a las armas para zanjar las diferencias políticas.

Larráinzar tuvo también a su favor, el hecho de que su cabecera fuera designada como la sede de las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN desde abril de 1995. Las dos partes sabían que cualquier violencia en este municipio tendría graves repercusiones y una resonancia mediática muy amplia. A pesar de ello, hemos visto que no faltó un funcionario del gobierno del estado que incitara —sin éxito— a los priístas de Larráinzar a armarse. Esta condición desapareció en 1998, cuando se hizo evidente que las negociaciones no se reanudarían a mediano plazo.

Un rasgo que parece distinguir a Larráinzar de otros municipios con presencia del EZLN es que la oposición entre priístas y zapatistas no se construyó a partir de una división previa, como sucedió, por ejemplo, en El Limar, municipio de Tila, —según se desprende de la investigación de Alejandro Agudo, incluida en este libro— en donde dicha oposición prolongó y actualizó una añeja rivalidad entre ejidatarios y vecindados. En Larráinzar, la división que se produjo en 1991 entre universalistas y liberaciones era ya, en los hechos, una lucha entre priístas y zapatistas. Además, esta oposición no parece recubrir ninguna división sociológica reconocible. Hemos visto que la historia específica de Larráinzar —sobre todo, los acontecimientos de los años de 1970— habían puesto fin, a veces de manera violenta, a muchas de las divisiones sociales habituales en Los Altos. Así, para la década de 1990 en el municipio sólo quedaban unos pocos mestizos, que además no detentaban ningún poder; los evangélicos eran poco numerosos y habían llegado un acuerdo con los católicos para

seguir financiando las fiestas; sólo había un partido político y una organización campesina; no hay ninguna rivalidad significativa entre comunidades y cabecera; y tal vez lo más importante: casi todos los adultos de cierta edad eran comuneros o ejidatarios.

Sin embargo, sí existían en el municipio diferencias sociales y económicas importantes, que se habían profundizando en las últimas décadas. Así un pequeño grupo de ex presidentes municipales, catequistas y comerciantes tienen un poder, un prestigio y un nivel de vida notablemente superiores a los de los simples campesinos; aunque ciertamente no poseen las enormes fortunas que detentan los hombres fuertes de Chamula, ni se dedican al préstamo usurario, como ellos. A pesar de la existencia de estas diferencias sociales y económicas, la oposición entre priístas y zapatistas no creció siguiendo sus líneas de fractura. En efecto, en los dos bandos, hay campesinos y maestros, pobres y menos pobres, personas con educación y personas que nunca han ido a la escuela, monolingües y bilingües, sin que salten a la vista diferencias significativas en su conformación social. De hecho, la frontera entre priístas y zapatistas atraviesa a menudo al interior de las familias, separando a los padres de sus hijos y a los hermanos entre sí. Finalmente, la división política tampoco tuvo una expresión territorial: prácticamente todas las comunidades están escindidas y cuentan con dos agentes municipales.

Pero, tal vez, esta circunstancia sea más común de lo que parece. En la Selva Lacandona, no parece haber razones estructurales que expliquen por qué ciertas comunidades participaron en el levantamiento armado y otras no; por qué ciertas familias han permanecido fieles al EZLN y otras han roto con él. Cuando a unas y otras, se les interroga sobre sus motivos, sus respuestas remiten a experiencias personales, de las que no se deducen reglas generales. Lo mismo parece suceder en El Bosque, municipio que guarda muchas semejanzas con Larráinzar.

Ciertamente, en Chenalhó las viejas rivalidades entre la cabecera y Polhó parecen haber hecho más explosiva la presencia de insurgentes zapatistas en esta última localidad. Sin embargo, la polarización territorial que se dio entre comunidades priístas, cardenistas, zapatistas y de las Abejas no fue una condición previa a la violencia en Chenalhó, sino un resultado de ésta. En efecto, los primeros enfrentamientos sangrientos provocaron la expulsión de las minorías políticas en muchas comunidades. Lógicamente, los desplazados buscaron refugio en localidades que fueran de la misma facción política que ellos, dando lugar a una lucha entre comunidades expurgadas de sus minorías opositoras. Por otro lado, en Chenalhó, a pesar de que existían muchas divisiones sociales previas —mestizos e indígenas, católicos y evangélicos, partidos políticos diversos—, los bandos que se fueron consolidando después de 1994 no se estructuraron con base en ellas, a pesar de lo que a veces se ha afirmado. Basta recordar que en Los Chorros, comunidad a la que pertenecían varios de los autores de la masacre de Acteal, casi nadie votó por Ernesto Zedillo, el candidato del PRI en las elecciones de 1994.¹⁰⁸ Polhó, por su parte, era considerado antes del levantamiento armado zapatista, un bastión del PRI. Además, se sabe de personas que cambiaron de bando durante los meses más violentos de 1997 y de hermanos que se encontraron en lados opuestos de las trincheras.

¹⁰⁸ En la sección en la que se ubica Los Chorros, la 389 de Chenalhó, hubo 3 votos para Fernández de Ceballos (0.4% de los votos válidos); 10 para Ernesto Zedillo (1.3%), 480 para Cárdenas (63.5%), 251 para Talamantes del PFCRN (33.2%), 4 para el candidato del PT, 8 (1.1%) para candidatos no registrados y 6 votos fueron anulados: Agradezco a Willibald Sonnleitner haberme proporcionado esta información.

Los actores

Como hemos visto, hubo algunas condiciones generales comunes a todos los municipios indígenas con presencia del EZLN, pero también hubo otras que distinguían, en mayor o menor grado, a Larráinzar. Sin embargo, sería sucumbir a un ingenuo determinismo mecanicista explicar la ausencia de violencia en este municipio por sus peculiaridades sociológicas. En efecto, no se puede hacer caso omiso de lo que hicieron los actores sociales locales, con las circunstancias en las que se hallaban inmersos.¹⁰⁹

La paz social no estuvo asegurada en todo momento en Larráinzar, sino que tuvo que ser defendida día a día ante múltiples y renovadas amenazas. No hay que olvidar que no faltaron acciones irresponsables que estuvieron a punto de desatar varios enfrentamientos, que podrían haber hundido al municipio en una espiral de violencia, que se hubiera alimentado de los agravios mutuos. Entre estas acciones hay que contar los dos intentos de los zapatistas en 1996 para destituir al presidente municipal priísta; la agresión —que afortunadamente sólo fue verbal— contra el presidente municipal autónomo por parte de un grupo armado en el camino a Bochil ese mismo año; la toma del palacio municipal que ocupaban los autónomos por fuerzas de seguridad del estado en abril de 1999; y la quema que hicieron insurgentes del EZLN de casillas durante las elecciones federales de 1997 y en 2003. Y, aunque

¹⁰⁹ De hecho, la distinción entre circunstancias y acciones no pasa de ser un recurso simple narrativo, dado que no hace referencia a fenómenos de naturaleza distinta. Las circunstancias no son más que las acciones humanas de personas que no son el objeto directo de nuestra indagación, ya sea porque se produjeron en tiempos pasados y que dejaron huella en instituciones y prácticas culturales que los contemporáneos mantienen vivas, ya sea porque son obra de actores externos al grupo estudiado —los funcionarios del gobierno, la comandancia general del EZLN, etcétera—, pero que mantienen relaciones —directas o indirectas— con éste.

las circunstancias actuales en la región hacen poco probable que el conflicto se agrave, nadie puede garantizar que en Larráinzar no se va a producir mañana una chispa que incendie los ánimos y desate la violencia. La paz social es un bien frágil que debe defenderse día a día. Detengámonos, pues, a recapitular cómo fue que los diversos actores políticos y sociales la han mantenido contra viento y marea.

Sin lugar a dudas, uno de los más importantes de estos actores políticos fue Diego Pérez Hernández, el presidente municipal en el periodo 1992-1995. Diego Pérez logró manejar con notable habilidad una situación extremadamente difícil. Sin duda, le fue de gran ayuda la legitimidad que le daba el haber sido electo por unanimidad en la asamblea municipal de 1991, a pesar de que el pueblo ya estaba claramente dividido entre universalistas y liberacionistas. En dos momentos claves, el presidente municipal cedió ante la presión de los zapatistas —el 1° de enero de 1994 cuando le exigieron poner los camiones del ayuntamiento a su disposición y el 26 de diciembre de 1995 cuando entregó el palacio municipal y los bastones de mando a los autónomos—; pero siempre se cuidó de que el gobierno estatal se lo pudiera reprochar. Todavía más meritoria fue la manera en que engañó a funcionarios de Tuxtla Gutiérrez, haciéndoles creer que estaba formado un grupo paramilitar de acuerdo a sus instrucciones. Así, su doble faceta, de candidato del PRI y de persona cercana a los liberacionistas, le sirvió para negociar en situaciones difíciles.

Al término de su mandato, regresó a vivir en su comunidad y retomó su trabajo de maestro en una escuela bilingüe identificada más bien con los autónomos. Su comunidad tiene una gran peculiaridad: es prácticamente la única de todo Larráinzar que no se ha dividido.¹¹⁰ El agente municipal reconoce exclusivamente la autoridad de la presidencia municipal priísta,

¹¹⁰ Entrevista a Manuel Pérez. Buenavista. Larráinzar, 7 de octubre de 2000.

aunque se dice que a veces se aparece en las reuniones de los autónomos. Los pobladores de la comunidad siempre aceptaron todas las ayudas que proporciona el gobierno, como priístas que decían ser. Pero, en las elecciones presidenciales del año 2000, sólo el 49% de los que acudieron a las urnas votaron por Francisco Labastida.¹¹¹ Habrá quien critique esta capacidad de cambiar de color según las circunstancias del momento y según el interlocutor que se tenga en frente; pero no está de más recordar que este “camaleonismo” político siempre buscó lo mejor para el municipio y no estuvo al servicio de intereses personales.

Sin tener, tal vez, la habilidad de Diego Pérez Hernández, los siguientes presidentes municipales del PRI también evitaron sucumbir a las presiones de ciertos sectores del gobierno estatal y nunca alentaron la violencia. Aunque hacia 1999 y 2000, parece haberse constituido un pequeño grupo armado de jóvenes priístas que vigilaban las reuniones zapatistas, alguien los contuvo y logró que nunca pasaran a la acción.¹¹²

¹¹¹ Labastida obtuvo 69 votos (equivalente a 53% de los votos válidos); Cárdenas, 53 (40%); y Fox, 3. Hubo 2 votos para cada uno de los candidatos de los demás partidos: Partido del Centro Democrático (PCD), Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) y Democracia Social (DS). Nueve votos fueron anulados. Anteriormente, los ciudadanos de Buenavista tenían que desplazarse a Potobtic para depositar su voto; pero en el año 2000, se instaló una casilla extraordinaria en su paraje (la 683 X1), lo que permite saber con precisión cómo votaron los electores de dicha comunidad.

