EL COLEGIO MEXIQUENSE

# Experiencia, conciencia política y resistencia indígena subalterna en Chiapas: Santiago el Pinar frente al proyecto Mesoamérica

**T E S I S**

que para obtener el grado de

**Doctora en Ciencias Sociales**

presenta

Alicia Martín Alcaraz

Tutor: Dr. Carlos Escalante Fernández

Julio 2016

# Comité

---

***Presidente***

---

***Vocal***

---

***Secretario***

**Dedicado a las mujeres de mi vida:**

**A mis hermanasÁngela y Sandra Martín**

**A mi abuela, Pilar Egea**

**A mi madre, Pilar Alcaraz**

**A mis tías, Ramona y María Asunción Alcaraz**

**A las generaciones que harán la diferencia, Marta y Víctor Juan Alcaraz**

**Agradecimientos**

En primer lugar, quisiera agradecer a los vecinos de Santiago el Pinar el tiempo dedicado, las horas de entrevistas, las grabaciones, las preguntas, las enseñanzas y los aprendizajes colectivos. A través de sus experiencias de vida y resistencia, hemos querido mostrar los diversos caminos que pueden tomar las luchas subalternas, y los distintos rostros que adquiere la dignidad. Así, cada una de las palabras escritas en las siguientes páginas condensan el valor, los esfuerzos y la esperanza de sus protagonistas; hombres y mujeres que día a día enfrentan la dominación construyendo desde abajo un mundo más justo. A todos ellos, gracias.

De la misma manera, esta tesis es también el resultado del apoyo, la constancia, los consejos, el entusiasmo y la infinita paciencia de mi director, Carlos Escalante Fernández quién desde el principio creyó en este proyecto, luchando conmigo hasta el final. Por supuesto, agradezco a mis lectores, Carlos Antonio Aguirre Rojas, Luz María Salazar y a mi co-tutor en Guatemala, Edgar Esquit Choy, el acompañamiento constante, las observaciones, las críticas siempre constructivas, y el esfuerzo conjunto que ha hecho posible la construcción de este trabajo.

No obstante, sin el constante apoyo de mi familia y su comprensión, sin las palabras de aliento y los ánimos en la distancia de Ángela y Sandra Martín, las caídas hubieran sido más duras, y los malos ratos menos llevaderos. Realmente son un ejemplo de constancia y el mayor soporte que alguien pudiera tener. Mil gracias.

Agradecer a todos aquellos que día con día, desde hace 5 años me escucharon, me soportaron, me apoyaron, resolvieron mis dudas y me dieron fuerzas para seguir adelante: a mi pequeña familia de Toluca, Flor, Elisa, Vero y Pamela, a todos mis amigos de España, a toda la gente bonita de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), y a mi compañero Beto, porque sin él esta tesis hubiera sido imposible. Gracias.

Por último, quiero dar las gracias a El Colegio Mexiquense y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por generar oportunidades para todas aquellas personas que como yo, vamos iniciando en el mundo de la investigación.

## Índice


**Introducción** 1

**Capítulo 1. Elementos teóricos para un análisis socio-histórico de la subalternidad en Chiapas: Estado, hegemonía y resistencia** 14

1.1. Los atributos de la condición subalterna: primeras reflexiones teórico-metodológicas en torno a su análisis 16

1.2. La subalternidad indígena en la historiografía mexicana: acercándonos a nuestras categorías de análisis 30

1.3. Proyectos hegemónicos y discursos contrahegemónicos: la construcción del Estado-nación mexicano y la generación de resistencias subalternas en Chiapas 42

1.4. Un sucinto acercamiento al caso de estudio: algunos datos relevantes para conocer la realidad inmediata de Santiago el Pinar 56

**Capítulo 2. Las raíces profundas del Estado-nación mexicano: Conquista, colonización y resistencia subalterna** 61

2.1. La conquista y el inicio de la colonización: de historiografías encontradas y reconfiguración territorial 63

2.2. El proceso de conquista y la resistencia maya de los Altos: y al final surgió el "indio" 70

2.3. La imposición de un nuevo orden social y los inicios de la resignificación de una cultura milenaria: la sobrevivencia clandestina de parte del mundo maya 77

2.4. Revoluciones coloniales: de cuando la dominación enciende la chispa de la esperanza 91

**Capítulo 3. De la independencia a al Estado-nación mexicano: el proceso de construcción de la hegemonía comunal en los Altos y el papel de los indígenas subalternos en la consolidación de la hegemonía nacional** 100

3.1 La independencia Chiapaneca: los orígenes del Estado-nación mexicano y la configuración política de los Altos de Chiapas 102

3.2. Insurgencia subalterna y Contrarrevolución en los Altos: fortalecimiento de la vida comunitaria en el contexto del municipio constitucional 115

3.3. Cárdenas y la "revolución hecha gobierno": del surgimiento del Estado-nación hegemónico a la hegemonía comunal y la "Comunidad Revolucionaria Institucional" en los Altos de Chiapas 131

**Capítulo 4. Auge y crisis de la hegemonía nacional: la consolidación del movimiento indígena y campesino, y las estrategias contrainsurgentes gubernamentales** 150

4.1. Frente a la cooptación de las estructuras de la comunidad por parte del Estado, emerge la resistencia indígena subalterna: 1950-1974 152

4.2. Detenciones y continuidades en el proyecto hegemónico del PRI y la consolidación del movimiento indígena campesino en Chiapas (1982-1994) 174

4.3. La conformación dialéctica del discurso contrahegemónico: coerción y cooptación gubernamental 182

4.4. El despertar del movimiento indígena campesino y la respuesta gubernamental: cuando la resistencia de unos se torna el campo de negociación de otros 195

4.5. Remunicipalización, contrainsurgencia y consolidación del poder local en 208

Santiago el Pinar

**Capítulo 5. El discurso del Estado neoliberal y la configuración de estrategias heterogéneas de resistencia desde la subalternidad: El Proyecto Mesoamérica y las Ciudades Rurales Sustentables en Santiago el Pinar** 221
5.1. La consolidación del marco discursivo del gobierno de la transición: cambio, desarrollo y neoindigenismo 223
5.2. El "Capítulo México" del Plan Puebla Panamá y los derechos de los pueblos indígenas: la paradoja del discurso panista 236
5.3. Del Plan Puebla Panamá al Proyecto Mesoamérica: la política de integración transfronteriza y las identidades indígenas globales 245
5.4. La concretización de la política neoliberal en el ámbito local: Ciudades Rurales Sustentables y formas de resistencia negociada en Santiago el Pinar 259

**Conclusiones** 291

**Bibliografía** 314

**Anexos** 334

**Anexo 1.** Tabla de categorías de análisis
**Anexo 2.** Descripción de las entrevistas realizadas en Santiago el Pinar 335
**Anexo 3.** Mapa de Chiapas. Regiones Socioeconómicas 337
**Anexo 4.** Mapa ubicación de Ciudades Rurales Sustentables en Santiago el Pinar 338
**Anexo 5.** Propiedades de la Compañía Mexicana de Terrenos de Colonización 339
**Anexo 6.** Reparto de Tierras y reforma agraria en Chiapas (1920-1959) 340
**Anexo 7.** Evolución del reparto agrario en Chiapas 341
**Anexo 8.** Evolución de la población en Chiapas (1985-2010) 342
**Anexo 9.** Mapa zona de conflicto 343
**Anexo 10.** Mapa de la zona que comprende el proyecto del Plan Puebla Panamá 344

## Introducción.

Este trabajo se dirige a explorar la configuración de la experiencia y la conciencia política de los grupos indígenas de Chiapas a lo largo de la historia de la construcción del Estado-nación mexicano, con el objetivo de analizar de manera holística la articulación de estrategias de resistencia que actualmente generan los grupos subalternos y Santiago el Pinar en particular, en el espacio de las Ciudades Rurales Sustentables (CRS), parte del Proyecto Mesoamérica. No obstante, concretar el planteamiento de esta investigación no fue sencillo. Las transformaciones que ésta sufrió quedaron supeditadas al paulatino conocimiento de la realidad empírica en la que nos adentrábamos, al constante diálogo con la teoría y los autores utilizados, ya la coyuntura política y la violencia presente en algunas comunidades que en un inicio formaron parte de este estudio.

De manera inicial, la investigaciónpartía del siguiente cuestionamiento: ¿Por qué mientras unos grupos resisten, otros se subordinan a la dominación ejercida ya sea a través de un puñado de élites, ya sea a un partido político o a los proyectos neoliberales desarrollados por las instituciones del Estado? Esta formulación respondía a la experiencia que había ido adquiriendo al contacto con las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas y las organizaciones civiles y no gubernamentales que apoyaban el movimiento insurgente. La realidad chiapaneca se relevaba polarizada, dividida entre aquellos que colaboraban con el partido en turno, y los que luchaban contra la imposición material, moral y discursiva de las directrices de un gobierno que había obviado históricamente los intereses y las demandas de los grupos indígenas subalternos. Desde esta perspectiva, misma que cambiaría rápidamente, el objetivo de la tesis se dirigía a señalar y analizar los fundamentos y las razones por las cuáles ciertos grupos se subordinaban al poder, dando por hecho esta realidad “dicotómica”.

Comenzamos a sondear los procesos articulados desdeciertas comunidades indígenas que en Chiapas habían sido afectadas por la construcción de carreteras, presas o proyectos mineros derivados del Plan Puebla Panamá (o Proyecto Mesoamérica). A raíz de su implementación, las resistencias abiertas y frontales

de diversas comunidades subalternas frente al expolio de sus tierras y territorios, eran noticia en los periódicos locales y nacionales mexicanos. Sin embargo, si en este escenario hubo un proyecto controvertido que acaparó la atención de la opinión pública, fue sin duda la construcción de las Ciudades Rurales Sustentables como parte de la Agenda de la gubernatura de Juan Sabines Guerrero. Su implementación suscitó una avalancha de críticas de académicos, medios de comunicación y organizaciones civiles, así como la resistencia abierta de comunidades indígenas en las cuales se había llevado a cabo el proyecto. Estas formas de oposición y crítica se dirigían a poner de relieve los intereses que se encontraban tras el discurso público de modernidad y progreso del gobierno de Sabines.

El discurso sostenido por las élites dominantes articulado en torno a la tecnificación, la reconversión productiva y los agronegocios se confeccionó desde el principio sobre la base de argumentos, términos y acciones problemáticos, en la medida en que se distanciaban del modo de vida y del imaginario colectivo de los beneficiarios de estos programas. En este trabajo, el término "discurso" se entenderá como un "proceso tanto político como intelectual (en el que) las luchas humanas por el poder y sobre el significado de las cosas están íntimamente interconectadas" (Mallon, 2003: 84). A partir de esta premisa, las Ciudades Rurales Sustentables pasaron a ser concebidas desde nuestra perspectiva analítica como un espacio de disputa, de lucha y enfrentamiento donde los términos de este discurso fueron interpelados, negociados y confrontados por algunos grupos de la sociedad civil y comunidades indígenas.

Las resistencias generadas desde los pueblos subalternos organizados, dieron pie a la conformación discurso de oposición o "contrahegemónico" (Mallon, 2002; Corrigan y Sayer 1985; Esquit, 2010; Koreck, 1991), que puso de relieve las fracturas e incongruencias del proyecto gubernamental, al tiempo que disponía sus propios términos y acciones materiales y discursivas. Este proceso quedaba mediado por formas culturales diferenciadas que designaban maneras particulares de ver y entender el mundo, redefinidas entre grupos dominantes y subalternos a lo largo del tiempo y de manera dialéctica.

Con todo ello, lo que se intenta enfatizar es que cuando el gobierno presentaba las CRS como el “antídoto” a la marginación y la pobreza a través de la concentración de las localidades dispersas, los grupos subalternos lo reinterpretaban como un proceso de “integración extractivista basada en el despojo territorial y cultural de los pueblos que habitan en las regiones de interés para los capitales transnacionales” (CAIK, 2012: 13). Cuando proponía la “reconversión productiva” como vehículo para elevar los niveles de vida, desde la subalternidad las comunidades indígenas argumentaban que ésta “buscaba sustituir el maíz y otros productos básicos en su alimentación (…) e imponer la lógica de los agro-negocios” (2012: 26).

Y cuando aseguraba el “respeto a las culturas”, los grupos antagónicos afirmaban que “el gobierno (…) quería destruir su cultura. Los pueblos indígenas están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual (…) pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes” (Declaración del Pueblo Creyente, 2010). Finalmente el discurso contrahegemónico se conformó de tal manera que las Ciudades Rurales Sustentables fueron asumidas como “parte del sistema neoliberal de planes, proyectos y negocios de empresas transnacionales para que poco a poco se vayan apoderando de nuestra madre Tierra y llevándose los recursos naturales” (Declaración del Pueblo Creyente, 2010).

Visto desde esta perspectiva, las comunidades subalternas conocían bien las estrategias y los significados atribuidos desde gobierno estatal y federal, así como las relaciones de poder que las sustentaban y organizaban. Y era así porque las mismas luchas que el pueblo indígena había librado frente a la dominación a lo largo de 500 años –por la tierra, el territorio, la identidad diferenciada, la autonomía, el derecho al trabajo digno, y el respeto a la cultura y a su cosmovisión– se constreñían y reactualizaban en ese espacio de conflicto. A partir de aquí, analizaron las incongruencias en este discurso “de dominación” (Mallon, 2003) y aprovecharon sus fracturas para enfrentarlo, negociarlo o trascenderlo. Sus formas de resistencia en el plano material fueron casi en su totalidad manifiestas: desde marchas por la paz y “contra los proyectos de muerte”, boicots

a las casas de las CRS, ruedas de prensa y panfletos, plantones, cortes de carretera, hasta la transformación y reconstrucción de las casas o la negociación de los términos de construcción.