¹¹² Entrevista a Manuel Díaz Gómez. Talonhuitz, Larráinzar, 25 de octubre de 2000; y Entrevista a Diego Pérez Hernández, ex presidente municipal. Majoval, Larráinzar, 3 de octubre de 2000.

En julio de 2000, los “perredistas” de Potobtic denunciaron ante la opinión pública la existencia de jóvenes paramilitares que los hostigaban: AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 1, ff. 11-12. Denuncia. Colonia Potobtic, municipio de San Andrés Sacamchen de los Pobres, 18 de julio de 2000.

El párroco de Larráinzar se hizo eco de esta denuncia ante el nuevo obispo, Felipe Arizmendi: *Ibid.*, ff. 9-10. Reporte de los últimos sucesos en la comunidad de Potobtic. Parroquia de San Andrés Apóstol [Larráinzar], 26 de julio de 2000; y la Procuraduría General de la República inició una

De esta lista de actores que supieron refrenar la violencia, no se puede excluir, claro está, a los mandos militares del EZLN en Larráinzar, en especial al principal de ellos: el comandante David. A diferencia de lo que sucedió en Chenalhó y en varios lugares de la Selva Lacandona, los zapatistas, salvo en ocasiones puntuales en que obedecieron órdenes de la comandancia general, no buscaron imponer sus decisiones a los que no eran sus seguidores. El ingreso al colectivo completo fue voluntario, y las propiedades de los priístas fueron respetadas. Los que quisieron abandonar tan desastroso experimento no sufrieron represalias. Finalmente, las autoridades autónomas nunca pretendieron juzgar a los que no reconocían su legitimidad, incluso cuando la persona agraviada pertenecía al EZLN. En esos casos, buscaron, por lo general, coordinarse con la presidencia municipal priísta.

Pero no hay que olvidar que los dirigentes políticos nada pueden hacer si no cuentan con el apoyo y el consentimiento de sus seguidores. Hubiera bastado con que un pequeño grupo optara por la violencia para que la situación se hubiese salido de control. El mantenimiento de la paz pública en Larráinzar fue, por lo tanto, también una obra colectiva en la que participaron de una manera u otra todos los sanandreseros. A unos más y a otros menos, pero a todos les corresponde una parte del mérito de haber evitado que los conflictos —inevitables en toda sociedad humana— degeneraran en violencia, como desgraciadamente sucedió en algunos municipios vecinos.

investigación al respecto: *Ibid.*, f. 13. [Oficio de Armando del Río Leal, titular de la Unidad Especializada para la Atención de los Delitos cometidos por Probables Grupos Civiles Armados, a Abraham Campos López, Comandante de la VII región militar]. San Cristóbal de Las Casas, 27 de julio de 2000. Pero los denunciante se negaron a ratificar su denuncia ante la pcr: *Ibid.*, f. 25 [Carta de vecinos de Potobtic a Faviola Villatoro Solorzano, Ministerio Público Federal]. Potobtic, Larráinzar, 13 de agosto de 2000.

Los recursos culturales

Ahora bien, para poner en práctica la voluntad de convivir en las mismas comunidades a pesar de sus profundas diferencias políticas, los sanandreseros tenían necesariamente que construir instituciones y prácticas sociales que limitaran los conflictos y que se presentaran como legítimas y viables a ojos de todos; es decir que hiciesen sentido al inscribirse en la compleja cultura —construida a partir de aportes de orígenes muy diversos— de los sanandreseros.

Hemos visto que uno de los principales mecanismos a los que acudieron fue el desdoblamiento del sistema de cargos, que —aunque a primera vista se podría pensar que generaría una situación explosiva— resultó eficaz al limitar las luchas por el poder entre los dos grupos.

De hecho, esta solución no es un invento original de Larraínzar, aunque en pocas partes parece haber sido utilizado de manera tan sistemática. Por ejemplo, en Zinacantán, desde antes de 1994, existen parajes que tienen varios agentes municipales —priístas, panistas y perredistas—. Para plantear sus problemas, cada persona acude al que considera más afín a sus valores.

Este principio de la doble autoridad parece, incluso, trascender los límites de las regiones indígenas de Chiapas,¹¹³ como lo prueba esta sorprendente carta que envió un ejido mestizo del municipio de La Concordia al periódico *El Tiempo*, poco después de las elecciones de 1994:

¹¹³ Incluso en algunas colonias de Tuxtla Gutiérrez, en donde ciertamente muchos de sus pobladores son campesinos e indígenas que migraron hace poco a la ciudad, existen dos juntas vecinales. Es el caso de la colonia Shanká en donde hay dos organizaciones vecinales rivales, a pesar de que las dos pertenecen al PRI. En Cruz con Casitas, hay dos comités: uno perteneciente al PRI y otro al PAN, lo que da lugar a frecuentes confrontaciones: H. Escobar Rosas, “La urbanización periférica de Tuxtla Gutiérrez”, p. 90.

C. Ing. Cuauhtémoc Cárdenas

Candidato electo para Presidente de la República por el Partido Revolucionario Democrático.

México D.F.

Los que suscribimos Ejidatarios de Benito Juárez, Municipio de la Concordia, aseguramos que el Partido de la Revolución Democrática salió con un 100 por ciento arriba de todos los partidos. Por lo tanto reconocemos a Usted como Presidente de la República y al Señor Amado Avendaño, como gobernador del Estado de Chiapas, lo mismo para Senadores y Diputados el cual anexamos copias de las Actas para comprobar nuestra afirmación.

Hacemos la sugerencia para evitar seis años de Gobierno excluyente, ya que así lo está permitiendo el Gobierno de Carlos Salinas de Gortari de promover el divisionismo con las Sociedades Triple SSS [Sociedad de Solidaridad Social], incluso la Colonia Nueva Libertad Municipio la Concordia, cuenta con 2 Comisariados Ejidales. Nosotros los Ejidatarios también decimos que si nuestro Chiapas, nuestra República puedan haber estas cosas que mencionamos.

También pueden haber 2 Presidentes, 2 Gobernadores, 2 Congresos de la Unión, 2 Congresos del Estado. Porque no se vale que un Partido Oficial siga como único dirigente de una Nación que se encuentra en estos momentos dividida en dos.

Y así el Ingreso, los Egresos, el bienestar de los Pueblos será positivo, equitativo y lleno de esperanza.

Pero en realidad, la gran sabiduría de los sanandreseros no fue tanto desdoblarse el sistema de cargos, sino tener una clara conciencia de los límites que este desdoblamiento tenía que guardar. En ese sentido, la decisión tomada en 1996 en la asamblea de bienes comunales para obligar a las dos planillas a aceptar el resultado de la votación, fuese cual fuese, resultó crucial para evitar la violencia.

Como algunos antropólogos lo han señalado, la única manera para que un sistema dualista resulte viable es que se inscriba en

uno tripartita. En este caso, junto al sistema de cargos priísta y al autónomo, existe un tercero —el comisariado de bienes comunales— que los engloba a los dos.¹¹⁴ Para que un desdoblamiento de los cargos pueda mantenerse sin degenerar en una guerra civil es indispensable que las oposiciones que genera sean contrarrestadas por el reconocimiento de que, en otros niveles de la vida social, se dan pertenencias comunes —parciales o universales— que conviene salvaguardar.¹¹⁵ Todo indica que los sanandreseros nunca dejaron de ser conscientes de ello, como lo muestran las palabras de un dirigente del EZLN al que se le preguntó cómo lo grababan convivir en las mismas comunidades priístas y zapatistas:

Nosotros los de la Organización [el EZLN] hemos sabido controlar nuestra gente, pero también los del PRI han sabido controlar su gente. Es que lo que hacemos es si algún problema llegue a suceder, entonces es que las autoridades de la comunidad se reúnen y llegan a un arreglo. Es así como hemos prevenido algún problema. Más que nada, nos hemos entendido. A veces en las reuniones generales hablamos de problemas, pero ahí mismo explicamos qué se debe hacer. Entendemos que todos somos hermanos, amigos, vecinos y no hay necesidad de hacernos daño. Explicamos lo que hemos visto en otros municipios, y es muy triste.¹¹⁶

¹¹⁴ C. Levi-Strauss, “Les organisations dualistes existent-elles?”. Agradezco a Pedro Pitarch el haberme llamado la atención sobre este punto.

¹¹⁵ Es decir que no es la homogeneidad social la que permite garantizar la cohesión de un grupo, sino el hecho de que las inevitables diferencias que se producen en todo grupo humano no se sumen unas a las otras en dos bloques opuestos al someterse a un principio único, sino que se produzcan desfases entre todas ellas, de tal forma que quienes se oponen en un nivel de la organización social —priístas *vs.* zapatistas— resulten aliados en otro nivel de la misma que sea reconocido como igualmente importante —habitantes de una misma comunidad, miembros de una misma familia, etcétera—. El texto clásico al respecto es el de M. Mauss, “La cohesión social en las sociedades polisegmentarias”.

¹¹⁶ Entrevista a un dirigente del EZLN. Bayalemhó, Larráinzar, 26 de agosto de 2000.

ANEXO: RESULTADOS ELECTORALES DEL MUNICIPIO DE LARRÁINZAR (1991-2004)

1.- Votos

ELECCIÓN	LISTA NO-MINERAL	PRI	PVEM	PAN	PRD	PT	CON-VER-GEN-CIA	PAS	PSN	PCD	PPS	PFCRN/ PC	PARM	PDM	PDCH	PAC	DS / MP/ ASD	PLM	FC	PA- TRA- NAL	NO RE- GIS- VÁLI- DOS	VOTOS VÁLI- DOS	NU- LOS	TOTAL
1991-DIPUTADOS																								
FEDERALES	6,862	6,113		8	12	17					1	2									0	6,153	114	6,267
1994-PRESIDENTE	7,560	2,831	34	59	2,511	19					9	8	10	2							2	5,485	420	5,905
1994-DIPUTADOS																								
FEDERALES	7,560	2,784	32	61	2,505	22					5	2	21	4							2	5,438	379	5,817
1994-GOBER- NADOR	7,560	2,764	42	53	2,498	16					9	1	11	3								5,397	484	5,881
1995-MUNICIPIOS	7,518	2,891			31																0	2,926	190	3,116
1997-DIPUTADOS																								
FEDERALES	8,333	1,101	0	0	0	1					0	0	0	0							0	1,102	17	1,119
1998-MUNICIPIOS	8,620	3,189																				3,189	145	3,334
2000-PRESIDENTE	9,375	3,982	111				210				22		18				35				0	4,378	177	4,555
2000-GOBER- NADOR	9,388	4,278					522										20				0	4,820	85	4,905
2001-MUNICIPIOS	8,861 ¹	3,932		496																		4,428	118	4,546
2001-DIPUTADOS																								
LOCALES	8,861	3,867	14	436	23	18										1					5	4,364	167	4,531
2003-DIPUTADOS																								
FEDERALES	9,635	2,049	278	78	15	35	5	179	8								2	7	5		0	2,661	101	2,762
2004-MUNICIPIOS	9,788	3,101	1,547	298	167																1	5,114	167	5,281
2004-DIPUTADOS																								
LOCALES	9,788	3,107	1,473				475														4	5,084	198	5,282

¹ La disminución del número de ciudadanos inscritos en la lista nominal se debe a que por primera vez el municipio de Santiago El Pinar —creado en 1999— se manejó, para fines electorales, como una entidad distinta del municipio de Larráinzar, lo que no había sucedido en las dos elecciones del año 2000.