Pero no todas las comunidades reaccionaron de la misma manera a la imposición del proyecto. En el municipio de Santiago el Pinar, lugar donde se construyó la segunda CRS, no sólo no parecía presentarse ningún tipo de resistencia al proyecto, sino que también existían precedentes en la historia del municipio de colaboración con el poder. Los medios de comunicación locales y nacionales, así como académicos y organizaciones de observación concluyeron que el comportamiento de Santiago era "sumiso" (Bellinhausen, 2013), "contrainsurgente" (Leyva y Burguete, 2007), "clientelar" (Moreno, *La tribuna Chiapas*, 2015; Larsson, 2012*)* y con un "empoderamiento acotado" (Leyva y Burguete, 2007). Y esta forma de abordar la actuación de Santiago el Pinar terminó por generalizarse e integrarse como parte del discurso de oposición de la sociedad civil.

Cuando los santiagueros se negaron a ocupar la CRS y regresaron a sus casas y tierras a escasos tres meses de haber sido construidas, la crítica argumentó que el motivo principal se debía a la falta de servicios básicos en ellas (ya que no contaban con luz y agua) y su condición inhabitable, obviando la posibilidad de que esta acción pudiera responder a una forma de resistencia "oculta" (Scott, 1990) concebida para no enfrentarse directamente al poder del gobierno. Descartando esta opción y acorde con los razonamientos de la opinión pública, el hecho de que la comunidad no mostrara oposición alguna al proyecto debía responder a su pasividad, su sumisión al poder, o su instrumentación. Sin embargo, se encontraran o no presentes estos rasgos característicos de una "falsa conciencia" según la perspectiva de los estudios marxistas, la *imagen* que ofrecían sus críticos era sesgada e incompleta (sin asumirla como errónea) y adolecía de dinamismo y temporalidad.

En primer lugar, asociaba "la quietud" con la subordinación y la pasividad, asignando al complejo fenómeno de la resistencia un carácter homogéneo y unitario. Este hecho no se basaba únicamente en las acciones que vinculaban a

los santiagueros con el gobierno, sino que además tenían un horizonte comparativo de "resistencia": el EZLN y las comunidades afines a éste. En segundo lugar, presuponía que las comunidades estaban exentas de fracturas y dotadas de unidad, por lo que se diluían las diferencias y jerarquías internas. En tercer lugar, que la resistencia subalterna era un reflejo idéntico de la "cultura popular", presupuesto esencialista que aborda la cultura como "pura" y "atemporal", fuera del dominio de las élites dominantes. Por ende, si los grupos asumían elementos asociados a "la modernidad occidental", esto derivaba en la corrosión de la identidad indígena y su paulatino desgajamiento.

Tomando en cuenta estas premisas y apoyándonos en la bibliografía revisada, decidimos replantear nuestra pregunta inicial, considerando que el hecho de que Santiago el Pinar no manifestara abiertamente su oposición, no implicaba que el abandono de las Ciudades Rurales no fuera una forma de resistencia clandestina que les permitía mantener el control de sus vidas y su territorio. Partiendo de que "todo inicio de iniciativa independiente de parte de los grupos subalternos debería por lo tanto ser de un valor incalculable para el historiador integral" (Gramsci, 2000: 178. Tomo VI), y sin ánimo de invalidar o desmentir los argumentos y críticas de la opinión pública, decidimos ubicarlos en un marco analítico de mayores dimensiones que nos permitiera conocer no sólo los intereses y acciones de la política gubernamental en Santiago, sino también los de sus vecinos subalternos.

Si realmente los vecinos de Santiago ejercían algún tipo de resistencia a las Ciudades Rurales Sustentables y al gobierno, esta no podía concebirse como una respuesta a sus intereses inmediatos. Debíamos entonces ampliar nuestra mirada abarcando un periodo de tiempo mayor que nos permitiera ubicar las detenciones, fracturas y continuidades de su historia al contacto con la dominación y otros grupos sociales. Asimismo, y asumiendo que las luchas por el poder y el significado de las cosas se enraízan a lo largo del cuerpo social, el análisis debía comprender desde el nivel local al nacional, pues en su articulación, las culturas políticas locales, regionales y nacionales se transformaron mutuamente creando y reproduciendo espacios de conflicto y negociación.

Apoyándonos tanto en la teoría como en la realidad sociopolítica particular de las comunidades chiapanecas, inferimos que el imaginario que habían creado los santiaguerosa lo largo de su historia con respecto al gobierno y otras formas de poder se debía a 1) elementos subjetivos éticos o morales que se desprendían de su cultura y cosmovisión (resignificada), 2) a las determinaciones materiales a las que quedaban expuestos, 3) a sus formas de entender y ejercer la política, 4) a las relaciones interétnicas generadas al contacto con otros grupos culturales y, por último, 5) a su relación con la tierra y el territorio. Estos elementos que se transformaron en nuestras categorías de análisis[1], a lo largo de su historia habían dado forma a su experiencia colectiva como pueblo subalterno, misma que según autores como E.P. Thompson y Antonio Gramsci, era la base de la configuración de una conciencia política de la cual se desprendían lógicamente sus formas de resistencia.

De aquí construimos nuestra hipótesis partiendo de que la comunidad de Santiago el Pinar generaba formas de resistencia ocultas y cotidianas frente a las Ciudades Rurales Sustentables y al gobierno, fruto de la articulación de su conciencia política como pueblo indígena cultural, social y políticamente diferenciado. Ésta a su vez, abrevaba de su experiencia como grupo subalterno fraguada en los largos tiempos de la historia, y en dialéctica relación al poder de las élites dominantes. De esta manera, las relaciones y diálogos que actualmente Santiago el Pinar establece con el poder –y que incluyen la negociación, la oposición y el conflicto– en el espacio de las CRS, son el resultado del antagonismo que a lo largo del tiempo y en el territorio concreto, han ido construyendo espacios de poder, significados e imaginarios socio-culturales y políticos particulares.

Por ello concluimos que 1) los vecinos de Santiago el Pinar poseen una conciencia y que ésta es política. 2) Dicha forma de entender y ejercer *la política* difiere parcialmente de la *política de la élite*, ya que descansa en la "experiencia" entendida como "un prolongado proceso de desarrollo social y cultural, y se manifiesta en costumbres populares, valores, organizaciones e instituciones"

[1] En el ANEXO 1 se pueden consultar las categorías de análisis utilizadas en esta investigación.

(Thompson, 1975: 164). 3) Esta experiencia está intrínsecamente ligada a la condición de “subalternidad” del pueblo de Santiago, asumida como un atributo de la subordinación en términos de clase, religión, género y etnia, articulado a lo largo de la historia y en dialéctica relación con la dominación. Por ende, 4) si bien parte de esta experiencia se desarrolla en el “Estado”, o sea, entre “una serie de espacios descentralizados de lucha” (Mallon, 2003: 91) a través de los cuales se tejen las relaciones de poder desiguales; existe una esfera de la *política* subalterna paralela a la influencia de la política de la élite (Guha, 2002: 28) que la hace inabarcable desde el exterior.

5) En este espacio se cuenta con órdenes discursivos y materiales delineados por la cultura que, a través de la memoria selectiva (Giménez, 2008) y la apropiación social (Neüman de Sega, 2008), organizan el discurso generado desde la subalternidad. La forma que adquiere este discurso es un “producto” de su conciencia política subalterna. Esto permite negociar, enfrentar o trascender el discurso de la élite dominante como resultado de su conciencia política. 6) Esto nos lleva a abordar la resistencia subalterna como heterogénea, elástica, plural y fracturada, pudiendo adquirir formas manifiestas y de oposición directa, o ser tejida cotidianamente de manera oculta y silenciosa empleando las “armas de los débiles” (Scott, 1985). Entre ellas, manejamos la posibilidad de la “elección del tercero excluido” (Echeverría, 2011), donde la acción consiste “en no someterse ni tampoco rebelarse, o a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo” (Echeverría, 2011: 217).

Tomando en cuenta dichos supuestos, el objetivo de la investigación finalmente se dirigió a examinar y analizar la formación de la experiencia subalterna de los habitantes de Santiago el Pinar a lo largo de la historia, poniendo de relieve la organización de la conciencia política resultante de esta experiencia de la que derivan las actuales estrategias de resistencia frente a las CRS y al gobierno. De aquí la necesidad de ubicarnos analíticamente en una temporalidad amplia que abarcaraprevia la experiencia de la colonización hasta el momento actual. Con ello, la atención se dirigirá a detectar tanto las fracturas como las continuidades en

la historia del poder de la *formación del Estado mexicano*, en simultánea e intrínseca relación con la historia de la *formación de la subalternidad*.

Pero ¿cómo podíamos adentrarnos nosotros en el espacio de la subalternidad y explorar su historia particular, sabiendo que la historiografía oficial contenía la visión y aspiraciones de la dominación? Autores como Antonio Gramsci, E.P. Thompson, Walter Benjamín y Ranahit Guha, cuyas obras habían dado voz a los grupos subalternos de Inglaterra o la India, proponían transitar el camino opuesto al de esta historiografía. Esto, en palabras de Benjamín se entendía como la acción de "cepillar la historia a contrapelo" (Benjamín, 2008), deteniéndonos en las coyunturas y fracturas, así como en las continuidades que ponían de relieve el accionar de estos grupos subalternos al contacto con la dominación. Asimismo, y teniendo en cuenta que no podíamos hablar con o desde la voz de la subalternidad, tuvimos que abogar por la simultaneidad metodológica entre el texto y la realidad, sabiendo siempre que ambos eran escenarios construidos.

En primer lugar, y en lo que se refiere a los recursos bibliográficos y fuentes documentales (primarias y secundarias) que nos ayudaron a generar una visión holística de la experiencia de las comunidades indígenas de Chiapas, dialogamos con diversos autores especializados en la historia local, pudiendo construir una mirada profunda y compleja de la región. Si bien anterior a 1994 este tipo de estudios se reducía a los generados por Antonio García de León (1985) y Alicia Paniagua (1983), posterior a la fecha los análisis sobre la realidad chiapaneca y los grupos indígenas proliferaron, facilitando nuestra tarea. A través de esta bibliografía, intentamos buscar cualquier indicio del accionar de Santiago el Pinar sin demasiado éxito.

La información era realmente escasa, y a excepción de la tesis de Martín Larsson (2012), el libro de Xóchilt Leyva y Araceli Burguete (2007) y algunos análisis socio-económicos realizados por el gobierno del estado, no pudimos encontrar rastro alguno de su historia particular. Hacer frente a esta dificultad no fue tarea sencilla, y utilizamos la historia de los Altos y los eventos y coyunturas que habían protagonizado sus habitantes en aras de ir desvelando la realidad colectiva del

municipio de Santiago. Si bien este ejercicio destacó varios momentos que fueron definitivos en la configuración de la experiencia y la conciencia política de la comunidad, la mayor parte de la información derivó de las entrevistas realizadas a sus vecinos, como veremos más adelante.

De cara a concretar el andamiaje teórico-metodológico sobre el que se sustenta este trabajo, exploramos varias perspectivas dentro de los estudios críticos o marxistas. En constante diálogo con estos autores y con la realidad empírica, fuimos precisando aquellos conceptos que nos serían necesarios en el análisis de la problemática que queríamos desentrañar. Para ello, operativizamos los conceptos de política, historia, hegemonía, subalternidad y comunidadde acuerdo a la estructura social chiapaneca y las comunidades indígenas locales. A lo largo de este camino, tuvimos que transformar y adaptar parte del marco analítico, buscando que la teoría empleada pudiera explicar verdaderamente las relaciones de poder y significado que acontecían en este espacio. Este fue el caso de conceptos como “Hegemonía” y “Estado”, ambos gramscianos. De la mano de Florencia Mallon (2003) y Corrigan y Sayer (2007), pudimos adecuarlos a nuestro campo de estudio con mejores resultados analíticos.

Para el caso del examen de las resistencias, utilizamos a autores clásicos en esta área como James Scott (1990) y William Roseberry (1985) entre otros, e intentamos acercarnos a la realidad de resistencia de las comunidades a través de Jan Rus (1995), Juan Pedro Viqueira (1999), Adolfo Gilly (1998), Armando Bartra (1993), Marco Estrada (2007) o Bolívar Echeverría (2011). De manera complementaria, se realizó una revisión de distintas tesis especializadas en el tema derivadas de instituciones como El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Sur, la Universidad de Puebla o El Colegio de Michoacán. Finalmente y en esta línea, la estancia de investigación realizada en el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de Guatemala, nos dio la oportunidad de ampliar nuestra visión profundizando en las experiencias que habían articulado las comunidades mayas de Guatemala a lo largo de su historia, lo que definitivamente enriqueció nuestra investigación.

En cuanto al trabajo de campo y desde que iniciase esta tesis, tuvimos que enfrentarnos a diversas dificultades que fueron transformando la forma y el contenido de la misma. Entre otros factores, la falta de información empírica y el acceso restringido a algunas comunidades que en principio habían sido previstas en el análisis, fueron nuestros principales escollos. Sin la intención de generar un estudio comparativo, en principio planteamos la posibilidad de mostrar distintos procesos de resistencia encabezados por tres comunidades política e ideológicamente disímiles. Con el objetivo de poner de relieve los distintos caminos que podía adquirir la resistencia en función de su experiencia colectiva y las condiciones históricas vividas, comenzamos a colaborar con la comunidad de Acteal (ubicada en el municipio de Chenalhó, en los Altos de Chiapas) y la Asociación Civil las Abejas.

En 1997, este grupo había sido objetivo de una masacre perpetrada por grupos paramilitares ligados al Partido Revolucionario Institucional (PRI), misma que costó la vida a 47 integrantes, en su mayoría mujeres, ancianos y niños. Dado que la violencia y la coerción continuaban siendo parte de la cotidianeidad de la comunidad, la mesa directiva de las Abejas nos recomendó postergar la investigación al no poder garantizar nuestra seguridad. Decidimos entonces sondear otras posibles comunidades cuyas acciones e ideología contrastaran con el caso de Santiago el Pinar. Comenzamos a trabajar con San Sebastián Bachajón, un ejido ubicado en el municipio de Chilón, en las montañas del oriente de Chiapas. Una parte importante de sus habitantes se habían adherido en 1999 a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, lo que les vinculaba ideológica y políticamente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Recientemente, la parte adherente de San Sebastián Bachajón pasó a conformarse como bases de apoyo zapatistas, lo que impidió continuar con el proceso de entrevistas y completar la información recabada hasta el momento.