3.- Porcentaje sobre lista nominal

ELECCIÓN	PRI	PVEM	PAN	PRD	PT	CONVER- GENCIA	PAS	PSN	PCD	PPS	PC	PARM	PDM	PDCH	PAC	DS / MP / ASD	PLM	FC	PA- NAL	NO REGIS- TRADOS
1991-DIPUTADOS FEDERALES	89		0	0	0					0	0									91
1994-PRESIDENTE	37	0	1	33	0					0	0	0	0							78
1994-DIPUTADOS FEDERALES	37	0	1	33	0					0	0	0	0							77
1994-COBER- NADOR	37	1	1	33	0					0	0	0	0							78
1995-MUNICIPIOS	38			0										0						41
1997-DIPUTADOS FEDERALES ²	37																			39
2000-PRESIDENTE	42	1				2			0			0				0				49
2000-COBER- NADOR	46				6											0				52
2001-MUNICIPIOS	44		6																	51
2001-DIPUTADOS LOCALES	44	0	5	0	0										0					51
2003-DIPUTADOS FEDERALES	21	3	1	0	0	0	2	0								0	0	0		29
2004-MUNICIPIOS	32	16	3	2																54
2004-DIPUTADOS LOCALES	32	15		5		0														54

² No calculamos los porcentajes sobre lista nominal para esta elección en vista de que los zapatistas destruyeron o impidieron la instalación de 16 de las 19 casillas.

CONSIDERACIONES FINALES: ZAPATISMOS LOCALES

MARCO ESTRADA SAAVEDRA

No es sorprendente que identifiquemos al zapatismo con el mundo social de la Selva Lacandona y que, en consecuencia, los estudiosos del tema hayan concentrado aquí su atención. Después de todo, en esta área del sureste mexicano los rebeldes indígenas han poseído sus mayores bastiones políticos y militares desde mediados de la década de los ochenta hasta la fecha. Sin embargo, entre más sabemos de este peculiar movimiento político-militar, más evidente se ha hecho su complejidad. Las diferentes contribuciones de este tomo colectivo parten de una premisa común: el neozapatismo se declina en plural. En consecuencia se reconoce su diversidad regional. El origen de las diferentes formas de éste se encuentra en la singular conjugación local, regional, nacional y global de las estructuras y los procesos sociales, políticos y económicos, y las historias de los múltiples actores involucrados —directa o indirectamente— en la constitución del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

El interés principal de estos trabajos ha sido estudiar la conformación e historia del zapatismo en cada una de las comunidades, en diferentes regiones donde los rebeldes tienen presencia.¹ En efecto, cada uno de los autores se interroga por

¹ Existen otras regiones chiapanecas con presencia zapatista (por ejem-

qué un conjunto de indígenas de la Selva, Los Altos y el norte de Chiapas decidió o no rebelarse; en qué contexto y de acuerdo a qué modalidades optó por una vía u otra; así como qué tipo de relación entablaron con el zapatismo y por cuánto tiempo.

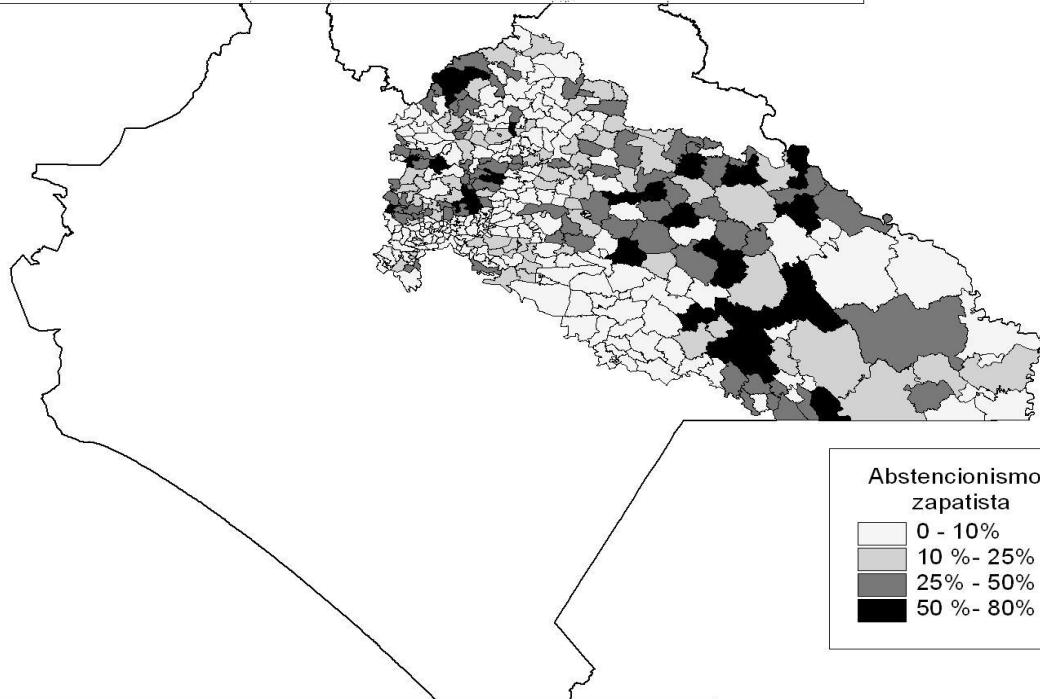
En sentido estricto, la información aquí presentada no es resultado de una investigación comparativa, por lo que no abriga pretensiones de generalización. En ausencia todavía de una monografía comprensiva que compare sincrónica y diacrónicamente los diversos zapatismos regionales, el espíritu de los estudios de este volumen ha sido el de ejemplificar distintas *formas locales* que ha tenido el zapatismo. Esta acotación es necesaria, pues lo que el lector habrá encontrado en estas páginas es cómo el zapatismo se constituyó plenamente como un proyecto político-militar dominante en determinadas comunidades (como La Garrucha y Santa Catarina), disputado y dividido en otras (como Buena Vista Pachán y San Andrés Larráinzar), con el que algunos poblados simpatizaron sólo temporal y pragmáticamente (como Nuevo Francisco León, Veracruz, Saltillo y El Coloquil) o que, después de la experiencia rebelde, fue abandonado casi en su totalidad (como en Santa Catarina, Buena Vista Pachán y la población del barrio El Coloquil de San José El Limar).

Considerando la diversidad del neozapatismo, se puede dibujar una cartografía en la que se adviertan archipiélagos zapatistas en medio de un océano de comunidades indígenas no zapatistas.² Producto ella misma del tiempo, esta geogra-

plo, Altamirano, Nicolás Ruiz o Chenalhó) que no pudimos considerar en esta obra, porque no encontramos a ningún experto que se hallara en la situación de colaborar en este proyecto. También echamos de menos el estudio de las poblaciones zapatistas en el que se fundaron los Aguascalientes (posteriormente denominados Caracoles) y las Juntas de Buen Gobierno.

² A manera de ilustración de esta imagen, véase el mapa de la página siguiente, en el que, a través del comportamiento electoral de los zapatistas entre 1995 y 1998, se puede observar indirectamente la presencia e influencia del EZLN.

Mapa 10: Abstencionismo zapatista en los municipios de mayoría indígena de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (1995-1998)



Basado en: Sonnleitner, Willibald,
Los indígenas y la democratización electoral: Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas, (1988-2000),
México, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, 2001

fía ha cambiado enormemente en los últimos veinticinco años con la (des)incorporación de individuos y poblaciones enteras al proyecto revolucionario ezetaelenista. Debido a esto, lo que el lector observará en estas microhistorias es cómo el zapatismo, de acuerdo a los títulos de algunas de las contribuciones de este texto, se asemeja a un “juego para armar”, que así como se construye también se “divide” o, en algunos casos, ni siquiera llega a conformarse plenamente sino que se queda en “los márgenes” de su núcleo duro o se expresa sólo como un “rumor” convenientemente propagado para obtener ventajas y mejorar posiciones locales de poder.

Toda historia es siempre particular, debido a que la configuración de personajes, relaciones sociales, acciones y peripecias, intereses, motivaciones, causas y efectos que la constituyen es única e irreplicable. No obstante, existen procesos similares que enmarcan, explican y dan profundidad a las singularidades históricas. Quizás lo más característico de estos procesos sociales e históricos en los casos que nos ocupan es que dan cuenta, en sus diferentes dimensiones, del aumento del volumen —tanto en cantidad como en variedad— de las relaciones de las comunidades con el mundo no indígena en todos los órdenes de la vida social para adaptarse a un nuevo entorno y resolver los problemas que este cambio ha impuesto. Así, la vida social que giraba principalmente alrededor de la producción de alimentos, la unidad doméstica, los ciclos ceremoniales y el trabajo fuera de la comunidad, se tornó más compleja al establecerse vinculaciones más estrechas y duraderas con el Estado, el mercado, las iglesias y las múltiples organizaciones sociales y políticas. De tal suerte, se abrieron nuevas oportunidades de reproducción y significación de la vida social e individual, pero también nuevos retos que se reflejaron en la progresiva pérdida de poder e influencia del mundo mestizo local y regional a favor de los nuevos actores indios. Debido a estos procesos y cambios estructurales, se hicieron más evidentes y pronunciadas la heterogeneidad estratificada y la plurali-

dad político-religiosa de estos grupos sociales. En fin, en lo que sigue, deseamos resaltar algunos aspectos y temas recurrentes en las colaboraciones de este libro con el fin de exponer las semejanzas y diferencias de los zapatismos locales.³

Las poblaciones investigadas se caracterizan por su relativa homogeneidad cultural. Además, exceptuando San José El Limar y San Andrés Larráinzar, en todas ellas se profesa, de forma mayoritaria, el catolicismo liberacionista promovido por la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Sus poblaciones son relativamente pequeñas y están flageladas por la pobreza, bajísimos niveles escolares y escaso acceso a servicios públicos básicos. La agricultura de autoconsumo es la principal actividad económica de sus habitantes, por lo que sus ingresos son bajos. La propiedad de la tierra es ejidal o comunal, según sea el caso.

Exceptuando en parte el caso de San Andrés Larráinzar, todas estas poblaciones guardan en común una historia agraria contemporánea similar: la lucha por la tierra. En diferentes momentos, que van desde los años treinta hasta los ochenta del siglo pasado, sus pobladores iniciaron el conocido periplo de obtención de la tierra prometida por las instancias institucionales del agrarismo posrevolucionario: solicitaron a la lejana e insensible burocracia agraria la afectación de los “excedentes” de las propiedades privadas vecinas; iniciaron trámites largos y costosos; recibieron promesas y respuestas tardías e insuficientes de los funcionarios públicos; se vieron

³ Aunque en todas las contribuciones existen referencias múltiples sobre las mujeres, la situación de éstas en el zapatismo es una tarea pendiente por investigar. Un trabajo sobre el tema deberá ubicar a las zapatistas en el contexto de los cambios más generales y amplios de las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en los últimos veinte años. Por ahora, se puede consultar con mucho provecho el artículo de M. Olivera “Subordination and Rebellion: Indigenous Peasant Women in Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising”, en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núms. 3 y 4, julio/octubre 2005, pp. 608-628.

sometidos a las presiones de la corrupción y el cohecho de los mismos; se enfrentaron, con mayor o menor violencia física y verbal, con los antiguos propietarios de la tierra, los “finqueros *caxlanes*”; recibieron primeras dotaciones con terrenos insuficientes, poco fértiles y mal deslindados; esperaron años hasta recibir la documentación oficial que los acreditara legalmente como ejidatarios; observaron crecer sus familias y sintieron la necesidad de más tierras para las generaciones jóvenes; en algunos casos las “ampliaciones” ejidales procedieron; en otros no, y sólo les quedó la vía de la migración a la selva; sufrieron, entonces, las penalidades y dificultades de la colonización de un entorno natural desconocido, agreste, peligroso y sin el apoyo de las agencias estatales; empezaron a estrechar lazos de cooperación con sus vecinos, quienes se encontraban en una situación similar; pero también entraron en competición y conflicto con estos últimos por el mismo recurso escaso. En resumen, su lucha por la tierra ha estado marcada de principio a fin por la incertidumbre frente a los resultados de los procesos agrarios gubernamentales. Sin embargo, lo que aprendieron durante todo este tiempo fueron las formas elementales de la solidaridad intracomunitaria para disminuir los riesgos de las empresas colectivas y gobernarse a sí mismos en sus pequeñas repúblicas ejidales sin la odiosa y siempre peligrosa intervención foránea de “los mestizos”, ya fuesen rancheros, comerciantes o representantes del gobierno.

Otro tema presente en estas microhistorias es el de la constitución moderna de la organización social, resultado de una mezcla de la continuación de los patrones culturales preexistentes en el mundo de las fincas y en los pueblos de indios, y los ensayos y errores en la búsqueda de adaptarse colectivamente al nuevo entorno jurídico, social, político, económico y cultural del ejido. Lo más importante fue la formación de mecanismos de solidaridad social que permitiesen a los pobladores tener un espacio organizado de cooperación, competencia y conflicto en el que se pudiese desenvolver su vida social. A la

larga, este espacio generó una alta autonomía comunitaria interna que, a su vez, ha servido de protección, *hasta cierto grado*, frente a las intervenciones de agentes externos (el caso de las Fuerzas de Liberación Nacional, la guerrilla precursora del EZLN, nos obliga a restringir el alcance de esta afirmación general). Por supuesto, estas pequeñas repúblicas ejidales pudieron ahorrarse muchos problemas excluyendo a actores foráneos de los mecanismos internos de representación de intereses colectivos y de toma de decisiones; pero ello no significó, como se observa por ejemplo en las historias de Nuevo Francisco León o Santa Catarina, la ausencia de conflictos, desconfianza y prácticas autoritarias y abusivas al interior de las localidades.

Un motivo común más en los diferentes trabajos es la observación de que estas poblaciones no son “comunidades de consenso” y que la aparente unidad social, religiosa y política se logra de manera *compulsiva* como una forma de enfrentar unidos y con mayor probabilidad de éxito los desafíos, internos y externos, que estaban experimentando y emprendiendo. La necesidad de coacciones y formación de consensos revela, más que homogeneidad, diferencias y jerarquías internas entre los pobladores, que, como lo ilustra el caso de El Limar y El Coloquil, son aprovechadas por los actores para generar diferentes fuentes de identidad, prestigio, influencia, poder y, por tanto, de exclusión.

Vale la pena resaltar la cuestión de la formación de nuevos tipos de liderazgos comunitarios civiles, políticos, religiosos y hasta militares, que, desplazando al de las “autoridades tradicionales” o “ancianos”, han sido más flexibles para responder a las nuevas circunstancias locales, regionales y nacionales. Estos líderes eran jóvenes bilingües, alfabetizados, con mayor grado de instrucción escolar que sus pares, políticamente activos y con amplias relaciones y alianzas con el mundo externo como organizaciones campesinas, iglesias cristianas, burocracias públicas u organizaciones no gubernamentales. Con estos nuevos recursos a su disposición, han sido capaces de conducir

el desafío al orden social de la “tradición” y contribuir a crear uno nuevo en sus poblaciones. Como el lector apreciará, por ejemplo en las historias de Veracruz, Saltillo o San Andrés Larráinzar, el mismo EZLN y sus líderes locales y regionales han sido más agentes del cambio social que de la conservación de los “usos y costumbres” indígenas.

Otro tópico presente es el de la politización de las poblaciones indígenas. Ésta tiene sus orígenes contemporáneos en la lucha contra la propiedad privada a favor de la dotación ejidal o comunal; sin embargo, fue sólo hasta mediados de los años setenta que las prácticas políticas de los indígenas tomaron en cuenta nuevos recursos ideológicos y organizativos (como el reconocimiento y la defensa de los derechos civiles, políticos y sociales, los discursos agraristas, izquierdistas, teológicos e indianistas o como los sindicatos agrícolas, partidos políticos, organizaciones campesinas) para alcanzar metas colectivas. En los casos que nos ocupan, este descubrimiento y creciente interés en la política se enlaza al trabajo de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, quienes, interpretando el Evangelio con fines de liberación espiritual, social y material, lograron convencer a los indígenas de la necesidad de renovar su vida comunitaria como una forma de construir el “Reino de Dios en la tierra”. Esto se tradujo en una resignificación de las injusticias sociales, políticas, culturales y económicas del orden de dominación imperante con el objetivo de subvertirlas a favor de “los pobres” y los “hijos de Dios”. Lo anterior se transformó en acción política *más efectiva* con la fundación de diferentes organizaciones campesinas independientes, el establecimiento de alianzas con partidos políticos de oposición y con activistas políticos de la izquierda social, principalmente maoístas y comunistas.

La ineficiencia, el desinterés, la corrupción, el engaño y los abusos constantes de las agentes gubernamentales, por un lado, y los magros y costosos resultados de la lucha política coordinada por las organizaciones campesinas, por el otro, facilitaron

a muchos campesinos el arribo de la convicción de que, como lo proponían los insurgentes del EZLN, no había otro camino más que el de las armas para solucionar sus añejos problemas y realizar sus anhelos más profundos de “liberación”. Como un amplio movimiento político-militar, el zapatismo fue posible, según lo muestran las contribuciones de esta obra, gracias a las condiciones existentes de organización social y política en las comunidades. Su constitución y espectacular crecimiento se explican por la apropiación y la refuncionalización de las formas de cooperación, autoridad y representación imperantes en los ejidos y en las organizaciones campesinas, así como de una amplia experiencia indígena de participación en conflictos agrarios y en luchas políticas.

La paciente y efectiva labor propagandística de los revolucionarios entre la población indígena permitió su penetración en las comunidades y las organizaciones campesinas locales y regionales. Aunque la infiltración insurgente en el mundo rural indígena no siempre procedía a través de la cooptación de los líderes civiles, religiosos y políticos de las comunidades —como lo demuestra el caso de La Garrucha— sí resultaba el método más común y exitoso de incorporación de la población a las filas de los rebeldes, como se aprecia en las historias locales de Buena Vista Pachán, San Andrés Larráinzar o Huitiupán. La estrategia general de los guerrilleros seguía el siguiente patrón: el contacto individual y discreto de algún miembro de la comunidad, quien, después de su ingreso al movimiento clandestino, ponía en juego sus redes familiares y comunitarias para sumar, poco a poco, a cada vez más miembros del poblado hasta que la presencia de los rebeldes era ya lo suficientemente importante en la localidad como para intentar un reclutamiento más abierto y masivo con la anuencia de las autoridades locales.

En términos generales, el ingreso a “la organización”, como denominan al EZLN sus propios hombres y mujeres, fue voluntario. En cambio, la permanencia en la misma no ha estado

siempre libre de coacción, como se observa, de manera dramática, en el capítulo dedicado a Santa Catarina. De hecho, poco a poco el aparato político-militar insurgente fue erigiendo mecanismos de integración, vigilancia y control en el conjunto del movimiento que cumplían varias funciones: 1) promover la identificación de las bases de apoyo con el EZLN y su proyecto revolucionario a través de la participación en los “colectivos” o cooperativas de producción agropecuaria, educación, salud y de dotación de servicios autogestionados; 2) supervisar las lealtades hacia los rebeldes para evitar fugas de información que pusieran en riesgo la seguridad y el éxito del movimiento revolucionario; y, 3) imponer a la larga la autoridad de la comandancia insurgente sobre las bases de apoyo para asegurar su predominio sobre ésta través de una estricta disciplina asegurada por medio de prohibiciones y sanciones, así como de incentivos y beneficios. Y como allí donde hay mecanismos de integración, existen también los de exclusión. En efecto, éstos se introdujeron para controlar a la población no incorporada al zapatismo local mediante su segregación de la vida social y su estigmatización, como se lee en las páginas dedicadas a Buena Vista Pachán, Santa Catarina y La Garrucha.

A pesar de la implementación de estos mecanismos, la organización y el proyecto zapatistas no siempre fueron aceptados tal y como deseaban y esperaban los mandos militares y políticos del EZLN, incluso allí donde el movimiento predominaba indiscutiblemente. El caso más evidente de resistencia al interior del zapatismo hacia los proyectos de la dirigencia guerrillera es, sin duda, el rechazo a la colectivización del trabajo agropecuario y a la distribución colectiva de sus productos. Como se observa en las historias de San Andrés Larráinzar, La Garrucha y Buena Vista Pachán, la colectivización resultó un tremendo fracaso que no solamente trajo consecuencias económicas negativas sino que también contribuyó al descontento de las bases zapatistas con sus líderes y, en muchos casos,

a la deserción del movimiento. Por esta razón, la dirigencia insurgente se vio forzada a abandonar el proyecto.