Por falta de tiempo y recursos, y dado que el análisis planteado requería un manejo integral de la historia y la experiencia de estas comunidades, decidimos trabajar únicamente con Santiago el Pinar. No obstante, los propios procesos políticos de cambio y reconfiguración que vivió la comunidad en los últimos años,

el condicionante del idioma y las dificultades de la traducción, influyeron en la cantidad y calidad de la información recabada. El primer contacto con Santiago el Pinar se realizó durante las fiestas del Santo Patrón Santiago, en verano de 2013. Las intervenciones fueron diversas a lo largo de los meses de junio, julio y agosto[2]. Se realizaron 3 historias de vida a personas representativas[3] de Santiago el Pinar, cuyo rango de edad osciló entre los 65 años y los 89 años. Todas las entrevistas se llevaron a cabo en lengua tzotzil con ayuda de Lorenzo, un traductor tzotzil-español. Lorenzo, al ser oriundo de la localidad, facilitó en un primer momento la toma de contacto con los entrevistados, que accedieron rápidamente a participar en las sesiones. Asimismo, se grabaron 11 entrevistas en profundidad a diferentes habitantes de Santiago el Pinar, consideradas clave por el manejo del contexto histórico de Santiago, así como a trabajadores relacionados con los proyectos (Centro de salud y Ensambladora) parte de la CRS. Recordemos que el objetivo que persiguen las entrevistas es el de profundizar sobre ciertos temas o ampliar la visión de contexto que se tiene sobre el lugar.

La búsqueda de reciprocidad en la realización del trabajo de campo, nos llevó a proponer a sus habitantes un documento de recuperación de memoria histórica (videograbado) de los participantes en las entrevistas, y una sesión fotográfica de las autoridades tradicionales y músicos a petición de los entrevistados. Este hecho no únicamente redunda en una cuestión ética que implica la devolución de los resultados del trabajo a la comunidad, sino permite una interacción fluida entre los vecinos y el investigador, incidiendo en el fortalecimiento de lazos de confianza necesarios para insertarse en la cotidianidad de los santiagueros.

Las entrevistas se complementaron con datos extraídos tanto del Consejo Nacional de Población (CONAPO) como del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Realizamos también una revisión del Archivo Diocesano de San Cristóbal de las Casas, en aras de ahondar en su historia buscando

[2] Consultar en el ANEXO 2 la tabla resumen del trabajo de entrevistas realizado en el municipio.
[3]Los criterios de "representatividad" de los informantes clave para el caso de Santiago el Pinar, se fundamentaron en los siguientes aspectos: el estatus social en la comunidad (ancianos, autoridades tradicionales, jueces, etc.), su conocimiento del contexto histórico (antiguos representantes o voceros del municipio), y su relación con las Ciudades Rurales Sustentables: trabajadores de las fábricas (ensambladora o fábrica de pollos), o vecinos de las viviendas.

información difícil de obtener en fuentes secundarias. Asimismo, nos apoyamos en otras investigaciones realizadas en Santiago el Pinar, en aras de completar la información recabada e incluir eventos o sucesos que no se habían contemplado en un primer momento en la guía de historias de vida y entrevistas. Si bien con todo ello pudimos obtener amplia información sobre la historia, las relaciones y el funcionamiento interno de la comunidad, somos conscientes que todavía existen lagunas, carencias en la documentación e información sobre Santiago el Pinar que limitaron nuestro análisis. Por ello, consideramos que una aportación interesante al estudio de los movimientos políticos y las resistencias subalternas de Chiapas, pudiera retomar el trabajo iniciado y profundizar en los lapsos y omisiones, tejiendo el devenir histórico de esta comunidad.

Esta tesis se divide en cinco capítulos. En el primero de ellos, se presenta la discusión teórico-metodológica sobre la cual se sustenta el análisis histórico empírico de esta investigación. Los cuatro capítulos restantes se dirigen a contextualizar y explicar la formación de la experiencia y la conciencia subalterna de los grupos indígenas de Chiapas y los Altos, y en concreto de Santiago el Pinar, en dialéctica relación a la construcción del Estado-nación mexicano. Partimos desde el momento de la colonización haciendo un breve recorridopor la historia mesoamericana previa a la llegada de los españoles, y nos deslizamos a través de los largos, cortos y medianos tiempos braudelianos[4] de la historia del Estado y los pueblos indígenas subalternos, deteniéndonos en aquellos momentos que influyeron de manera significativa en su conformación ideológica, política y sociocultural actual. Con ello, se pretendió poner de relieve la participación de los grupos subalternos en la formación del Estado, y cómo fueron capaces en cada periodo histórico de influir en los discursos y opciones de las élites dominantes, transformándose mutuamente.

Finalmente, lo que esta investigación propone es una nueva mirada a una problemática supuestamente superada y archivada. No busca justificar o sancionar las acciones subalternas sino analizar, comprender y explicar los

[4]Ver Fernand Braudel, 1970

orígenes y desarrollo de su experiencia a través del examen de la historia subalterna en relación a la formación del Estado mexicano. Esto nos permitirá iluminar la narrativa subalterna tantas veces sesgada y manipulada por la historiografía dominante, al tiempo que nos proporcionará referentes sobre cómo la subalternidad incide en las formas de poder, la articulación de alianzas y los equilibrios (o desequilibrios) conformados tanto a nivel estatal como local. Aquí reside el valor de la investigación y la aportación al conocimiento.

# CAPÍTULO 1. ELEMENTOS TEÓRICOS PARA UN ANÁLISIS SOCIOHISTÓRICO DE LA SUBALTERNIDAD EN CHIAPAS: ESTADO, HEGEMONÍA Y RESISTENCIA.

## Capítulo 1. Elementos teóricos para un análisis socio-histórico de la subalternidad en Chiapas: Estado, hegemonía y resistencia.

La complejidad del análisis de la experiencia de la subalternidad en Chiapas, requiere articular una estrategia teórico-metodológica que nos ayude a abordar los procesos históricos, económicos, culturales e identitarios que vinculan dialécticamente el devenir de las élites dominantes y los pueblos mayas. Para ello, procuraremos descentrar las nociones de historia, política y comunidad, haciéndolos funcionales para el estudio concreto de la historia subalterna de los pueblos indígenas de Chiapas. Esta tarea comienza por desentrañar las particularidades orgánicas que adquiere la condición de subalternidad para los grupos indígenas de Chiapas en relación a la historia del poder de las élites dominantes. Este proceso que habremos de realizar a "contrapelo" de la historiografía tradicional, nos permitirá poner de relieve los elementos que nos servirán para crear una matriz de conceptos teóricos desde donde analizar esta profusa realidad escenario de nuestro estudio.

De esta manera, sondearemos y enfrentaremos las diversas posibilidades teórico-metodológicas que nos ofrecen distintos autores desde la perspectiva de los estudios marxistas o críticos, con el objetivo de crear un andamiaje conceptual que pondremos en discusión con la realidad empírica que deseamos conocer. Trataremos así con los conceptos de subalternidad, Estado, nación, hegemonía, política e historia desde distintas vertientes, y veremos cómo estos han ido transformándose y redefiniéndose, adaptándose a las cambiantes circunstancias de la realidad social. Finalmente, presentaremos brevemente la comunidad de Santiago el Pinar, misma que en esta investigación nos ayudará a mostrar la compleja dinámica que adquiere en Chiapas la configuración dialéctica de las relaciones de poder entre dominantes y subalternos.

Así, a continuación, proporcionaremos una serie de herramientas teóricas que nos permitirán a lo largo de la tesis, el análisis de la experiencia de los grupos indígenas (haciendo especial énfasis en el municipio de Santiago el Pinar), así como de las distintas respuestas que desde la subalternidad se han articuladopara

enfrentar, negociar o subvertir la dominación en cada periodo de la historia de México.

### 1.1. Los atributos de la condición subalterna: primeras reflexiones teórico-metodológicas en torno a su análisis.

El examen de la subalternidad es complejo y contradictorio en cuanto describe la relación entre dominación y subordinación en los límites de un territorio nacional, a lo largo de la historia de su formación. En este marco, la subalternidad puede manejarse como una categoría sociológica analizada a través de los atributos que posee esta subordinación en términos de clase, género, etnia o religión (Guha, 1989). Pero también como un "efecto discursivo" (Prakash, 1994) que dramatiza las negaciones que desde las relaciones de poder definirían de manera dialéctica su posición social. Sin embargo, y contrariamente a lo que pudiera parecer, el subalterno no se encuentra atrapado en esta la correlación de fuerzas, silenciado por sus negaciones. Los subalternos luchan, negocian y se enfrentan el poder, y a lo largo de este proceso los términos de la subordinación cambian: son redefinidos, aprehendidos y transformados desde abajo para modificar las características de esa dominación.

O en otras palabras, pensadas como categorías articuladas desde el poder, el "ser campesino" o "indígena" por ejemplo, pueden reflejar homogeneización y opresión. No obstante, y como afirmaría Dereck Sayer, pueden ser también "categorías que a veces la gente puede usar para expresar su diferencia. Su invocación tiene sentido y poder" (Sayer, 2002: 237) en la medida en que son asimiladas de manera positiva como parte de la identidad, e introducidas en su discurso como prácticas materiales y simbólicas de "resistencia". Esta idea se comprende si damos por supuesto que la "noción de resistencia a la dominación de la élite es un rasgo permanente de la subalternidad" (Guha, 2002: 29). El subalterno "presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde adentro del funcionamiento del poder" (Prakash, 2001: 67).

Pero adentrarnos en este espacio "inabarcable" de la subalternidad para explorar los términos de la articulación de este discurso de una forma crítica, puede ser una

tarea complicada e incluso imposible. A esto se refería Spivak al preguntarse "¿Puede hablar el subalterno?" (Spivak, 2003). Su crítica se dirigía a los peligros intelectuales que los historiadores de la Escuela de Estudios Subalternos de la India[5] parecían ignorar: el hecho de "hablar con la voz de los subalternos" (Spivak, 2003) implicaría reforzar la opresión de los sujetos. Para Spivak, "dos significados de representación están operando al mismo tiempo: representación como "hablar en favor de" (…) y representación como "re-presentación, como en el arte o en la filosofía". Dado que la teoría es así mismo sólo "acción", el teórico no representa al grupo oprimido" (Spivak, 2003: 308).

Somos conscientes de este "impedimento" intelectual y sabemos que nunca podremos hablar desde o con la voz de la subalternidad. Una solución plausible estriba en examinar los atributos que desde las teorías marxistas se atribuyeron a los orígenes de la subalternidad. Pero, ¿y si no es suficiente para explicar nuestro caso? La segunda opción resultaría del análisis de las contradicciones (discursivas y materiales) en las relaciones de poder y alianzas con la dominación, situándolas en el contexto de las jerarquías sociales que atraviesan estas relaciones. O sea, proponemos abordar la subalternidad como una categoría sociológica "no convencional" –como abstracción de una o varias características de la subalternidad que no necesariamente pueden encontrase en los atributos marxistas tradicionales–, e intentar explorar "sus efectos discursivos" a través del estudio minucioso de su experiencia, analizando las continuidades y fracturas tanto de la historia del poder como de la subordinación de manera dialéctica. De esta manera, asistiremos a la paulatina conformación de la conciencia política de la que abreva la resistencia subalterna, iluminando sus acciones, procesos y estrategias. Pero esto nos conduce nuevamente a otro problema: la historia y su tratamiento historiográfico.

[5] El grupo de Estudios Subalternos de la India se funda por Ranahit Guha en el año 1982. Este grupo constituido sobre todo por historiadores, se dirigió de manera general a "promover una discusión sistemática e informada sobre temas de la-subalternidad en el campo de los estudios surasiáticos, para así rectificar la inclinación elitista característica de gran parte de la investigación y del trabajo académico en este área en particular" (Guha, 1996: 23). Basados en la obra de Gramsci, el grupo propuso una forma alternativa de abordar la historiografía colonial y poscolonial de la india, rescatando la agencia y la política de los subalternos, así como su capacidad para influir en el poder de la élite dominante, transformándolo.

Si partimos del supuesto de la "pluralidad del tiempo histórico" y advertimos sus continuidades y discontinuidades, "sus largos, cortos y medianos tiempos" (Braudel, 1970), automáticamente nos resistiremos al estudio de la historia como un rosario de acontecimientos en tránsito lineal y unidireccional. Visualizaremos entonces "la historia" como la posibilidad de trayectos múltiples y discontinuos sin privilegios aparentes entre ellos, que nos permitirán la cabal y plena construcción del acontecer histórico. No obstante, la historia llega a nosotros a través del relato historiográfico, de su narrativa, y no erraremos al afirmar que la mayor parte de esta escritura contiene las aspiraciones, visión e ideología de la dominación (Gramsci, 2001). Dando esto por sentado, suponemos entonces que la historiografía (tradicional) se instrumentaliza y funciona como una herramienta que legitima los actos de la clase dominante a la par que oscurece o tergiversa la acción de las clases populares o subalternas. Entonces, ¿cómo podemos acceder a la vasta experiencia subalterna, si ésta se encuentra distorsionada por los relatos de la élite?