Desde el punto de vista de los indígenas, el atractivo principal para incorporarse al proyecto revolucionario ezetaele-nista fue la promesa de la posesión de nuevas tierras tras el triunfo insurgente. Bajo condiciones de explosión demográfica, insuficiencia de tierras, baja productividad agrícola y falta de alternativas laborales fuera del campo, la expansión de las parcelas comunitarias y domésticas resultaba un argumento contundente para “tomar las armas”. La oleada de ocupaciones de propiedades privadas desatadas por el levantamiento armado a lo largo de 1994 y de 1995, tanto por parte de los zapatistas como por otras organizaciones campesinas, se asemejó a un violento “reparto agrario desde abajo”. Las “tierras recuperadas”, como las denominan los zapatistas, eran, en su gran mayoría, pequeñas propiedades privadas. Como lo ilustran los casos de La Garrucha, Buena Vista Pachán, Saltillo, Veracruz y El Coloquil (San José El Limar), el criterio para definir un terreno como expropiable no fue su extensión en sí sino las relaciones étnicas de poder. La distinción indígena-mestizo-*caxtlán* sirvió para clasificar la tierra ocupable en cuestión como “parcela o rancho-finca” de acuerdo al origen étnico del propietario. Por esta razón, más que una lucha entre indígenas y latifundistas tenemos en realidad un conflicto entre campesinos pobres con estilos y formas de vida relativamente semejantes, pero con orígenes étnicos e identidades diferentes.

En el caso de los zapatistas, la “tierra recuperada” ha sido el sustento material de la resistencia y, por tanto, uno de los motivos principalísimos para permanecer en la rebeldía. Si tomamos como referentes las cifras ofrecidas en los trabajos sobre La Garrucha o Buena Vista Pachán, la cantidad de tierra redistribuida *de facto* para cada unidad doméstica en rebeldía resulta verdaderamente ínfima: entre 1 y 3 hectáreas.⁴ No es

⁴ Los beneficiarios de la regularización de las tierras ocupadas entre

difícil imaginar, entonces, que la situación económica de estos campesinos indígenas no se modificó gran cosa gracias este reparto “desde abajo”. La capacidad de producción agropecuaria de las comunidades zapatistas, si nos orientamos de acuerdo a la historia de San Andrés Larráinzar, es muy modesta y poco eficiente. Más allá de argumentos netamente económicos, no hay que subestimar, sin embargo, el valor simbólico otorgado a la tierra por parte de los campesinos. El caso de los ex *avecindados* de El Coloquil demuestra la importancia de pertenecer al *ejido* como “*derecheros*”: ser reconocidos plenamente y gozar de prestigio social en la comunidad.

La mayoría de las comunidades indígenas chiapanecas no se incorporó a las filas revolucionarias y, con ello, se resistió a la rebelión. Pero hubo otras comunidades que se mantuvieron, literalmente, al margen del zapatismo; incluso, lo instrumentalizaron entablando una relación ambigua, por decir lo menos, con el EZLN. Esto es lo que se aprecia en las historias de los *zoques* de Nuevo Francisco León; los *tojolabales* de Saltillo y Veracruz; y, los *choles* de El Coloquil. La penetración de la guerrilla en la organización social y política de estos y otros poblados nunca se logró. De hecho, sólo algunos cuantos individuos en su interior tenían noticia de los insurgentes antes de enero de 1994. Una vez estallado el levantamiento armado, sus pobladores observaron atentamente las oportunidades políticas abiertas por las turbulencias que azotaban el contexto político-institucional y llegaron a la conclusión de que las circunstancias nacionales, regionales y locales eran lo suficientemente propicias como para conseguir, a través de acciones colectivas que reivindicaban solidaridad con el zapatismo, diversos recursos (como tierra, legalización de terrenos, apoyo agropecuario, implementación de servicios y programas pú-

1994 y 1998 obtuvieron, en promedio, 4.6 hectáreas, como se puede apreciar en D. Villafuerte, *et al.*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, pp. 361-365 y 370-372.

blicos de desarrollo comunitario) por parte de los gobiernos municipal, estatal y federal; así como para redefinir las relaciones de influencia, poder y autoridad al interior de las comunidades frente a sus oponentes políticos.

En sentido estricto, este tipo de comunidades no puede considerarse como perteneciente “orgánicamente” al zapatismo, puesto que no fueron refuncionalizadas estructuralmente para integrarse, a través de mecanismos de comunicación, coordinación y control, al EZLN y al resto de las comunidades zapatistas en la región y allende. En otras palabras, allí no existieron los colectivos de salud y educación, la autogestión de los diferentes servicios y programas agropecuarios para beneficio de las bases de apoyo, la formación de milicianos, el reclutamiento de insurgentes, las campañas de adoctrinamiento ideológico, la presencia de grupos prozapatistas foráneos nacionales e internacionales, la institución de las autoridades de los “responsables” comunitarios, la vinculación con los responsables militares regionales o las autoridades “civiles” de los correspondientes municipios autónomos rebeldes y, mucho menos, con las de las juntas de buen gobierno. En fin, sus pobladores no pueden considerarse como “miembros” sino únicamente “simpatizantes” pragmáticos y temporales del zapatismo. Su vinculación con el zapatismo fue “estratégica” y con el fin de obtener determinados recursos, por iniciativa propia, o forzar su otorgamiento a través de la amenaza simbólica de radicalizarse e incorporarse al EZLN si el gobierno no satisfacía sus demandas. Este pragmatismo, que arroja mucha luz sobre los comportamientos políticos de los campesinos indígenas, se puede ilustrar perfectamente con la observación de un líder de El Coloquil sobre un grupo de indígenas en una comunidad vecina que recientemente se había declarado zapatista: “¿Ya para qué [se hacen zapatistas]?... ¡Si ya pasó el tiempo!” Efectivamente, para el año 2004 había pasado ya el tiempo en que la voluntad del gobierno de mantener aislados a los rebeldes de sus aliados naturales y potenciales se manifestaba en

respuestas rápidas y favorables para las demandas de los inconformes.

La férrea disciplina al interior del movimiento, los crecientes costos de manutención de los insurgentes estacionados en los campamentos, el desecamiento de la vida política local, la desilusión con los magros beneficios del levantamiento, la insuficiencia de los servicios de salud y educación autogestionados, así como de los programas económicos y agropecuarios impulsados por el zapatismo; pero también el acoso policíaco, militar y paramilitar a las bases de apoyo zapatista, en especial en Los Altos y el Norte, así como el creciente gasto social del gobierno federal en programas de salud, educación, desarrollo de infraestructura comunitaria y apoyo agropecuario, han contribuido al lento desmembramiento del zapatismo.

Observando las constantes deserciones del zapatismo en los últimos catorce años, es factible suponer que aun los mismos individuos y comunidades que se integraron “orgánicamente” al EZLN mucho antes de 1994 y permanecieron en él después de esta fecha, lo hicieron adoptando la misma lógica política de evaluación de la conveniencia de incorporarse al zapatismo con la expectativa de que los futuros beneficios prometidos por la guerrilla se hicieran realidad más temprano que tarde.⁵ Y es este pragmatismo, basado en lo que se puede denominar “lealtad estratégica”, al que los indígenas recurren constantemente para ponderar riesgos y beneficios a la hora de entablar relaciones con actores, grupos, organizaciones e instituciones externas a sus comunidades. Así lo hicieron, por ejemplo, al apostar al mismo tiempo por los “tres caminos” (el de la ARIC, la Palabra de Dios y el EZLN) en los años ochenta, en particular en las Cañadas de Ocosingo. Por cierto, esta misma conducta no es ajena a otros ámbitos de la vida social indígena, como el de la religión, y tampoco es extraña a los mestizos.

⁵ Esta observación no prejuzga, por supuesto, que también haya indígenas zapatistas orgullosos de su lucha y con fuertes convicciones políticas.

Más bien parece ser una estrategia propia de grupos sociales pobres y subordinados.

Desde el punto de vista de un actor involucrado en el conflicto, se podría reclamar a estos indígenas oportunismo y cierta falta de formación y conciencia política, producto quizás de manipulaciones externas para mantenerlos sujetos al orden de dominación que padecen. Como lo demuestran las microhistorias aquí reunidas, ésta sería una explicación muy simple y poco adecuada para dar cuenta de la complejidad de los juicios, las decisiones y las acciones políticas de los indios. Más plausible resulta considerar, en cambio, que sus comportamientos individuales y colectivos están gobernados por el interés básico de salir del circuito de exclusión social en el que lamentablemente se encuentran, por lo que aprovechan múltiples recursos materiales —simbólicos y humanos—, puestos a su disposición, debido a las razones más variopintas, por distintos agentes foráneos (como, por ejemplo, los funcionarios agraristas posrevolucionarios, las iglesias de todo signo, los partidos políticos, los activistas políticos de la izquierda social, las organizaciones no gubernamentales o los guerrilleros del EZLN) para lograr materializar de alguna forma y por algún tiempo sus aspiraciones de reconocimiento social, mejoramiento de sus condiciones de vida e integración al resto de la sociedad nacional. Así, desde la perspectiva indígena, todas estas “propuestas” externas funcionan como “equivalentes funcionales” (Niklas Luhmann) que pueden contribuir, por distintas vías y también con metas diversas, a su tan deseada “liberación”. “Equivalencia funcional” significa, sencillamente, que el contenido específico de cada propuesta discursiva foránea es, hasta cierto grado, una cuestión secundaria, mientras que los recursos, medios, oportunidades y alianzas organizacionales e institucionales, que ponen a disposición de las comunidades los “agentes externos”, se tornan de vital importancia para la consecución de los fines de la “liberación” personal, familiar, comunitaria y/o indígena.

La perspectiva de la microhistoria permite observar cómo grandes procesos sociales, políticos y económicos son “leídos” desde lo local por grupos (que, insistimos, no son ni homogéneos ni estáticos sino construcciones sociales en movimiento) para interpretar circunstancias y responder a problemas y conflictos locales aprovechándose de los “marcos de sentido” puestos a su disposición por discursos foráneos (como el “agrarismo”, la “Palabra de Dios”, el “zapatismo”, la “transición a la democracia”, por ejemplo). De tal suerte, al apropiarse de estos “lenguajes”, los actores configuran, en términos pragmáticos, “identidades políticas plásticas”, aprovechando, a su vez, las diferencias, las distinciones y las divisiones locales para expresar intereses y conflictos muy puntuales que sólo se entienden en su lógica de operación y significado en el nivel local como formas de reconfigurar el poder, las relaciones sociales y el acceso legítimo a recursos (materiales y simbólicos) en disputa en una población determinada. En fin, la investigación científica de la historia política de los grupos populares no debe prejuizar la supuesta mayor importancia explicativa de los procesos y acontecimientos “nacionales” a costa de los parroquiales, como si estos últimos fuesen sólo epifenomenales. Más bien, debe distinguir, primero, ambos niveles de análisis y, después, reconstruir sus entrelazamientos y modificaciones mutuas.

El zapatismo representa una paradoja. Por un lado, las consecuencias del levantamiento armado de 1994 aceleraron las transformaciones en las regiones indígenas. En este sentido, se le puede calificar, de manera legítima, como un agente de cambio social del mundo rural indígena de Chiapas. Sin embargo, por el otro lado, las respuestas que ha dado el EZLN a los múltiples y profundos problemas de los indígenas no han contribuido a resolver sus necesidades e intereses, como lo demuestran tanto las deserciones del movimiento como el crecimiento de la migración laboral.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Archivo Agrario de Chiapas (AACH)

AACH Expediente agrario de Larráinzar [333 ff.], [Fotocopia gentilmente proporcionada por Inés Castro].