Gramsci (2001), Guha (2002), Thompson (1975) o Benjamín (2008) entre otros autores que se habían enfrentado a la recuperación de la subjetividad subalterna desde una perspectiva histórica, propusieron "transitar el camino opuesto al de esta historiografía". Para comprender la historia en toda su complejidad, ser en términos gramscianos un *historiador integral*, había que de "cepillar la historia a contrapelo" (Benjamín, 2008)[6] habitando todas sus dimensiones. No obstante, "este ejercicio", añadía Gramsci, "no puede concebirse a sí mismo como expresable en forma apodícta o predicatoria, y debe crear un gusto estilístico nuevo, incluso un lenguaje nuevo como medios de lucha intelectual" (Gramsci, 2001: 196). Esto es lo que en términos analíticos y metodológicos se entendería como "des-centrar", utilizando nuevos métodos para el examen de textos y fuentes literarias y archivísticas. Para ello, primero se ha tomar en cuenta que los textos

[6] En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* Walter Benjamín argumenta a razón de la historia de la subalternidad lo siguiente: "No hay un documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso, el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya, la de cepillar la historia a contrapelo (Benjamín, 2008: 42-43).

son documentos “fabricados”, y por tanto deben ser confrontados entre ellos y con la realidad que intentamos explicar, brindando análisis diferentes o alternativos.

El trabajo de campo nos puede ayudar a resolver este dilema, abogando por la simultaneidad metodológica entre el texto y la realidad. No obstante, si este último es también un escenario construido, ¿Cómo podemos rebasar sus condicionamientos? Para Florencia Mallon, en la producción de ambos se encuentran implícitas “las luchas de poder (que) ayudan a definir y oscurecer estas fuentes y la información a la que tenemos acceso” (Mallon, 1995: 106). Para hacerlas inteligibles será necesario “descentrar” los conceptos que dada su “elaboración” pueden interferir en nuestra visión de la realidad social. De aquí que en la presente tesis se haga necesario re-pensar desde otros horizontes teóricos los conceptos de *historia*, *política*, *conciencia* y *comunidad*. En resumen, para conocer el origen y las características implícitas en el desarrollo de las estrategias actuales que Santiago el Pinar genera hacia las CRS o al gobierno, miraremos “a contrapelo” (Benjamin, 2008) la conformación contradictoria de la experiencia de los subalternas a través de la historia, en dialéctica relación a la formación de las élites dominantes. Asimismo, profundizaremos teóricamente en los significados atribuidos a la subalternidad en relación a los conceptos mencionados, con el fin de conocer sus límites y fronteras, y proponer nuevas perspectivas que nos ayuden a construir de manera crítica nuestra investigación.

Para ello, comenzaremos revisando los principales aportes de los autores más relevantes en el campo de los estudios de la subalternidad. Sus estudios no únicamente se dirigen a la teorización de las condiciones que hacen de ciertos grupos sujetos subalternos, sino también analizan y discuten cómo estas poblaciones, en contacto con el Estado y las élites dominantes, producen y reproducen su cotidianeidad interactuando con los demás grupos culturales con los que conviven. En este sentido, no es *a pesar sino a partir de* su condición como sujetos subalternos, estas poblaciones se relacionan, conviven y resignifican su realidad dentro de un marco de relaciones más amplio (Estado), generando estrategias que les permiten trascender su situación de subyugación o negociarla para minimizar sus consecuencias.

En esta dirección, Antonio Gramsci en 1929 comenzó a escribir los *Cuadernos de la Cárcel*. En ellos, el autor trató diversos temas sobre la historia italiana y el nacionalismo a través del análisis del "materialismo histórico y la filosofía de Croce", "la organización de los intelectuales", la política y el Estado moderno "(Notas sobre Maquiavelo)" y la literatura y vida nacional. De aquí surgieron conceptos como "Hegemonía" y "Bloque Hegemónico", ambos dirigidos a explicar la construcción de las relaciones de poder entre la burguesía y las clases subalternas a través del equilibrio entre "dominación-consenso", mismo que permitiría la "dirección" de la sociedad. Pero también el concepto de "subalternidad" ligado a los dos anteriores, fue una de las aportaciones más importantes en el estudio del Estado y los movimientos sociales populares.

En aras de abordar el fenómeno de la subalternidad de manera holística, Gramsci partía en su análisis entendiendo la estructura social como un campo de fuerzas encontradas, antagónicas, vinculadas de manera dialéctica entre sí. Esta dinámica generaba relaciones históricas de poder, donde dirigentes y dirigidos se encontraban en constante interacción, condicionándose mutuamente. El escenario donde se producía y reproducía esta sinergia era el Estado, donde la clase en el poder debía ser persuasiva con sus aliados intentando conservar su posición como fuerza hegemónica, y coercitiva con los grupos antagónicos a los que intentaba una y otra vez integrar en una concepción del mundo que pretendía ser homogénea.

El resultado deriva en una relación asimétrica donde los grupos enfrentados cuentan con diferentes cuotas de poder que los ubican jerárquicamente en distintos espacios desde los cuales interaccionan y se exigen, transformándose mutuamente. Desde esta perspectiva podemos entender la subalternidad como un fenómeno relacional y no como algo estático, permanente e inmutable. Pero en esta correlación de fuerzas antagónicas, aunque existe según Gramsci la propensión a la unificación de las masas, la subalternidad emerge precisamente porque "no están unificadas" en el Estado, y no lo están porque éstas "sufrían siempre la iniciativa de la dominación" impidiendo la organización que permitiera a los subalternos convertirse en una fuerza social transformadora, o sea, en Estado:

> La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación (…) pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes, y por lo tanto sólo puede ser demostrada a ciclo histórico cumplido, si éste concluye con un triunfo. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan: sólo la victoria "permanente" rompe, y no inmediatamente, la subordinación (Gramsci, 2000: 171. Tomo VI)

Esta forma de abordar el antagonismo social, llevó a Gramsci a entender la subalternidad como el reverso de la hegemonía ejercida por un grupo en el poder. Si ésta es ante todo dirección política e intelectual de un grupo hacia toda la sociedad, pero también fuerza y coerción; la contingencia que deviene de este par de abstracciones (dirección-dominio), define las condiciones de la propia subalternidad, así como las posibilidades de su trascendencia. Este proceso tiene como referencia inmediata el mundo de vida y la experiencia concreta de las clases subalternas, misma que se enmarca en un contexto cultural concreto. De esta manera, la conformación de la conciencia de las masas, necesaria en primer término para llegar a transfigurarse en Estado, partía de reorientar su sentido común, de conformar un todo homogéneo, una ideología anticonformista para la lucha. La sabiduría popular, desordenada y fragmentada, debía entonces "canalizarse" hacia la crítica y esto concernía a los intelectuales.

El papel que Gramsci otorgaba a los intelectuales, se desprendía del cuestionamiento mismo de las bases de la II Internacional: "hay que destruir el prejuicio de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría especialista o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, hay que demostrar preliminarmente que todos los hombres son filósofos" (Gramsci, 2001 243. Tomo III). En este sentido, el autor hacía énfasis en la propia capacidad crítica de las clases populares o subalternas para identificar los elementos culturales y morales impuestos por los grupos en el poder, y enfrentarlos a través de su propio horizonte cultural.

Si bien su estudio era fundamentalmente teórico-metodológico, también conllevaba un compromiso político. Gramsci pensaba que si comprendía y recuperaba la historia de las tradiciones, la cultura y la política de las clases subalternas italianas, éstas podrían construir un verdadero partido jacobino de izquierdas que liberara al pueblo a través de la conducción de la sociedad y no de la coerción. Para ello, ideó un programa de investigación para el estudio de los grupos subalternos que constaba de seis puntos. El primero de ellos abarcaba la "formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, así como la adhesión de los subalternos a grupos sociales preexistentes" (Gramsci, 2000: 182. Tomo VI). Los cinco puntos restantes estaban dirigidos al examen de las formaciones políticas subalternas y dominantes y su interrelación dialéctica.

Asimismo, el programa gramsciano venía a poner de relieve la visión sesgada implícita en los estudios sobre historia, que habían situado el análisis desde la perspectiva de la burguesía. Llamaba la atención sobre este problema argumentando que si "se recurre sólo a este criterio" –el del estudio restringido o parcial– "se tiene así una historia unilateral o a veces no se comprende nada, como en el caso de la península de la era de las Comunas en adelante" (Gramsci, 2001: 183). Este sesgo en la historia no sólo podía llevar a Gramsci a "no comprender nada", sino que además impedía conocer la historia de los subalternos, sus intentos "de influir en los programas de estas formaciones (elitistas) para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y renovación" (Gramsci, 2001: 182) de las élites en el poder.

En esta misma línea se situaba el trabajo de la Escuela de Estudios Subalternos de la India. En el "Prefacio a los estudios de la subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática", Ranahit Guha reiteraba la idea gramsciana de "que la subordinación no (podía) entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación" (Guha, 1996: 24). En este proyecto, la dominación entonces recibiría "la consideración que merece sin que se les dote, sin embargo, de esa falsa primicia que les asignó

la larga tradición de elitismo en los estudios surasiáticos" (Guha, 1996: 24). A partir de este enfoque dialéctico, la "subalternidad" sería abordada por el grupo de la India como "denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma" (Guha, 1996: 23).

Su tesis principal radicaba en que a partir de esta situación de subordinación (y las formas que se desprendían de su cultura y política popular), los campesinos de la India colonial e independiente "no sólo desarrollaron sus propias estrategias de resistencia, sino que de hecho contribuyeron a definir y refinar las opciones de la élite" (Magallón, 1995: 91). De esta manera, y apoyándose en el trabajo de Antonio Gramsci, la Escuela de Estudios Subalternos de la India reorientaría el concepto de "subalternidad" hacia la recuperación y visualización del papel que cumplían los campesinos en el proceso de formación del poder de las elites dominantes.

El método que tanto Gramsci como Guha utilizaron para comprender el origen de las tradiciones y prácticas de los subalternos, se basaba en la reconfiguración de las características que desde el marxismo se habían atribuido tradicionalmente a la subalternidad. Estos estudios abordaban el fundamento de la condición de las clases subalternas a través de su "conciencia política", o sea, de la capacidad de los individuos de ser conscientes de su explotación (clase para sí), expresada mediante su organización en partidos políticos, con metas y objetivos definidos y guiados por una vanguardia de intelectuales. Por ende, el primer criterio que definía la condición de subalternidad de las masas eran las determinaciones objetivas o materiales a las que se encontraban expuestos. De aquí la conocida tesis "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (Marx, 1989: 7).

Desde la ortodoxia marxista, hacer alusión a la "formación de la clase" era entonces asistir a la aparición gradual de una conciencia proletaria o campesina. Así, se parte del sustrato material que termina reafirmándose en el terreno de las ideologías, donde encontramos los elementos subjetivos mediante los cuales las

clases tomarán conciencia de su explotación y dominación social. Desde esta perspectiva, el Estado se proyecta como la unidad orgánica entre estructura –donde se incluyen las fuerzas productivas y las relaciones de producción, determinando la estructura social–, y superestructura –donde se desarrollan todos los fenómenos de una sociedad que no pertenecen al ámbito económico–. No obstante, esta mirada estatista y determinista, nos impide explicar de manera crítica los orígenes de la sublevación y las causas que se esconden tras la resistencia subalterna.

Buscando otras explicaciones más afines a nuestro planteamiento, recurrimos de nuevo a Gramsci, al ser uno de los primeros objetores del "economicismo" como determinante de la conciencia subalterna. El autor insistiría en que si bien las relaciones de fuerza y poder existen como relaciones objetivas, las contradicciones de una sociedad se expresan siempre en el plano de las formas ideológicas o superestructura. Guha en esta misma línea, afirmaría que "las condiciones de explotación a las que estaban sujetas las clases subalternas" (Guha, 1996: 29) no podían tomarse como un criterio definitivo en el estudio de la subalternidad. Éste "podía crear muchas ambigüedades y contradicciones (…) en actitudes y alianzas, en especial en los estratos más bajos de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos, los campesinos ricos y medios, los cuales pertenecían *idealmente hablando* a la categoría de "pueblo" o "clases subalternas" (Guha, 1996: 32).

Edward Palmer Thompson, historiador marxista británico, fue otro de los autores que se resistió al economicismo marxista. Entre algunos de sus principales aportes, Thompson se dio a la tarea de acortar la distancia entre conciencia y ser social que Marx había establecido (clase en sí y clase para sí), concluyendo que no podía existir la clase sin conciencia de clase. Esta afirmación conlleva dos cuestiones importantes: la primera y más obvia implicaría la desaparición de la "falsa conciencia"[7], dado que a la "clase" (como formación social) le es inherente

[7] En cuanto a la teorización sobre la "falsa conciencia" de los grupos subalternos, puede consultarse la obra de E.P. Thompson (1990) *Costumbres en Común*, en concreto el capítulo "Patricios y Plebeyos", donde el autor analiza la división principal de las clases durante el siglo

la conciencia (de clase). Por otra parte, esta misma condición le lleva a matizar la importancia de los factores objetivos, fijando su atención en los elementos subjetivos (valores, tradiciones y costumbres culturales del pueblo) como articuladores principales de la conciencia política. En resumen, Thompson propone basar la formación de la conciencia en la experiencia histórica de los grupos subalternos. Al respecto, el autor referiría lo siguiente:

> La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resueltas experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos de (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales (Thompson, 1975: 1-2)

Por lo tanto Thompson, igual que Gramsci, pondría el acento en la *cultura de las clases populares* como fundamento del desarrollo de la experiencia popular. Entendemos "cultura popular" de manera muy general como una concepción del mundo de la vida implícita en determinados estratos de la sociedad, en contraposición a las concepciones del mundo "oficiales" que se han sucedido a lo

---

XVIII (las relaciones entre los "patricios" o "*gentry*" y la plebe o "*multitud*". Thompson argumentará un cambio importante en la relación entre ambas clases: cómo la subordinación comienza a transformarse en negociación (a pesar de su profunda desigualdad). En este sentido, señala cierta mutualidad en las relaciones entre patricios y plebeyos, donde, por una parte, el materialismo de los ricos se asociaba con el control disciplinario de los antagónicos. Sin embargo, y en otros aspectos, daba la sensación de que la "multitud" podía sacar ventaja buscando el favor de los ricos. Lo que induce a pensar en la existencia de cierta reciprocidad entre el pueblo y las clases dominantes, eliminando la supuesta condición de "falsa conciencia" de los primeros. Por otra parte, James Scott (1990) en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*, interpreta la condición hegemónica a partir de una versión "fuerte" y otra "débil" de la teoría de la falsa conciencia: "la primera afirma que la ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben creer activamente en los valores que explican y justifican su propia dominación" (Scott, 1990: 99). La versión débil (y simplista, según el autor) sostiene que la ideología dominante convence a los sometidos de que sus circunstancias de opresión pertenecen a un orden natural y, por ende, llama a la resignación de los sujetos generando una situación de conformismo. Véase también Modonesi, 2010, donde el autor desarrolla una elaborada crítica al concepto de "falsa conciencia".

largo del desarrollo histórico[8]. En este sentido, si la formación de la conciencia política era resultado de la experiencia histórica de un pueblo, ésta no podía ser producto de "espasmos de estómagos hambrientos o respuestas simples a estímulos económicos elementales" (Thompson, 1975: 133). Este giro analítico en la forma de concebir los estímulos asociados al surgimiento de la movilización popular, llevó a la Escuela de Estudios Subalternos de la India a situar como otro rasgo propio de la subalternidad "la política del pueblo" que se desprendía de su cultura popular. Según Guha, ésta pertenecía a "una esfera autónoma, pues no se originaba en la política de la élite". Problematizar este criterio implicó demostrar primero la existencia de dos esferas simultáneas de acción política en la India colonial:

> (…) paralelamente a la esfera de influencia de la política de la élite, existió a lo largo del periodo colonial otra esfera de la política india, en que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades colonial, sino las clases y los grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Lejos de ser destruida o virtualmente desactivada, como sucedió con la política de la élite tradicional por la intrusión del colonialismo, continuó funcionado vigorosamente, a pesar de este último, ajustándose a las condiciones imperantes bajo la soberanía británica y desarrollando, en muchos sentidos, características enteramente nuevas, tanto formales como de contenido (Guha, 2002: 28).

[8] El término "cultura popular" ha sido y continúa siendo un concepto debatido, dada la complejidad que presenta a la hora de ser abordada. Gramsci, por ejemplo, igualaba "cultura popular" a "folklore". El autor aseguraba la existencia de una estrecha "relación entre folklore y sentido común, que es el folklore filosófico (…). El folklore puede ser comprendido sólo como un reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, si bien ciertas concepciones propias del folklore se prolongan incluso después de que las condiciones son (o parecen) modificadas o dan lugar a combinaciones extrañas" (Gramsci, 2001, 203-204. Tomo VI). Nestor García Canclini, como otro autor de referencia ineludible dentro de los estudios culturales, diría aún más al afirmar que "sólo puede establecerse la naturaleza popular de alguna cosa o fenómeno por la manera en que es empleada o experimentada, no por el lugar donde se origina" (García Canclini, 1982: 53). De aquí que desechemos las nociones folkloristas (no en términos gramscianos) que entienden las culturas populares como "auténticas", "puras", "unificadas", "rurales" y "atemporales", así como impenetrables por la cultura de élite. Ambas se interpelan interrogándose y reproduciéndose dialécticamente.

Sostener la simultaneidad de ambas esferas político-culturales, requería descentrar el concepto de *política*. En este sentido, replantear la dirección comprensiva de lo socialmente establecido incluye "ir contra la idea que asume la cultura política moderna de lo que es la vida histórica de las sociedades" (Echeverría, 2010: 36). Y esto necesariamente debe incluir el replanteamiento de lo que se entiende como "político", abarcando las formas que de su ejercicio se derivan en todas sus dimensiones: "como capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad (…), de tener a la sociabilidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma" (Echeverría, 2011), pero también como actividad especialmente política con referencia a la gestión "con" y "dentro" de las instituciones del Estado.

El problema radica en que según Guha, únicamente se toma en cuenta esta segunda forma de ejercer la política, y en este sentido, esta visión *elitista* de la política "presupone o declara que los parámetros de la política india son exclusiva o principalmente los de las instituciones introducidas por los británicos para el gobierno del país, y el correspondiente conjunto de leyes, políticas, actitudes y otros elementos de la superestructura" (Guha, 1996: 27-28). Por ende, la política del pueblo quedaría reducida a tan sólo "un reflejo" de la política de la élite, y en este sentido, si se utilizaba como punto de entrada hacia el estudio de la conciencia subalterna, no se hallaría rastro de ella. El problema aquí era haber equiparado los atributos de la subalternidad con los de "una conciencia ideal" proyectada desde el elitismo de los estudios marxistas:

> …una historiografía dedicada a tal búsqueda (incluso cuando esto se hace, lamentablemente en nombre del marxismo) no es apta para enfrentar las contradicciones que constituyen realmente el material del cual está hecha la historia. Como se supone que el carácter ideal es cien por ciento secular, sus adeptos, cuando se enfrentan a la evidencia de la religiosidad, tienen a apartar la mirada como si dicha evidencia no existiera (…). De esta manera, el rico material de mitos, rituales, rumores (…), todo lo cual habla de la autoalienación del rebelde, se pierde en este discurso abstracto y estéril (Guha, 1999: XIV).

La existencia de este idealismo en la configuración de una conciencia popular, proyectaba los orígenes de la resistencia como una enumeración de causas, y dado el determinismo material que mantenía a los subalternos atrapados en la subordinación, su única explicación plausible terminaba recayendo en una respuesta instintiva a los sufrimientos físicos. En el caso de no manifestarse "idealmente" tal oposición, entonces las clases subalternas eran pasivas y sumisas a la dominación. Pero si la pobreza y el hambre fueran los únicos motivos para convocar una revolución, el mundo se mantendría en constante sublevación[9]. En esta línea, y para el caso que nos ocupa, la barbárica explotación (trabajo forzado, servilismo, aparcería, tributos) y la violencia a la que los indígenas campesinos de Chiapas fueron condenados desde la imposición del régimen colonial en adelante, suscitó cientos de motines y revoluciones a lo largo de su historia. Pero la complejidad en términos materiales, organizativos e ideológicos que algunas de estas movilizaciones demostraron –la Rebelión de Cancúc, 1727; la Guerra de Castas, 1847; la Rebelión Chamula, 1869; la Revolución Mexicana, 1910; e inclusive el levantamiento Zapatista, 1994– no puede ser explicada desde la espontaneidad y la carencia material.

Los grupos indígenas se enfrentaron a la dominación y lo hicieron utilizando los recursos materiales y discursivos que tenían a su alcance y que provenían de su experiencia –ya fuera antes de la conquista y la colonización o a partir de ella–. Ésta se fue reconfigurando a lo largo de su historia en interacción con las élites dominantes, resultando diversas maneras de entender y enfrentarse a la

[9] Dicha afirmación se sustenta en la aportación que E.P. Thompson realiza en el prefacio de su obra *La formación de la Clase obrera en Inglaterra,* donde hace énfasis en la experiencia de la clase obrera (basada en la cultura, costumbres, usos y tradiciones), como base de la conformación de la conciencia política proletaria. Sin embargo, aunque no niega la importancia que adquieren las determinaciones materiales en dicho proceso, prepondera las relaciones que se desarrollan en el ámbito de la cultura, combatiendo la idea "estructura-superestructura". En este sentido, el autor afirma lo siguiente: "Estoy convencido de que no podemos comprender la clase a menos que la veamos como una formación social y cultural que surge de procesos que sólo pueden estudiase mientras se resuelven por sí mismos a lo largo de un periodo histórico considerable. (…) Mi desacuerdo… (1. Ortodoxia Fabiana que considera a la gran mayoría de la población obrera como víctimas pasivas del *laissez faire;* 2. Esta ortodoxia de los historiadores de la economía, que considera a los obreros como fuerza de trabajo, como inmigrantes o como datos de las series estadísticas) se debe a que tienden a oscurecer la acción de los obreros, el grado en que contribuyeron con esfuerzos conscientes a hacer historia" (Thompson, 1975: 16).

dominación. En este sentido es necesario insistir en el hecho de que la configuración tanto de la conciencia como de las formas de resistencia y hasta la propia condición subalterna, son procesos que están en constante transformación, resignificación y reacomodo. La misma suerte corre el ejercicio de la "política". La forma de entender la política desde la subalternidad, sufrió cambios profundos en función del periodo y las circunstancias históricas enfrentadas, sedimentándose en su memoria colectiva.

Esta política era un reflejo de la manera de concebir, administrar y organizar su vida cotidiana derivada de la forma en que entendían y se relacionaban con el mundo, construida con sus propios materiales culturales. Su ejercicio por tanto, incluía lo mismo nociones religiosas y ecológicas, morales, míticas o éticas que la hacía distinta a la política ejercida desde los centros de poder. Y es aquí, tal y como afirmaría Guha, cuando las élites con sus concepciones "unívocas" de política "ideal" y "al enfrentarse a la evidencia de la religiosidad, tienden a apartar la mirada como si dicha evidencia no existiera" (Guha, 1999: XIV), ignorando que ésta es la fuerza y el detonante de la resistencia indígena subalterna tal y como veremos a lo largo del trabajo.

Situados en este punto, era evidente porqué Ranahit Guha había propuesto un giro en la comprensión de la *conciencia política*. No obstante, él partió de la redefinición de este concepto para explicar sus manifestaciones. Creemos en este caso, que dirigir la mirada a esta conciencia sin saber sus puntos de anclaje ideológico y los elementos que la componen y la organizan, puede llevarnos a cometer serios errores interpretativos. Para nosotros, entender en la actualidad las variadas formas de resistencia que articulan las distintas comunidades indígenas de Chiapas y los Altos, parte de conocer los atributos que dieron origen y permitieron desarrollar su experiencia como grupos subalternos, porque es ésta la materia prima de la que se alimenta la conciencia. En función de cómo se organice y estructure, resultarán las diferentes formas de oposición, negociacióno resistencia. No obstante, esto no implica que descartemos el valor conceptual de estos atributos. Lo que proponemos por un lado, es situarlos en el contexto mexicano y chiapaneco, examinando su capacidad explicativa. Por otro,

complementarlos con otros elementos inherentes a esta realidad concreta y a la experiencia de los sujetos que se relacionan en ella. Para ello, una rápida revisión de la historia de los grupos subalternos en relación dialéctica a la formación del Estado-nación mexicano, puede iluminar las formas en que se ha abordado tradicionalmentela experiencia subalterna de los indígenas en la historiografía mexicana. Revisar sus fracturas (violencia, motines o insurrecciones) y sus continuidades (el tiempo de quietud, la formación del Estado y el transcurrir de la cotidianeidad de los grupos indígenas), es vital para ahondar en el accionar de los grupos indígenas de los Altos de Chiapas, y en concreto en Santiago el Pinar.

### 1.2. La subalternidad indígena en la historiografía mexicana: acercándonos a nuestras categorías de análisis.

Decíamos que la condición de subalternidad es asociada en primer lugar a la subordinación económica. Esto implica relaciones económicas y de poder desiguales, que en este caso son definidas por la posición que ocupan los hombres en las relaciones de producción. Sus orígenes eran discernibles a través del estudio de lo que Marx llamó el proceso de "acumulación originaria" que consistía básicamente en la separación de los hombres de sus medios de subsistencia y de producción. Este proceso se inició en México con la colonización. La expropiación y reorganización del territorio de los pueblos mayas, así como el inicio de la gestión vandálica de mano de la obra, quedó registrada "en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego" (Marx, 2005: 656), estableciendo las bases de lo que sería posteriormente el sistema económico capitalista moderno:

> La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre el productor y medios de producción. Aparece como originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo (…). En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y producción y se les arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La

> expropiación que despoja de la tierra al trabajador, constituye el fundamento de todo proceso. De ahí que debamos considerarla en primer término (Marx, 2005: 18-19).

Al desposeer al pueblo originario de su tierra, que era su medio de vida y forma de producción y reproducción social, nacía un sistema económico basado en el servilismo, la humillación y el saqueo propio de esta fase de acumulación primitiva, "ya que las ciudades y los emporios agrícolas y mineros requerían tanto de las propiedades indígenas como del trabajo forzoso del indio" (Montemayor, 2008: 51). Los pobladores originarios fueron así despojados de sus tierras y a través del sistema de tributo y la encomienda[10], explotados en aras de satisfacer las demandas de la Corona española. Los llamados "indios", imaginados y considerados como seres inferiores y salvajes[11], cargaron sobre sus espaldas "el origen de la formación de una economía capitalista en México" (Semo, 1973: 230)[12] donde su trabajo y el producto excedente resultante se dirigió a desarrollar nuevas unidades económicas.

[10] Enrique Semo analiza los lazos que en la época colonial mantenían la "república de indios" y la "república de españoles", como origen de la formación de una economía precapitalista en México: "a medida que crecen en importancia la colonización y el mestizaje y se estabiliza el poder de los colonizadores, los lazos entre la república de indios en decadencia y la república de españoles en expansión, son de dos tipos bien diferenciados: la encomienda por un lado y el tributo por otro. A través del primero de ellos, el trabajo y el producto excedente de las comunidades son invertidos en la fundación y desarrollo de las nuevas unidades económicas, por medio del segundo, contribuye la república de indios a satisfacer las demandas coloniales de la corona" (Semo, 1975: 230)

[11] Respecto a la visión del indio como un ser salvaje e inferior, consúltese Bartra (1993), donde el autor realiza una revisión histórica del "mito del hombre salvaje" y su transmutación a lo largo de la historia europea, de cara a ofrecer una explicación sobre la representación del "otro" por Occidente. Bartra concluye afirmando que la imagen de este "hombre salvaje dotado de una bondad natural y primigenia (…) se trataba de una variante mítica marginal que hubiera quedado en el olvido si no se hubiese concatenado con una serie compleja de circunstancias históricas que aseguraron, no sólo la continuidad del mito, sino que además se constituyese en el más poderoso símbolo imaginado por el Occidente para representar a la inmensa masa de *otros* hombres, los habitantes colonizados de las regiones de civilizadas de la orbe" (Bartra, 1993: 47).