Archivo General del Estado de Chiapas (AGECh)

AGECH, Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitás, Coneta, Suchhildepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa, 1733, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 1983, pp.53-54.

AGECH, Secretaría Particular del Gobierno del estado de Chiapas, caja 11, exp. 8, ff. 231, Peticiones de la zona volcánica en emergencia, abril y mayo de 1982.

Archivo Histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (AHCCTT)

AHCCTT, Dirección, Dirección, Correspondencia, 1975, caja 3, exp. 0049. Fomento ejidal, 1975 [32 ff.].

AHCCTT, Dirección, Dirección, Correspondencia, 1975, caja 3.

- AHCCTT, Dirección, Legal, Expediente jurídico penal, 1975, caja 2.
- AHCCTT, Dirección, Legal, Expediente jurídico penal, 1975, caja 2, exp. 0038. Asuntos penales, municipio de Larráinzar, Chiapas. Sección jurídica 1974 [108 ff.].
- AHCCTT, Dirección, Legal, Expediente jurídico penal, 1975, caja 2, exp. 0041. Bienes comunales jurídico 1976 [40 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC)

Fondo reservado

- AHDSC, exp. 10. Año de 1805. Diligencias instruidas acerca del incesto cometido por el indio Pedro Díaz, natural del pueblo de San Andrés [Iztacostoc], partido de Las Coronas [Triple incesto]. Secretaría episcopal [20 ff.] [Anotación actual: San Cristóbal. San Andrés. 1812. Actas y correspondencia en el juicio de incesto de dos indígenas del pueblo de San Andrés. Por fin absueltos después de penitencia pública (cárcel)].
- AHDSC, IV.C.I, Inventario del Pueblo de San Pedro Huitiupan, *Asuntos Parroquiales*, 1867.
- AHDSC, San Andrés, II. *Asuntos eclesiásticos*.
- AHDSC, San Andrés, II.B.2.b, exp. 1. 30 de noviembre, 1995 [Fotocopia de un periódico de Davenport, Iowa, vol. 113, núm. 56].
- AHDSC, San Andrés, III. *Asuntos indígenas*.
- AHDSC, San Andrés, III.A.1, exp. 1. Sobre idolatrías. Pueblo de Chamula. Año de 1778. [30 ff.].
- AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 1. Julio-agosto 2000. [Expediente sobre un grupo de 10 jóvenes que realizan en-

- trenamiento militar y que han realizado amenazas de muerte en Potobtic, municipio de Larráinzar] [28 pp.].
- AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 3. [¿1975?]. [Fotocopia de un anónimo dirigido a los mestizos de Larráinzar] [2 ff.].
- AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 4. Tuxtla Gutiérrez, 27 de abril 1974. [Fotocopia del periódico *El Sol de Chiapas*].
- AHDSC, San Andrés, IV. *Asuntos parroquiales*.
- AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (1), exp. 1. Abril 1997. Acta del equipo tzotzil [5 pp.].
- AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 1. [Expediente sobre las acusaciones de que ha sido objeto fray Mariano Osuna, párroco de San Andrés]. San Andrés, 1846 [3 ff.].
- AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9. [Informes sobre la parroquia de San Andrés. San Andrés, diciembre 1848, 8 ff.].
- AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (3), exp. 1. 1968-1981. Letters from the cloud forest, Chiapas Highlands, copy 2, vol. 1. [Se trata de las cartas de sor Ana María Orozco].
- AHDSC, Simojovel. IV. D.1. y 4 Informes trimestrales 1856-1857, Padrones e informes trimestrales, *Asuntos Parroquiales*, 1855, 1856.
- AHDSC, Simojovel. IV.D.1, Informe Estadístico de 1851, *Asuntos Parroquiales*, 1851.

Archivo del Departamento de Asuntos Agrarios de la Representación Especial de la SRA, Tuxtla Gutiérrez

SRA, 8 de marzo de 1991.

SRA, Acta de la reunión sostenida en Nuevo Francisco León, 2003.

SRA, Exp. Selva Lacandona.

SRA, Tuxtla, Expediente: Entrega de los predios San Antonio, El Canutillo, Durango de Villa, Tepeyac y Fracción El Canuti-

llo a la organización campesina Colpumali F95-001, colonia Primero de Enero, Salto de Agua, 21 de Agosto de 1999.

SRA, Tuxtla, Expediente: Entrega de predios a la organización campesina Colpumali F95-001.

*Benson Latin American Collection,
University of Texas at Austin*

Diario Oficial de la Federación

DOF, 8/VIII/1945.

DOF, 6/III/1972.

DOF, 8/V/1991.

*Fondo Documental Comisión Nacional para
el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (FDCDI)*

FDCDI 07/261, "Repercusiones de la erupción del volcán Chichonal en los zoques de Chiapas", 1983.

*Instituto Nacional de Estadística,
Geografía e Informática I (INEGI)*

INEGI, Archivo Histórico de Localidades. Municipio de Huitiupán. Santa Catarina (Las Palmas), consultado en la página electrónica del INEGI.

*Registro Agrario Nacional (RAN),
de la Secretaría de la Reforma Agraria*

- RAN, "Contrato de compra venta de recursos forestales", tomo II, exp. 332, 4 de abril de 2005. Acción: Dotación. Poblado Santa Catarina hoy Las Palmas, municipio de Huitiupán. Coordinación Agraria. 07-39-05.
- RAN, exp. del ejido Santa Catarina, Huitiupán. "Plano conjunto de los predios: Nazumunijá, El Progreso, Bashijá, Las Delicias, y El Peñón", s/f.
- RAN, Historial Agrario. Municipio de Huitiupán.
- RAN, La Garrucha, exp. 3346-Ampliación.
- RAN, La Garrucha, exp. 1528-Dotación (07/59/97).
- RAN, Patihuitz, exp. 520-Dotación (07/59/09).
- RAN, Santa Catarina Huitiupán, hoy Las Palmas. exp. 332, Acción: Dotación.
- RAN, Tuxtla, exp. 3758-A, "Acta de inconformidad", el comisariado ejidal del Limar al Lic. Carlos Salinas de Gortari, Presidente de la República, 24 de Agosto de 1990.
- RAN, Tuxtla, exp. 3758-A, "Los 260 ejidatarios del Limar a Patrocinio González Blanco, Gobernador de Chiapas", 3 de agosto de 1988.
- RAN, Tuxtla, exp. 427-D, "Los miembros de Colpumali, A. C., El Limar, a Julio César Ruiz Ferro, gobernador interino de Chiapas", 1 de enero de 1996.
- RAN, Tuxtla, exp. 427-D, "Los pobladores del ejido Nueva Preciosa a Alfonso Pérez, presidente municipal interino de Salto de Agua", 7 de febrero de 1994.

*Registro Público de la Propiedad en el Estado,
Comitán, Chiapas*

- RPP, 1º sección, Registro número 97, 28/XII/1957.
- RPP, 4º sección, Registro 32,11/IV/1973.

RPP, 1º sección, libro VI, registro 1348, 27/XII/1988.
RPP, sección IDP, registro 9, 29/VI/1994.

HEMEROGRAFÍA Y DOCUMENTOS

Boletines “Chiapas al Día”, núm. 319, del 24 de octubre de 2002, y el núm. 334 del 26 de febrero de 2003, CIEPAC.

BURGUETE, Araceli, *La selva Lacandona: efectos de una programación comprometida*, Instituto Nacional Indigenista, mecanoscrito, 1976.

Caminante, Informaciones, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas para uso interno, núms. 31 febrero 1984; septiembre 1984; enero de 1986.

CDHFB (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas), *Ni Paz Ni Justicia. Informe General y Amplio acerca de la Guerra Civil que Sufren los Choles en la Zona Norte de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, CDHFB, 1996.

Coreco (Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria), “Encuentro por la reconciliación y la paz región selva y frontera”, 8 y 9 de noviembre, Ocosingo, Chiapas, 1997.

Comité cristiano de solidaridad de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Testimonios, Informes, abril, 1983.

DPI (Desarrollo Paz y Justicia), *Ni Derechos ni humanos en la zona norte de Chiapas. La otra verdad de los sucesos en la zona ch'ol, como respuesta a la versión difundida por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*, Tila, Chiapas, DPI, 1997.

Foja Coleta, 8 de mayo de 2003, San Cristóbal de Las Casas.

HARVEY, Neil, "Rights" Report on Rural Movements, *NACLA Report on the Americas*, vol. XXIII num. 5, marzo-abril, 2000.

La Jornada, abril 23 de 2003.

La Jornada, diciembre 30 de 2002.

Maderas del Pueblo del Sureste A.C., *¡No al desalojo! El caso de la Reserva Montes Azules en la Selva Lacandona, Chis. Un ejemplo del reiterado fracaso de la política "conservacionista" de las áreas naturales en México y de los intereses creados que se esconden detrás de ello.* [Apunte cuasi sintético] junio de 2003, investigación de Gonzalo Guerrero.

PAULSON, Joshua, "Fake Greenery: The Mexican Government Uses Environmentalism to Repress the Zapatistas", *NACLA Report on the Americas*, vol. XXIV núm. 1, julio-agosto, 2000.

Periódico Oficial del Gobierno del estado de Chiapas, núm. 32, 10 de Agosto de 1932.

Programa especial de la Selva Lacandona y la Zona Fronteriza, Sedesol, s/f.

Secretaría de Gobierno. Dirección de Asuntos Jurídicos. Decreto Número 155. *Periódico Oficial*, núm. 230. Chiapas. 31 de marzo de 2004.

Secretaría de Programación y Presupuesto, Problemática agraria de la región bajo la influencia del proyecto hidroeléctrico Itzantún, Ms., 1984.