[12] El nacimiento y la consolidación del sistema capitalista en México ha sido motivo de desacuerdos entre sus distintos estudiosos. Immanuel (2005) por ejemplo, sitúa el inicio del capitalismo en México entre finales del siglo XVI y principios del XVII, poco después de la llegada de los colonizadores al territorio. Sin embargo, Enrique Semo (1973), señala sus orígenes casi un siglo después, entendiendo que la "génesis del capitalismo no puede abordarse con el método "causal simple". El capitalismo no es resultado sólo de los grandes descubrimientos, o del desarrollo del capital comercial, o de una serie de innovaciones técnicas en la industria textil. Su aparición es fruto de la confluencia de múltiples factores de orden económico, social, político e ideológico. La ausencia de algunos de ellos o el postergamiento de su aparición fue suficiente para

El tributo se basó en la riqueza generada por los mayas aprovechando los recursos naturales y minerales de sus territorios. Aunque este era anterior al sistema colonial, con la llegada de los españoles, de un impuesto de tipo comunitario (en la época prehispánica) pasó a ser individual (García de León, 1985; Viqueira, 1999; Bonfil, 2005), lo que favoreció el aislamiento del maya apartándolo de la protección de la comunidad. Se combinaba éste con el régimen de encomiendas que concedía potestad a ciertos conquistadores para recibir tributo y trabajo indígena a condición de protegerlos e introducirlos en la fe católica. A lo largo del periodo colonial, las formas de tributación adquirieron diversas modalidades y maneras de legislación:

> El tributo se impuso desde el primer momento, aunque sus modalidades y montos cambiaron a lo largo de tres siglos. Descansaba, según las leyes, en la presunción de que las tierras descubiertas pertenecían a la Corona y sus habitantes originales eran súbditos que compensaban mediante el tributo, el uso que hacían de ellas por graciosa concesión del rey (Bonfil, 2005: 137)

Las formas de explotación y la visión "utilitarista" que la élite mantenía con respecto al maya, fueron transformándose a través del tiempo en consonancia con los cambios en las relaciones mercantiles y sistemas de producción, y dramatizándose en el marco del desarrollo y consolidación del sistema capitalista. Este fue el tiempo en el que podemos decir que emergió la subalternidad indígena en México. Contrariamente a la propuesta gramsciana que ubicaba la subalternidad como reverso de la hegemonía (Gramsci, 2001), ésta fue un hecho desde que los españoles impusieran el régimen colonial, alterando las estructuras socio-políticas, identitarias y económicas de los pueblos originarios. En este sentido, la construcción del sujeto subalterno indígena en México aconteció en primer lugar con el despojo de sus tierras y recursos, y la implantación del sistema de servilismo, vasallaje y peonaje como nuevo modo de producción y acumulación de capital. Nació así su subordinación en términos económicos (y por tanto de

---

frenar o impedir la metamorfosis de elementos capitalistas embrionarios en un sistema capitalista en muchas ocasiones y lugres" (Semo, 1973: 238)

clase), siendo ubicado en el escalafón más bajo de la estructura social. En términos discursivos, la negación y supeditación del sujeto maya al español, ahora dueño de los medios de producción y de sus "ex-propietarios", se dramatizó y constriñó en una sola palabra: "*indio*". A partir de este momento, "el indio" fue considerado únicamente como la mano de obra gratuita, barata y "legítimamente" explotada a partir de la cual la Nueva España crecería económicamente, expandiendo su dominio a lo largo del territorio.

Posterior a la independencia, y con el surgimiento y reproducción del sistema de fincas a finales del siglo XIX –1880 aproximadamente–, el capitalismo comenzó a expandirse acumulando bienes y riqueza, lo que transformó a Chiapas en una de las zonas agroexportadoras relevantes de México. Para que el sistema de explotación basado en la finca perdurase, "los indígenas tuvieron que ser atados a ellas como peones (…) haciendo que estos se endeudaran" (Rus, 2012: 17). Para ello, se creó el sistema de repartimiento (García de León, 1985; Escobar, 2004; Rus, 2004, 2012). Las autoridades ladinas proporcionaban un conjunto de trabajadores fijos, normalmente en temporada de siembra o cosecha, favoreciendo el trabajo estacionario. De esta manera, se creó un sistema de migración forzada que proveía a las fincas de las zonas centrales y la costa a través del enganche de trabajadores de la zona de los Altos. La gestión vandálica de esta mano de obra fue motivo de cientos de rebeliones, motines y distintas formas de resistencia subalterna cuyo objetivo era el de acabar con la explotación, la violencia y la humillación que experimentaban cotidianamente. En este sentido, los pobladores originarios se resistieron a ser asimilados como sujetos subalternos, subordinados a los requerimientos y necesidades económico-productivas del emergente Estado mexicano postindependentista.

No obstante, las consecuencias derivadas de la Revolución mexicana en Chiapas –hacia el año 1914–, obligaron a las fincas a detener sus actividades. Cuando éstas reanudaron las labores seis años después, los indígenas se vieron obligados a buscar trabajo en ellas. A pesar de que su oposición nunca desapareció, a mediados del siglo XX los alteños "se habían convertido en dependientes del trabajo temporal" (Rus, 2012:32) para poder complementar los productos de sus

milpas y su producción de autoabastecimiento. Durante meses, los trabajadores debían abandonar sus tierras, casas y sus familias, desplazándose a las plantaciones donde malvivían con remuneraciones ínfimas y recibían todo tipo castigos físicos a manos de terratenientes y hacendados. Pero al término de la cosecha, regresaban siempre a su comunidad a cultivar su tierra. Según Rus, y a pesar de que la mayor parte de su ingreso lo extraían como peones, trabajadores explotados a manos de las élites, "ideológicamente se autopercibían como productores de maíz autosuficientes (…) veían sus ingresos externos como "complementarios" (…) culturalmente irrelevante frente a lo que consideraban su verdadera y esencial identidad" (Rus, 2012: 38).

De aquí que ciertos atributos asignados a la condición de subalternidad fueran paulatinamente interiorizados por los pueblos indígenas. A lo largo de este proceso, los términos de esa subordinación fueron transformándose en interacción con el sistema económico, político y socio-cultural del Estado postrevolucionario en el que se encontraban inmersos. Así, categorías que remarcaban su subordinación adquirieron poco a poco sentido y poder, al ser asimilados de manera positiva como parte de la identidad indígena. Esta dinámica parte de la forma en la cual estos grupos perciben el mundo y sus prácticas y se "autoperciben" de manera relacional a partir del establecimiento de fronteras con el "otro". A la vez, su desarrollo queda condicionado por formas culturales compartidas en contextos y espacios definidos.

Si entendemos la cultura como "la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en formas de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas" (Giménez, 2008: 3), entonces debemos explorar el origen y la configuración de dichas las pautas de significado que contextualizan y otorgan sentido a los comportamientos de estos grupos. Partimos de que si bien existía una realidad objetiva innegable de explotación y violencia que reproducía su subordinación, ésta podía ser relativizada –soportable, siempre y cuando no quebrantara un código moral compartido– a través de las pautas significado que de manera positiva eran atribuidas a las nociones de *campesino* o *trabajo*, por ejemplo. Esto se entiende al

situar dichos “atributos negativos” en el entramado de relaciones materiales y simbólicas que abarca a la tierra (y el territorio), las relaciones de estatus, gerontocracia y parentesco, y la cosmovisión indígena resignificada que median en la configuración de la identidad interétnica de los grupos indígenas y su mundo de vida cotidiano.

Siguiendo esta línea, la tierra adquiere una dimensión material que define los límites de la comunidad y permite la subsistencia y la reproducción social. Pero también simbólica, en tanto los derechos sobre la tierra se definen a partir de la pertenencia a la comunidad (territorio) y al *trabajo* individual y colectivo realizado en su interior, otorgando estatus y reforzando el poder patriarcal de los hombres. Así, “el ser dueño de sí mismo y (el ejercicio) de la autonomía (…), se actualizan a través del trabajo en las propias tierras. En tanto que aspectos de la identidad masculina, el poder y la autonomía solo pueden alcanzarse si un hombre es su propio amo; es decir, si controla tanto su trabajo como la materia de su trabajo: la tierra” (Nugent y Alonso, 2002: 198). De aquí, que tal y como afirmaba Jan Rus, los indígenas de los Altos concedieran mayor importancia a la producción del maíz en sus propias tierras, que al trabajo estacionario en las fincas de la costa. Es posible entonces entender, cómo la identidad indígena que poco a poco se fue configurando en los largos tiempos y en dialéctica relación a las élites (ladinos o mestizos) dirigentes, implicó la resignificación de categorías que pensadas o articuladas desde el poder, fueron retomadas para expresar su diferencia dando sentido y reproduciendo su realidad cotidiana en los límites de un territorio concreto.

La reproducción de la vida en comunidad como primer referente de identidad colectiva indígena, quedaba supeditada a las relaciones de estatus y parentesco a partir de las cuales ésta era administrada y organizada en su interior. Las formas de organización comunitarias parten de obligaciones civiles y religiosas que descansan en el “sistema de cargos y autoridades” existente previa la llegada de los españoles, y que poco a poco y con el paso de los años se fue

resignificando[13]y adecuando a las nuevas formas político-administrativas de la comunidad. Este sistema de cargos integra a gobernadores, alcaldes y regidores conformando el cabildo o kawilto[14], institución que funge como ordenadora de la comunidad y al mismo tiempo imparte justicia administrando los conflictos internos de poder. Éste queda sometido a la vigilancia de los *pasados* o principales, máximas autoridades del pueblo, dada la experiencia que han adquirido durante los años de cumplimiento del deber comunitario.

Esta forma de actividad política, que como veremos fue disputada por las instituciones del partido oficial a principios del siglo XX, fue capaz de permanecer combinándose con la política partidista, resultando el Ayuntamiento "tradicional o regional" (Burguete y Torres, 2007), que abarcaba tanto el cabildo como los cargos constitucionales. Esta estructura administrativa y política resignificada que permite la continuidad de la tradición subalterna, será entendida como parte sustancial *de la política popular* a la que se refería Guha (2002), que aún con jerarquías y la presencia del Estado, no deja de manifestar un tipo de relación en equilibrio. En este sentido, la permanencia de formas de ejercer la política popular mediante sus propios cargos sumado a "la combinación de familias y ancianos patriarcas, es lo que le da a la comunidad su identidad y legitimidad" (Mallon, 2002: 128), y permite su cohesión y solidaridad interna.

Asimismo, otro elemento que forma parte del horizonte cultural, de la cosmovisión de los grupos indígenas subalternos y que se inserta como una pieza fundamental

[13] Es importante resaltar el hecho de que las actuales formas de gobierno indígena (parte de sus "usos y costumbres") son el resultado de un largo proceso de cambios y reorganizaciones en dialéctica relación primero, con las formas de gobierno español durante la colonia, y posteriormente con las propias de las instituciones del México "independiente y postindependiente". En este caso, coincidimos con Juan Pedro Viqueira en que "las formas de organización social y política de los pueblos indios no son prácticas inmemoriales que habrían logrado conservarse puras desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días, sino que son el resultado de una compleja dialéctica entre las instituciones impuestas por la corona y luego por los gobiernos nacionales, y la respuesta creativa de los propios indígenas ante las cambiantes situaciones históricas por las que han atravesado y que los han transformado" (Viqueira, 1999: 28).

[14] A lo largo de la investigación se profundizará sobre las características, estructura y funciones del cabildo (Ver capítulo 1 y capítulo 4). Sin embargo, nos interesa señalar que en las comunidades indígenas chiapanecas (de manera generalizada) son "vigentes gobiernos indígenas que devienen de formas de organización social precolombinas, junto con instituciones coloniales, que coexisten con instituciones municipales y que cohabitan con gobiernos autónomos. Así, (…) el municipio no constituye en esta región, la única institución de poder local" (Burguete, 2004: 138-139).

en la reproducción de su identidad colectiva, es la forma de convivir y entender su relación con la tierra. Tal y como expresa Carlos Montemayor, "para los pueblos indígenas su relación con la tierra es muy precisa: ayudar en su conservación, en su vida. Su destino está ligado a los astros (…) por un compromiso de acción con ellos. Entre los indígenas, su continuidad como pueblo representa la conservación del mundo. Su relación con la naturaleza es por tanto distinta" (Montemayor, 2000: 98), ya que esa interacción se establece a partir de la horizontalidad hombre-naturaleza y la intersubjetividad, influyendo a la vez en su percepción del tiempo. El tiempo cíclico ligado a la naturaleza, a la siembra y las cosechas, al transitar de los astros y al origen del mundo. Así, "el corazón del tiempo es la comunidad, y es imposible separar el tiempo del territorio, es decir, de la naturaleza. Todo comienza en los cuatro puntos cardinales, y el tiempo se mueve alrededor de esos puntos amarrando nudos, en una suerte de telaraña colectiva" (Tischler, 2011: 40).

Pero la cultura popular o subalterna de los grupos indígenas no se agota en la cosmovisión.Entendemos esta última como la concepción acerca de las características y propiedades de su entorno, la idea que se tiene del universo, lo que nos permite observar los significados compartidos e interiorizados a través de representaciones sociales (sobre el tiempo, la tierra, el trabajo, etc.,) que los grupos indígenas confeccionan para entender y relacionarse con su realidad. Éstos son expresados mediante formas de comportamiento que los hacen observables, inteligibles, tales como rituales o festividades. Todo ello, como hemos visto, queda vinculado a la tierra y el territorio y expresado a través de la reproducción de la "comunidad tradicional"[15], por lo que ésta se constituye como

[15] Al referirnos en el presente trabajo a la comunidad indígena como "comunidad tradicional" no estamos asumiendo que esta sea inmune al paso del tiempo, y haya permanecido congelada e inmutable. Muy al contrario, las prácticas y los significados que construyen, resignifican y dan sentido a la "comunidad", cambian y se transforman con el tiempo al ser ubicados en el centro de las relaciones de poder que la atraviesan y la configuran. Más bien, con "comunidad tradicional" nos referimos a una forma de comunidad que mantuvo (siempre resignificados) sus usos y costumbres mediante la conservación del cabildo y sus autoridades tradicionales, reforzando su cohesión interna y la solidaridad entre sus vecinos. Con el paso del tiempo, esta forma tradicional de ejercer su poder a través de esta política "popular", fue transformándose al contacto con las instituciones del Estado. Esto implicó la reconfiguración de las relaciones de poder tanto al interior como con respecto a sus vínculos con el exterior: si bien la penetración del Estado en la comunidad derivó en una mayor sujeción del gobierno, implicó al mismo tiempo la conservación de

“reservorio” de la identidad indígena. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de identidad indígena y cuál es su relación con la cultura?

Partiendo de la relación simbiótica entre cultura e identidad, “la cultura sería la proveedora de los “materiales de construcción” de las identidades sociales, en tanto que la memoria sería el principal nutriente de las mismas” (Giménez, 2008: 7). Aproximándonos al fenómeno de la identidad, Giménez enfatiza la idea que la “identidad está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. (Sin embargo), los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales” (Giménez, 2008: 11). De aquí que entendamos la identidad étnica de los grupos indígenas como una identidad social genuina basada en pautas de significado que son reforzadas a través de la memoria colectiva como grupo subalterno.

La consolidación de esta identidad interétnica de los subalternos “no surge solamente en la oposición o el contraste, sino también en la significación y resignificación constante de la experiencia dentro de una compleja trama preexistente” (Esquit, 2001: 16). En esta línea, el contacto entre indígenas y élites ladinas y mestizas a lo largo de la historia, fue redefiniendo de manera dialéctica las características de esta identidad y las fuentes culturales de donde abrevaba, generando a su vez imaginarios de enfrentamiento y/o colaboración en función de las características que su interacción procuraba. Los pueblos indígenas han configurado su “identidad colectiva a partir de creencias y símbolos que aluden una normatividad para la interacción, una historia común y ciertas fronteras, frente a otras colectividades con quienes se vinculan al interior de una entidad política mayor. Los grupos inmersos en la nación utilizan esa identidad para relacionarse, pero en ella también tiene una influencia importante el Estado” (Esquit, 2001:15).

En este sentido, es necesario observar la formación del Estado-nación mexicano, y cómo este proceso ha supuesto la transformación de la experiencia subalterna –

esta estructura tradicional mediante el establecimiento de nuevos vínculos entre las élites indígenas (o autoridades principales) y ladinas, la comunidad y el Estado.

su cultura, cosmovisión e identidad–, a la vez que ha sido interpelado y presionado por los grupos indígenas subalternos. En esta trama, es necesario aclarar que Estado y nación no son la misma cosa, aunque ambos se encuentran intrínsecamente ligados. El Estado mexicano es en sí "una serie de espacios descentralizados" (Mallon, 2003: 91) organizados a través de sus instituciones económico-políticas, mismas que administran, censuran e imponen "justicia" y "orden" a través de la violencia o de la ley. Tal y como reconocen Corrigan y Sayer (1985) apoyándose en Weber y Marx, el proceso de formación del Estado "fue una auténtica revolución cultural" que facilitó el desarrollo del capitalismo "moderno" (Corrigan y Sayer, 1985, 2007).

Pero el capitalismo en este sentido "no sólo es una economía, es un conjunto regulado de formas sociales de vivir (…), formas de civilización histórica" (Corrigan y Sayer, 1985: 68), que moldean las relaciones sociales, y a su vez son constitutivas de estas relaciones. Por lo tanto, el capitalismo como sistema económico si bien tiene consecuencias que derivan en la jerarquización de las relaciones sociales reproduciendo la subordinación a través de la explotación, también impone formas y significados culturales que otorgan sentidos a esas relaciones. Ejemplos de ello pueden ser las referencias vagas y simplistas que históricamente han asociado al indígena campesino con el subdesarrollo, la pobreza, el entorno rural, el atraso y la resistencia al progreso. Pero también y como forma de revertir estas tendencias "tradicionales", las nociones de modernidad y progreso que implican prácticas materiales y significativas que influyen en la cotidianeidad de estos grupos y que están dirigidas a insertar a las comunidades en las estructuras del Estado, regulando y legitimando ciertas formas y hábitos socio-políticos y económicos, y negando otros.

Dichos valores, significados y prácticas forman parte del complejo desarrollo de la formación del Estado. En esta dirección, podemos abordar la idea de nación o "comunidad imaginada", como una combinación de prácticas políticas y discursivas atravesadas por formas culturales que otorgan sentido a las relaciones

sociales, políticas y económicas de una sociedad particular (Anderson, 1993)[16]. Siguiendo esta descripción, la formación de la nación mexicana se articuló desde el principio con base en una identidad colectiva e individual homogénea cuyo pilar fue la idea de "ciudadanía", entendida como elitista, mestiza y jerárquica (Esquit, 2002), que negaba al sujeto indígena subalterno como tal. En aras de borrar la especificidad cultural, social y política de los grupos indígenas e integrarlos al *Estado* como "ciudadanos mexicanos", se fue constituyendo paulatinamente un marco material, discursivo y simbólico homogéneo, que imponía una visión y funcionamiento del mundo, al tiempo que legitimaba las prácticas y los significados excluyentes y racistas que se habían adjudicado históricamente al sujeto indígena.

Pero la resistencia que los indígenas ejercieron para conservar y mantener su cultura y su modo de vida (político, económico y social) mediante la resignificación y apropiación transformando las características de la dominación, constituyó para los liberales y conservadores del siglo XIX –ideólogos de la nación– un serio problema. Para que los "indios" dejaran de existir como tales, la solución propuesta fue su civilización a través de castellanización y la educación como parte de su integración. Posteriormente, y durante el siglo XX, el reto de la homogeneización de la sociedad y su "mexicanización" fue asumido por el indigenismo oficial, entendido como "un conjunto de políticas públicas con una justificación teórica e ideológica que ha buscado la aculturación de las poblaciones indígenas" (Gutiérrez, 2004: 30).

En este sentido, la cultura indígena desde la perspectiva dominante fue por una parte *folklorizada* y ciertas prácticas y rituales desprendidos de su cosmovisión, cooptados e institucionalizados "para consumo externo" (Bonfil, 2005). Pero por otra, al indígena real "de carne y hueso", se le condenó a desaparecer mediante su integración al groso de la nación como ciudadano. El pasado dinámico de los pueblos indígenas de México se transformó entonces en un "producto" mitificado, y su identidad e históricas demandas fueron mediatizadas e insertas en el marco

[16] Benedit Anderson, en su libro *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo,*señala a la *nación* como "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana" (1993: 23).

de la nación desde una perspectiva “integracionista” y “esencialista”. Esto implicaba una simple *adición*, “un intento de acomodar las demandas indígenas sin cuestionar el marco nación existente” (Bastos y Camus, 2003: 104).

Y en esta relación dialéctica de larga duración entre Estado y grupos subalternos, entre las pautas de significado insertas en el discurso dominante y el articulado desde los pueblos indígenas, acontecieron múltiples elementos en disputa y negociación. Pero quizá los más relevantes por ser los que articulan y estructuran la vida política y cultural de los indígenas chiapanecos, fueron la tierra, el territorio y la autonomía. Desde el ámbito material, para la élite dominante la tierra es un recurso susceptible de mercantilización. Esto se desprende de la perspectiva antropocéntrica occidental que aborda la naturaleza como un objeto que debe ser domesticado y puesto al servicio del hombre, el mercado y el sistema de producción. Esta dinámica ha estado supeditada a diversos cambios y transformaciones a nivel jurídico y burocrático, que a lo largo de la historia han perseguido la expropiación y la mercantilización de las tierras y territorios indígenas de forma “legítima”. Sumado a esto, a los grupos indígenas se les ha negado el derecho a la autonomía y la libre determinación en la forma de administrar y controlar su territorio. En este sentido, la tierra, el territorio y la autonomía se han situado como elementos centrales en las luchas por el poder y el significado entre dominantes y subalternos a lo largo de la historia, constituyendo el motor de la resistencia subalterna, la sabia que según Gilly (1996) alimentaba al árbol de las rebeliones indígenas. A través de estas disputas, las culturas políticas se transformaron mutuamente, creando espacios de negociación y conflicto a lo largo de todo el cuerpo social, desde el nivel local al nacional. Así, los grupos indígenas chiapanecos a partir de su identidad (resignificada y apropiada) como sujetos subalternos, se enfrentaron al poder dominante modificando los discursos, prácticas y opciones de la élite, y participando en la construcción del Estado-nación, por mucho que la historiografía tradicional se haya encargado de negar su implicación en dicho proceso de largo aliento.

Finalmente, en el encuentro de estas perspectivas y maneras de entender el mundo y relacionarse con él –discursos conformados en dialéctica relación–, podemos analizar donde difieren y convergen los significados y prácticas de ambas, y donde se hayan las rupturas que los hacen irreconciliables. En este sentido, afirmamos que 1) la explotación y otras formas de violencia, 2) la tierra y el territorio, 3) sus prácticas políticas *populares* o subalternas, así como 4) la definición de su identidad interétnica y los derechos que le son inherentes como pueblo diferenciado; han sido puntos de quiebre entre el Estado y los grupos indígenas, alimentando su experiencia subalterna a lo largo de la historia. Estos elementos, redefinidos y recontextualizados en largos tiempos del devenir histórico, son transportados al "momento ahora" (Benjamín, 2008) través de la *memoria*, dotando de "un nuevo sentido al espacio social de las interacciones cotidianas, las motivaciones individuales de la participación social y política, y por último, pero no por ello menos importante, a la imagen personal de sí mismos" (Estrada, 2007: 577) como actores *subalternos* política, social y culturalmente diferenciados.

### 1.3. Proyectos hegemónicos y discursos contrahegemónicos: la construcción del Estado-nación mexicano y la generación de resistencias subalternas en Chiapas.

Llevar a cabo el análisis de la experiencia indígena subalterna y la conciencia política resultante, implica utilizar un método analítico que permita poner en relación dialéctica la formación del Estado-nación mexicano y la historia de la subalternidad de los grupos indígenas de México. Y para ello, se habrá de tomar en cuenta las diferentes dinámicas articuladas desde el nivel nacional al local ya que, tal y como referiría Florencia Mallon, ambas historias políticas (entrelazadas en la formación del Estado-nación) surgen en la interacción y lucha entre los procesos hegemónicos comunales, las culturas políticas regionales y los espacios nacionales emergentes (Mallon, 2003). En este sentido, el examen minucioso de lo "comunitario" nos permitirá demostrar cómo los subalternos no únicamente generaron discursos y prácticas de resistencia propias, sino que también transformaron las opciones de la élite, participando en la construcción del Estado y

la nación. Para abordar las especificidades y analizar los orígenes del accionar subalterno, el concepto de hegemonía propuesto por Florencia Mallon puede sernos de gran utilidad. Entenderlo cabalmente, requiere primero revisar los cambios y giros que este concepto ha tenido desde que lo acuñara Antonio Gramsci hasta la actualidad.

Para el autor italiano, la "hegemonía" era la síntesis del Estado moderno. Mediante éste concepto, Gramsci se propuso estudiar las formas históricas en que se ejercía la dominación, así como las estrategias y los mecanismos que las sustentaban. En este proceso, el papel que adquiría la cultura era fundamental. Al abordar el antagonismo social como un análisis de relación de fuerzas y no desde criterios unidireccionales, Gramsci entendió la subalternidad como reverso de la hegemonía. En este sentido, ésta era ante todo la dirección política e intelectual (consentida) de un grupo dominante hacia toda la sociedad, lo que también incluía la fuerza y la coerción. O sea, la "hegemonía" era igual a dirección y dominio.

La aceptación (o consenso ideológico) de los subalternos de esta dominación estaba mediada por formas culturales, derivadas de la interacción entre subalternos y dominantes. O en otras palabras, para el autor, los grupos dominantes debían introducir al menos parte de la visión de los subalternos en su forma de ejercer el poder, llegando así a la consecución de un consenso ideológico que permitiera a los primeros dirigir la sociedad y no únicamente dominarla (dominación sin hegemonía). Esto implicaba que los valores y visión del mundo de los dominantes se transformaran en "sentido común" (Gramsci, 2001) también para los subalternos. De esta manera aceptarían el poder. No obstante, para nosotros, esta forma de entender la hegemonía no nos permite explicar la dinámica de la formación de la subalternidad (puesto que no concordamos con el autor en que ésta sea el reverso de la hegemonía), así como tampoco nos es útil a la hora de generar un análisis en términos locales.

Guha por su parte, en el libro "Dominación sin hegemonía", utilizó el concepto gramsciano entendiéndolo como "una combinación en la cual el momento de persuasión se sobrepone al de coerción" (Guha, 2002: 133). Si bien, también

entendía la hegemonía como el resultado de la coerción y el consenso, añadió de parte de los subalternos la colaboración y la resistencia. En su libro, mismo que estaba dirigido a examinar la consolidación de la hegemonía durante el periodo del colonialismo, concluyó que en la India lo que se había constituido durante el dominio británico era una "dominación sin hegemonía" o una "hegemonía espúrea", o sea, que la voluntariedad de la población había producido y mantenido la dominación de la élite.

Esta forma de abordar la subalternidad fue cuestionada por algunos teóricos marxistas. En el caso de James Scott, el autor asumía que la hegemonía tal y como estaba planteada por Gramsci (y sostenida por Guha), implicaba la aceptación pasiva de la dominación, o sea, su aceptación voluntaria. Argumentaba que esta forma subestimaba la capacidad de los subalternos para generar formas de resistencia (formas cotidianas ocultas y veladas). A lo que apuntaba Scott era al mismo hecho de la existencia de un "consenso ideológico", pues cuando los subalternos subvertían el poder, la supuesta hegemonía se disolvía.