Ciberografía

- AHL: Archivo Histórico de Localidades (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes, México) [Recuperado el 27 de octubre de 2003, de <http://map-server.inegi.gob.mx/dsist/ahl2003/index.html?c=424>].
- CASTRO SOTO, Gustavo, "Presa Itzantún la resistencia en Chiapas", Boletines de CIEPAC, "Chiapas al Día" San Cristóbal de Las Casas, www.laneta.apc.org/ciepac/boletines, 7 de abril de 2004.
- RENARD, María Cristina, "Movimiento campesino y organizaciones políticas; Simojovel-Huitiupán (1974-1990)", *Revista Chiapas*, núm. 4, www.ezln.org/revistachiapas/No.4/ch4renard.html.

www.inegi.com.mx

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACOSTA CHÁVEZ, Marcela, "La Quíptic Ta Lecubtesel: autonomía y acción colectiva", en *Nueva Antropología*, vol. XIX, 63, 2003, pp. 115-136.
- AGUDO SANCHÍZ, Alejandro, "Antropología y educación: el papel de los promotores y maestros bilingües en las transformaciones y conflictos rurales de las Tierras Bajas de Tila, Chiapas", en *Anuario de Estudios Indígenas*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, vol. X, 2005, pp. 383-424.
- , "Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas", en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, núm. 72, septiembre-diciembre, 2006, pp. 569-600.
- , "Legados históricos en movimiento: Colonización agraria indígena y conflicto en Tila, zona norte de Chiapas", *So-*

- ciológica*, UAM-Azcapotzalco, núm 63, enero-abril 2007, pp. 51-83.
- AGUILAR GÓMEZ, Delfina, Hermelindo AGUILAR MÉNDEZ, y Juan MÉNDEZ VÁZQUEZ, *Voces de maíz. Relatos tojolabales*, México, Centro de Investigaciones en Salud de Comitán, 2001.
- ALEJOS GARCÍA, José, *Ch'ol/Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, IIF-UNAM, 1999.
- ALONSO BOLAÑOS, Marina, "Los que huyeron a El Nacional: la colonización histórica de la Selva Lacandona", en NOLASCO, Margarita, Marina ALONSO, Hadlyyn CUADRIELLO, Rodrigo MECCHÚN *et al.*, *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, Serie Etnografía de las regiones indígenas, INAH, (en prensa).
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, INI, 1985.
- BASAURI, Carlos, *Tojolabales, mayas y tzeltales. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, México, Talleres Gráficos del Estado de Chiapas, 1931.
- BENJAMIN, Thomas, *El camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Conaculta, 1990.
- BOTTÉRO, Jean, y Samuel NOAH KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, París, Gallimard, 1993.
- CASTRO, Gustavo y Onésimo HIDALGO, *La estrategia de guerra en Chiapas* (primera parte), México, CIEPAC, 1999.
- Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas", *Ni paz ni justicia*, México, CDHFBC, 1996.
- CHANTEAU, Miguel, *Las andanzas de Miguel. La autobiografía del padre expulsado de Chenalhó*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1999.
- CHIRINO PALACIOS, Patricia y Joaquín FLORES FÉLIX, *Buscando espacios: el Frente Independiente de Pueblos Indios*, Cuadernos INI. Monografías de organizaciones indígenas III, México, IIS-UNAM, 1991.

- CUADRIELLO, Hadlyyn, *El proceso de apropiación de la práctica religiosa en las Cañadas de Chiapas*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, 2007.
- DE VOS, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, FCE-CIESAS, 2002.
- DÍAZ ARCINIEGA, Víctor y Adriana LÓPEZ TÉLLEZ (comp.) *Chiapas. Para la historia. Antología hemerográfica, 1º de enero de 1994 al 10 de abril de 1995*, tomo I, México, UAM, 1997, pp., 252-254.
- ESCALONA, José Luis, “Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo”, en *Anuario*, vol. VIII, México, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, 2000, pp. 179-211.
- , “Pluralismo y mediaciones: imaginario sociopolítico en Chiapas”, en Salvador MALDONADO (ed.) *Dilemas del estado nacional*, México, El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 55-75.
- , *Contemporary Politics in Rural Chiapas. An Ethnographic Approach to Power*, tesis de doctorado, Universidad de Manchester, Inglaterra, 2003.
- , “Cambio social y participación política en el medio rural. Una experiencia en Las Margaritas, Chiapas”, en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, núm. 63, 2007, pp. 147-176.
- ESCOBAR ROSAS, Héctor, “La urbanización periférica de Tuxtla Gutiérrez: notas para una aproximación sociológica”, en *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, núm. 3, “Aspectos urbanos y arquitectónicos de Tuxtla Gutiérrez”, 1997, pp. 63-106.
- ESTRADA MARTÍNEZ, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco, “Construyendo el reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de

- la Selva Lacandona (1960-1980)", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, año 19, núm. 55, 2004, pp. 199-242.
- , "Des communautés divisées: l'expérience zapatiste dans les vallées tojolabales", en *Communisme*, dedicado a "Les formes du communisme mexicain", núms. 83 y 84, París, 2005, pp. 163-184.
- , "Historias entrecruzadas. Actores colectivos y movilización política en la región selvática de Chiapas", en prensa, 2009.
- , "The 'Armed Community in Rebellion': Neo-Zapatismo in the Tojolab'al Cañadas, Chiapas (1988-96)", en *The Journal of Peasant Studies*, especial sobre "Rural Chiapas Ten Years After the Zapatista Uprising", vol. 32, núms. 3 y 4, julio-octubre, 2005, pp. 528-554.
- , "Los conflictos internos del zapatismo en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1994-2003)", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, año 22, núm. 63, enero-abril, 2007, pp. 177-209.
- , *La comunidad armara rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México, 2007.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 2, México, Era, 1995.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 3, México, Era, 1997.
- FREYERMUTH, Graciela y Nancy GODFREY, *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*. México, CIESAS-ICHC, 1993.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002.
- , *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 1ª edición, 1985.
- GARFIAS, Gerardo y Marta TUROK, "Los lacandones: un mito de la Reforma Agraria", en Lorenzo OCHOA y Thomas A. Lee

- (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*, Brigham Young University, UNAM, 1983.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio y Mario Humberto Ruz, (eds.), *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM-UNACH, 1992.
- , “Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones Tojolabales”, en *Anuario*, vol. V, Instituto de Estudios Indígenas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1995, pp. 73-82.
- , “El lu’uminal o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, en *Anuario*, vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1996, pp. 53-64.
- y Delmi Marcela PINTO, “*Och Nichim* a la Santísima Trinidad”, en *Anuario*, vol. VII, Instituto de Estudios Indígenas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1998, pp. 159-174.
- , Mario H. Ruz y María Rosa PALAZÓN (eds.), *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. Colección Literatura Indígena Bilingüe, núm. 3, México, UNAM-UNACH, 1999.
- , “El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta”, en *Anuario*, vol. VIII, Instituto de Estudios Indígenas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000, pp. 243-260.
- , *El Ch’ak ab’al. Del baldío a la actualidad*, Colección científica, núm. 7, UNAM, México, 2002.
- GONZÁLEZ ESPONDA, Juan, “Movimiento campesino. Del Congreso Indígena a la insurrección zapatista”, en GALL, Olivia (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, UNAM-CEIICH, 2001.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, José Isabel, *El evangelio al encuentro de las culturas. Formación inculturada de agentes de evangeli-*

- zación en Chiapas, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2005.
- GORZA, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas/El Colegio de Michoacán, 2006.
- HARVEY, Neil, "Rural Reforms and the Question of Autonomy in Chiapas", en CORNELIUS, Wayne A. y David MYHRE (eds.) *The Transformation of Rural Mexico. Reforming the Ejido Sector*, San Diego, La Jolla, Center for US-Mexican Studies, University of California, 1998
- , *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Ed. Era, 2000.
- , *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Inglaterra, Durham and London, Duke University Press, 1998.
- HENRÍQUEZ, Edmundo, "Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas", en VIQUEIRA, J. P. y W. SONNLEITNER (coords.) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, Instituto Federal Electoral/El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 29-60.
- HIDALGO PÉREZ, Manuel, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*, Chiapas, Gobierno del Estado, 1985.
- HOBBSBAM, Eric J., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983.
- HOLLAND, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- INEGI, *Cartas topográficas 1990*, México, 1990.
- , *Conteo de Población y Vivienda 2005*, México, 2005.
- IRIBARREN, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Edición en offset), 1980.

- IRRIBARREN PASCAL, Pablo, *Experiencia: Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Comunidades de San Cristóbal y Ocosingo, 29 de abril de 1985*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Ediciones Pirata, octubre del 2003.
- JOSEPH, Gilbert, y Daniel NUGENT (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press, 1994.
- KÖHLER, Ulrich, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- KRAUZE, Enrique, "El profeta de los indios", en *Letras Libres*, núm. 1, enero de 1999, pp. 10-18 y 86-95.
- LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena, 1998.
- , "Organización política de las haciendas de Ocosingo, Chiapas en el siglo xx", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 72, septiembre-diciembre, 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude, "Les organisations dualistes existent-elles?", en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974, pp. 154-188.
- LEWIS, Stephen E., "¿Patria chica o muerte? Tres episodios de lucha por la 'soberanía' chiapaneca, 1914-1940", en GALL, Olivia (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, UNAM-CEHCH, 2001.
- Leyva Solano, Xóchitl, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, UDG, 1a reimpresión, 1998.
- , "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona", en *Espiral*, vol. I, núm. 2, enero-abril de 1995, pp. 59-88.
- y Gabriel ASCENCIO FRANCO, *Lacandonia al filo del Agua, México*, CIESAS, UNAM, CIHMECH, Unicach, FCE, 1996.

- LISBONA GUILLÉN, Miguel, "Olvidados del zapatismo: los zoches chiapanecos" en *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIV, núm. 71, mayo-agosto, 2006, pp. 305-330.
- LOBATO, Rodolfo, *Les indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, Juan, *Peregrinación de nuestros antepasados*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas (Biblioteca Popular de Chiapas, 46), 2006.
- LÓPEZ, Martín de la Cruz, *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, tesis de maestría, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.
- Los municipios de Chiapas*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas, 1988.
- LUJAMBIO, Alonso, "La izquierda del PAN", en *Nexos*, núm. 369, septiembre, 2008, pp. 41-47.
- MAINE, Henri, *El derecho antiguo*, Guadalajara, Campo Raso, 2001.
- MARISCAL, Ángeles, "Paz y justicia rechaza participar en diálogo para la reconciliación. Procesan por secuestro a uno de sus dirigentes", en *La Jornada*, 18 de febrero de 2002.
- MARTÍNEZ LAVÍN, Carlos, *Los tojolabales: una tentativa de aproximación sociológica*, mecanuscrito, Biblioteca del Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1974.
- MATTIACE, Shannan Lorraine, *Peasant and Indian: Political Identity and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico. 1970-1996*, disertación de doctorado, Universidad de Texas, Austin, 1998.
- , "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", en *Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, MATTIACE, Sanan, Aída HERNÁNDEZ y Jan Rus (eds.),

- México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/International Work Group for Indigenous Affairs, 2002a, pp. 83-123.
- , “Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México”, en *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, MATTIACE, Sanan, Aída HERNÁNDEZ, y Jan RUS, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs, 2002b, pp. 229-268.
- , Aída HERNÁNDEZ y Jan RUS (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs, 2002.
- MAUSS, Marcel, “La cohesión social en las sociedades polisegmentarias”, *Sociedad y ciencias sociales*, Obras III, Barcelona, Barral Editores, 1972, pp. 13-26.
- MEYER, Jean (en colaboración con Federico ANAYA GALLARDO y Julio Ríos), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000.
- MONTELLANO GARCÍA, Angélica, *La ARIC Independiente y Democrática y la CIOAC oficial: una historia paralela*, manuscrito, 14 de marzo de 2005.
- MONTELLANO GARCÍA, Angélica, *Los partidos políticos y el sistema electoral en Chiapas*, manuscrito, 30 de septiembre de 2004.
- MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas. La rebelión indígena de México*, México, Joaquín Mortiz, 1997.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús, “El congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 242-370.
- , *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas. 1950-1995*, México, Casa Juan Pablos/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad

- Intercultural de Chiapas/Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas, 2005.
- MORQUECHO ESCAMILLA, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORIACH, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992 [copia facsimilar publicada en San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Piratas, 2003].
- NASH, June C., *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Nueva York y Londres, Routledge, 2001.
- NUITEN, Monique, *Power, Community and the State. The Political Anthropology of Organisation in Mexico*, Londres, Pluto Press, 2003.
- OCHIAI, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985.
- OLIVERA, Mercedes “Subordination and Rebellion: Indigenous Peasant Women in Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising”, en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núms. 3 y 4, julio-octubre, 2005, pp. 608-628.
- , “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, en *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, LORENA PÉREZ, Maya (coord.), México, INAH, Serie Antropológica, 2002. pp. 355-382.
- ORTIZ HERRERA, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Colección Popular, núm. 32/El Colegio de Michoacán, 2003.
- PÉREZ CASTRO, Ana Bella, *Entre montañas y cafetales*, México, UNAM, 1989.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México, 2004.
- , *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el*

- EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Conaculta, 2005.
- PINEDA, LUZ OLIVIA, *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, Altres Costa-Amic, 1993.
- PINTO, Astrid y Martín DE LA CRUZ LÓPEZ, “Comunidad diferenciada. Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal”, en *Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, año 2, vol. II, núm. 1, México, junio, 2004, pp. 94-113.
- REYES RAMOS, María Eugenia, “Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿política de contención social?”, en *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, REYES RAMOS, María Eugenia, Reyna MOGUEL VIVEROS y Gemma VAN DER HAAR, (coords.), México, UAM-Xochimilco y El Colegio de la Frontera Sur, 1988.
- , *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*, México, UNAM-CIHMECH, 1992.
- , “El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, UNAM, México, octubre-diciembre, 2001, pp. 197-220.
- , “Reconfiguración del espacio agrario en Chiapas: las consecuencias del levantamiento zapatista”, en *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (coord.), México, INAH, 2004.
- RÍOS FIGUEROA, Julio, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002.
- RIVERA, Carolina, María del Carmen GARCÍA, Miguel LISBONA, Irene SÁNCHEZ y Salvador MESA, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, 2005.

- Ross, Norbert, "Nutz Lok'el li kaxlane, una versión indígena de la expulsión de los ladinos de San Andrés Larráinzar", en *Anuario de Estudios Indígenas*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, VI, 1996, pp. 119-160.
- RUBIO LÓPEZ, Marín, *Formas de organización campesina y conciencia de clase: el caso de la Unión de Ejidos Qu'iptic Ta Lecubtesel del municipio de Ocosingo, Chiapas*, tesis de licenciatura en Sociología Rural, Universidad Autónoma de Chapingo, 1985.
- RUIZ RUIZ, Lucas, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas (Biblioteca Popular de Chiapas, 126), 2006.
- RUS, Jan y George A. COLLIER, "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", en *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, SHANNAN L. MATIACE, Rosalva, Aída HERNÁNDEZ y Jan RUS (eds.), Antropologías. CIESAS/IWGIA, 2002, pp 157-199.
- RUS, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, VIQUEIRA, J. P. y M. H. RUIZ (eds.), México, UNAM/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 251-277.
- , "Revoluciones contenidas: Los indígenas y la lucha por Los Altos de Chiapas, 1910-1925", en *Mesoamérica*, núm. 46, enero-diciembre, 2004, pp. 57-85.
- , "The Struggle Against Indigenous Caciques in Highland Chiapas, 1965-1977", *Cacique and Caudillo in 20th Century Mexico*, KNIGHT, A. y W. PANSTERS (cords.), Londres-Washington, Institute for Latin American Studies/Brookings Institution Press, 2005, pp. 169-200.
- RUIZ, Mario Humberto (ed.). *Los Legítimos Hombres. Aproximi-*

- mación antropológica al grupo tojolabal*, 4 vols., México, UNAM, 1983.
- , *Savía india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Conaculta, 1992.
- SIMONS, Anna, “Rumor. The Beginning of the End”, en *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival* NORDSTROM, C. y A. C. G. M. ROBBEN (eds.), Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 42-60.
- SMITH, Gavin, *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- SONNLEITNER, Willibald, “Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente pero inacabada (1991-1998)”, en *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, VIQUEIRA, J. P. y W. SONNLEITNER (coords.), México, CIESAS/Colmex e IFE, 2000, pp. 107-208.
- STAHLER-SHOLK, Richard, “Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement”, en *Latin American Perspectives*, 2007, pp. 34-48
- STEPHEN, Lynn, *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, 2002.
- TELLO, Carlos. *La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y Arena, 1995.
- TOLEDO TELLO, Sonia, *Historia del movimiento indígena en Simojovel*, México, UACH, Instituto de Estudios Indígenas, 1996.
- , *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/UACH, Instituto de Estudios Indígenas, 2002.
- VAN DER HAAR, Gemma, “El fin de las fincas comitecas de la zona alta tojolabal: historia de un desenlace”, en *Anuario*, vol. VIII, Instituto de Estudios Indígenas, Chiapas, Méxi-

- co, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000, pp. 105-126.
- , *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*. Flacso, Programa de Costa Rica-Center for Latin American and Caribbean Studies (CLACS), Universidad de Utrecht, Thela Latin America Series, Holanda, 2001.
- , “Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica”, en *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (coord.), México, INAH, 2004.
- VERA, Ramón, “Nueva marcha de Xi'nich”, en *Ojarasca*, núm. 44, diciembre, 2004.
- Autor, “Veredas”, en *Ojarasca* (revista mensual), núms. 7 y 8, abril y mayo de 1992.
- VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel, Salvador MESA DÍAZ, Gabriel ASCENCIO FRANCO, María del Carmen GARCÍA AGUILAR, Carolina RIERA FARFÁN, Miguel LISBONA GUILLÉN y Jesús MORALES BERMÚDEZ, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés-UNICACH, México, 1999.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, “Elecciones sin zapatistas”, *Nexos*, 215, Noviembre 1995, pp. 14-16.
- , “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*, escrito por J. P. VIQUEIRA, México, Tusquets y Colmex, 2002, pp. 75-105.
- , *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets/El Colegio de México, 2002.
- , “Amar a Dios en tierra de indios: la vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914”, en *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, GONZALBO, P. y M. BAZANT (coords.), El Colegio de México/El Colegio Mexiquense, 2007, pp. 179-209.
- y Willibald SONNLEITNER (coords.), *Democracia en tierras*

indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998), México, El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

WEIBERG, Bill, *Homage to Chiapas. The New Indigenous Struggles in Mexico*, Londres, Verso, 2000.

CENSOS CONSULTADOS

Censo y división territorial del Estado de Chiapas verificado en 1910, Tuxtla Gutiérrez, 1912.

Censo del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1921.

V Censo de Población, Estado de Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1930.

VI Censo de Población, 1940, Estado de Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1943.

X Censo Ceneral de Población y Vivienda, 1990. Chiapas. Resultados definitivos. Tabulados básicos, 4 vols., Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

SOBRE LOS AUTORES

Alejandro Agudo Sanchíz (Sevilla, España, 1973) es profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana–Ciudad de México y autor de “Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas” (*Estudios Sociológicos*, XXIV: 72, Septiembre-diciembre 2006).

Eufemio Aguilar Hernández (Larráinzar, 1967) ha sido supervisor de capacitadores en el IFE para el 05 distrito federal de Chiapas y consejero distrital en Chamula (distrito local n° 22). Colaboró en el libro *Democracia en tierras indígenas* (Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, IFE / El Colegio de México / CIESAS, 2000).

Marina Alonso Bolaños (Distrito Federal, 1967) es profesora-investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia y autora del libro *La invención de la música indígena de México. Antropología e historia de las políticas culturales del siglo XX*, (Buenos Aires, Editorial SB, 2008).

Hadlynn Cuadriello Olivos (Distrito Federal, 1978) es maestra en ciencias sociales por la FLACSO. Participó en la coordinación del libro *Atlas etnográfico del Estado de Chiapas* (México, INAH, 2008).

Martín Díaz Teratol (Larráinzar, 1971) ha sido responsable de módulo del IFE en el 05 distrito federal de Chiapas, presidente del consejo de vigilancia de bienes comunales de Larráinzar y agente municipal autónomo de Bayalemhó (Larráinzar). Colaboró en el libro *Democracia en tierras indíge-*

nas (Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, IFE / El Colegio de México / CIESAS, 2000).

José Luis Escalona Victoria (Distrito Federal, 1964) es profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Sureste y autor del libro *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder* (México, Cátedra Arturo Warman, UNAM, 2009).

Marco Estrada Saavedra (Distrito Federal, 1971) es profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y autor del libro *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, (México, El Colegio de México, 2007).

Rodrigo Megchún Rivera (Tuxtla Gutiérrez, 1976) es antropólogo social por la ENAH, en donde se tituló con la tesis: *Los terrenos recuperados. Construcción identitaria de los zapatistas de la cañada Patwitz (Ocosingo, Chiapas), en torno al principio sociocultural del trabajo* (Mención honorífica en el Premio Sahagún 2005).

Sonia Toledo (Distrito Federal, 1956) es investigadora del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y autora del libro *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas* (México, UNAM (PROIMMSE⁷) / UNACH (IEI), 2002).

Juan Pedro Viqueira (Distrito Federal, 1954) es profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y autor del libro *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades* (México, Tusquets / El Colegio de México, 2004).

*Los indígenas de Chiapas
y la rebelión zapatista*

se terminó de imprimir en enero de 2010
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.
Matamoros 112, col. Raúl Romero,
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Tipografía y formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

Aunque el levantamiento armado zapatista del 1° de enero de 1994 en Chiapas suscitó un enorme interés por parte de los medios masivos de comunicación, éstos se centraron casi exclusivamente en la carismática figura del subcomandante Marcos. Los indígenas quedaron, así, reducidos al rol de simples figurantes anónimos. No faltaron incluso analistas políticos que aseguraran que éstos habían sido manipulados, según unos, por el EZLN, o por el gobierno y el PRI, de acuerdo con otros.

Por el contrario, los colaboradores de este libro se han propuesto mostrar el papel protagónico que han tenido los indígenas en la historia reciente de Chiapas, la enorme diversidad de sus reacciones ante la rebelión zapatista y las consecuencias que ésta ha tenido en la vida de sus comunidades. Para ello, abandonando la rigidez y la jerga que suelen predominar en los trabajos académicos, nos narran de manera ágil y amena la historia de siete comunidades y de un municipio indígenas, ubicados en diversas regiones de Chiapas (la Selva Lacandona, el Área Chol, los Valles de Simojovel y Huitiupán, y Los Altos), que buscaron defender sus intereses y sacar provecho de la crisis social que convulsionó al estado de Chiapas para ocupar un lugar más digno en el México de hoy.

Fotografía de portada: Efraín Ascencio.

ISBN: 978-607-462-052-8