En esta línea dirigieron sus argumentos autores como Corrigan y Sayer (1985) y William Roseberry (2002). Desde su perspectiva, éstos quisieron entender el concepto de hegemonía no comoel logro del "consenso ideológico", sino desde la lucha y el conflicto, puesto que los dominados sabían que lo estaban siendo y por quién, lo que derivaba en su oposición y enfrentamiento. Concordamos con este planteamiento, aunque desde aquí no podemos explicar de manera profunda los vínculos, continuidades y fracturas que reúnen a subordinados y dominantes. Un análisis más cercano a nuestros propósitos de investigación es el planteado por Florencia Mallon. La autora relativiza las posturas de los historiadores anteriores, no negando que pueda existir el consenso, de hecho este se establece, pero sitúa su consecución como resultado de varios procesos hegemónicos. En este sentido, propone dos formas de entenderlo: como *proceso hegemónico* y como *punto de llegada o resultado.*

> En primer lugar, "la hegemonía puede pensarse como una serie de procesos sociales, continuamente entrelazados, a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder y el significado a todos los

> niveles de la sociedad. Con esta lente, la hegemonía es siempre un proceso hegemónico que existe, de hecho, a través del tiempo y del espacio. Segundo, la hegemonía puede ser también un punto de llegada, el resultado de procesos hegemónicos. Se llega a un acuerdo entre las fuerzas en pugna, a un equilibrio siempre dinámico o precario. A través de los procesos hegemónicos se logra transar un proyecto social y moral en común, que incluye nociones de las culturas políticas tanto populares como elitistas. Como resultado, el bloque en el poder logra dominar a través de una combinación de coerción y consenso (Mallon, 2003: 85)

Pero, ¿cómo logra conectar Mallon con el ámbito local a partir de este tratamiento del concepto de hegemonía? Como mencionamos, los procesos hegemónicos se filtran a todos los niveles, desde el nacional hasta el comunitario. Al entender la hegemonía como un proceso que abarca prácticas sociales y políticas mediadas por formas culturales tanto de la élite como de las clases populares, la autora establece un marco en el que es posible analizar las interrelaciones entre ambos ámbitos: las luchas por el poder y el significado. La forma de abordarlo es a través de los discursos, entendidos como "un proceso tanto político como intelectual, porque las luchas humanas por el poder y sobre el significado de las cosas están íntimamente relacionadas. Los significados son múltiples y se relacionan entre sí, y por lo tanto siempre están en proceso de cambio" (Mallon, 2003: 83).

Así, el Estado –o las élites políticas dominantes– genera un discurso en el que intenta integrar ciertos comportamientos, valores y significados de la subalternidad, para mantener los equilibrios de poder frente a la presión "desde abajo". Es decir, se institucionalizan los símbolos, intereses y valores de la subalternidad al ser introducidos en el ámbito estatal. Cuando esto sucede, se dejan de lado los términos alrededor de los cuales puede generarse disputa, o sea incoherencias en el discurso. Pero, la subalternidad no reproduce simplemente estos símbolos y significados de la dominación, sino los cuestiona constantemente puesto que, como dirían Corrigan y Sayer, "las que desde la perspectiva del Estado son las mismas representaciones unificadas, desde abajo son entendidas de manera diferente" (Corrigan y Sayer, 1985: 67). Esta afirmación nos lleva a

pensar que aunque la cultura dominante y la subalterna se interpelan constantemente, existen “espacios” que no son totalmente abarcados por el Estado, aunque estos puedan ser utilizados desde la dominación en beneficio propio o a manera de control o sujeción, como veremos más adelante.

En principio, los subalternos utilizan el lenguaje y los conceptos que este discurso elitista crea como medio para ser escuchados. Pero si esto no sucede, si se crea una incongruencia lo suficientemente profunda en el discurso dominante, surge la oposición abierta. En este momento, “se activa” este espacio propio de la cultura subalterna y los subordinados utilizan sus prácticas, rituales y discursos como formas de resistencia, presionando desde abajo para trascender el discurso de la dominación. Por eso la hegemonía es tan frágil, porque en gran medida depende de la subalternidad. Mientras ésta no se produce, la resistencia permanece silenciosa y negociada, utilizando los canales del Estado, sus instituciones, rituales y prácticas, aunque no legitimen las formas de dominación. Para nosotros, este paso de resistencia cotidiana y silenciosa a la manifestación frontal, implica que la dominación ha quebrado o trascendido un código común compartido.

Estas relaciones entre el poder y significado imbuidas de lucha y conflicto, de acuerdo y conciliación, están enraizadas a todo lo largo del cuerpo social, desde el gobierno nacional hasta los gobiernos locales. Para explicar dicho proceso, Mallon operativiza el concepto de *hegemonía comunal*, que comienza desde la complejidad y jerarquía de las relaciones sociales y políticas comunales (…). Nuestro reto –dice la autora– es llegar a entender cómo fue que los múltiples discursos de género, raza, etnicidad y de clase interactuaron, se transformaron y se reconstruyeron históricamente, en el contexto de formaciones sociales específicas, condicionadas por las prácticas particulares de los actores humanos involucrados” (Mallon, 2003: 95). En este mismo sentido, Mallon argumenta que para que un proceso hegemónico tenga éxito, el Estado ha de llegar hasta el nivel local. Esto se consigue a través de intermediarios, que en este caso son representados por las élites indígenas y ladinas, “mismas que encabezan el proceso de transformación discursiva” (Mallon, 2003: 95) necesaria para crear puntos en común entre el discurso de la dominación y el contrahegemónico

producido por la subalternidad, o de manera contraria, para reforzar el control de las estructuras comunitarias por parte del Estado.

En el caso de los pueblos indígenas de Chiapas, la culminación de este proceso llegaría con la consolidación del Partido Revolucionario Institucional (PRI) como partido gobernante a finales de los años 40, y su penetración en las estructuras locales y comunitarias chiapanecas. Si bien estas élites eran en principio caciques y terratenientes ladinos o mestizos, mismos que controlaban el mercado de mano de obra así como los medios de producción, a principios del siglo XX los equilibrios de poder y los espacios de lucha y negociación irían reacomodándose. Frente a las resistencias que las comunidades indígenas "tradicionales" generaron en aras de mantener bajo su control las estructuras comunales, reproduciendo sus formas de poder político a través del cabildo, el Estado se sirvió de sus autoridades principales como medio para ejercer cada vez mayor influencia a nivel comunitario. De esta manera, y poco a poco, el gobierno penetraría en lo más profundo de la comunidad, asegurando su proyecto hegemónico nacional. Pero al mismo tiempo, esta relación entre las élites indígenas y el gobierno, dotó a la comunidad de un mayor control al interior de la comunidad, lo que derivó en la configuración paulatina de una hegemonía comunal que mantenía la cohesión y la solidaridad entre sus vecinos.

En este sentido, y por una parte, las diferencias de poder se negociaban al interior de la comunidad mediante las jerarquías civiles y religiosas, y por otra se generaba una alianza con los gobiernos municipales representantes del partido local, y de aquí se vinculaban a las estructuras del Estado. La configuración de este tipo de comunidad tradicional se generalizaría a lo largo del siglo XX en los Altos de Chiapas, siendo abordada por Jan Rus como la "Comunidad Revolucionaria Institucional" (Rus, 1995). Ésta se caracterizaría por la intervención del gobierno en las decisiones de la vida política de la comunidad, la articulación de las autoridades tradicionales a las estructuras del partido, en este caso el PRI, la protección y el apoyo del gobierno a cambio de la negociación de las lealtades políticas y una relativa autonomía de las élites indígenas en la forma de gestionar

la vida comunitaria. Este sería el caso de Santiago el Pinar, entre otras comunidades de los Altos de Chiapas.

No obstante, este proceso si bien generalizado, no abarcó a todas las comunidades chiapanecas. Muy al contrario, hubieron muchas que resistieron a la dominación del Estado, generando un discurso "contrahegemónico" donde la tierra, la autonomía y la identidad se ubicaban en el centro de las relaciones entre éstos y la dominación. De aquí la emergencia de diversos movimientos indígenas-campesinos que desde mitad del siglo XX interpelaron el discurso político gubernamental, e impusieron nuevos términos que mediarían entre ambas esferas culturales.

Esta confluencia de procesos hegemónicos (o contrahegemónicos) generados a todos los niveles de la estructura social, nos ayuda a entender las formas en las que el poder y la influencia del Estado mexicano se desarrolla y se expande, pero también cómo desde abajo, dichas relaciones de poder pueden ser negociadas y aprovechadas, o interpeladas y confrontadas por los grupos subordinados. Y esto dependerá de su experiencia concreta como pueblo subalterno, de las circunstancias históricas de estos grupos, así como de los términos (materiales y simbólicos) que medien la relación establecida con el gobierno y el Estado. De aquí, se derivarán las dispares formas de resistencia que las comunidades indígenas subalternas de Chiapas y los Altos, poniendo especial atención al caso de Santiago el Pinar, generarán frente a las prácticas y significados que se articulen desde la dominación.

Pero ¿cómo abordar la heterogeneidad de respuestas que las distintas comunidades indígenas de Chiapas articulan frente a la dominación? En este sentido la resistencia, independientemente de la forma que adquiera, será entendida en el presente trabajo como la expresión material o simbólica de la conciencia política articulada por un grupo social, en un contexto de conflicto. Ésta es por definición, "coextensiva al poder y rigurosamente contemporánea" (Foucault, 1994: 161), así como "tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. (…) Va de abajo arriba, como él, y se distribuye estratégicamente" (Foucault,

1994: 162). Así mismo, se expresa de diversas maneras: puede ser, tal y como aseguraría James Scott, “abierta y pública” como las protestas, rebeliones, motines o insurrecciones; o por el contrario, “encubierta y cotidiana” (Scott, 1990), adquiriendo formas sutiles que pueden alcanzar la negociación o incluso la colaboración (aparente). En este último caso, la resistencia se ejerce para “pervivir y aguantar dificultades y disminuir el efecto útil de la maquinaria moderna” (Moreno, 1999), en aras de conservar un mundo de vida propio que se niega a ser disuelto (Roux, 2013).

No obstante, la resistencia ha sido proyectada desde posturas más próximas al marxismo ortodoxo como antagónica a la negociación y a la colaboración (Marx, 2005; Gramsci, 2001; Guha, 2002), tipificándose desde la rebeldía abierta y la insurrección armada, como fenómeno que permite romper el continuum histórico de la dominación, generando desequilibrios en las relaciones de poder (Benjamín, 2008). Este planteamiento nos llevaría a suponer que aquellos grupos que no ejercen una resistencia abierta o frontal, colaborarán con el poder y las élites dominantes, bien porque no son conscientes de la situación de explotación en la que se encuentran sumidos (falsa conciencia), o porque las “debilidades y errores tenían que ser frecuentes en hombres profundamente oprimidos intelectual y materialmente, tan displementados para defenderse” (Martínez, 1985: 85). El resultado de este análisis pone de relieve una forma unidireccional y ciertamente sesgada de abordar la resistencia, reduciéndola al “discurso público” (Scott, 1990) producido por los subalternos. Así, se fija la atención únicamente en lo que se ve, lo más obvio. Sin embargo, coincidimos con Scott, en que “el discurso público no puede explicarlo todo”, ya que “en términos ideológicos el discurso público va casi siempre a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes, de la hegemonía del discurso dominante (Scott, 1990: 26-27).

Por ello, reflexionar en torno a las formas de resistencia que los grupos subalternos accionan en la actualidad, ya sea negociando para conservar su identidad o su mundo de vida, o a través de formas abiertas de resistencia, ha de tomar en cuenta la formación cotidiana de su experiencia subalterna, definida en el interior de una cultura determinada y decodificada en un horizonte hermenéutico

concreto. En este sentido, han sido muchos los autores que tomaron en cuenta elementos y rasgos culturales propios de los grupos populares, vinculándolos a elementos estructurales (tradicionales del marxismo) para poder comprender y explicar la dinámica de conflicto y resistencia de los subalternos frente al poder. Entre ellos, como vimos, algunos de los precursores de esta perspectiva analítica son Gramsci, 2001; Thompson, 1875; Hobsbawm, 1987; Guha, 2002.

De aquí, el surgimiento de nuevos análisis que asignaron una mayor relevancia a los elementos culturales-identitarios y étnicos que presentaban los grupos subalternos, llevándoles a matizar en muchos casos las determinaciones económicas o la capacidad de estos grupos para movilizar recursos en su propio beneficio. En el caso latinoamericano, esta tendencia comenzó a ser relevante a partir de los años 50, 60 y 70 del pasado siglo. Entre sus más destacados impulsores marxistas encontramos a Jose Carlos Mariátegui (2007), quien a pesar de concebir las luchas indígenas como un asunto de clases, el papel que le asignaba a la cultura y la identidad indígena ocupaba un lugar primordial en su argumentación con respecto a las resistencias que éstos protagonizaron. En el análisis de Mariátegui, lo "autóctono" y lo "popular" de los grupos indígenas fungiría como nodo articulador de un proyecto revolucionario emancipador, producto del comunismo incaico como producto resultante de ciertas circunstancias históricas, y su interacción con el "comunismo moderno" inspirado en Marx y Sorel. En este sentido, en Jose Carlos Mariátegui volvemos a encontrar de manera similar a Thompson y Gramsci, un fuerte énfasis en la cultura y las tradiciones subalternas como fuente o raíz de su conciencia política, misma que impulsa a generar formas de resistencia diferenciadas frente a los excesos de las élites dominantes.

Continuando con estas perspectivas, diversos autores llegaron a abordar las expresiones de enfrentamiento o relación con el poder ejercidas desde la subalternidad como "culturas de resistencia" (Fernández, 1990; González, 2001)[17]o "identidades de resistencia" (Castells, 1997)[18]. Asimismo, encontramos

[17] En este caso, Mely González (2001) afirma que "la resistencia va mucho más allá de una posición política, abarca todo un complejo de ideologías, símbolos, mitos, modos de pensamiento,

conceptos como el de “resistencia étnica” referente a cómo la resistencia de los grupos se articula con base (y sobre todo) en elementos étnicos-identitarios (Barth, 1976), entendiéndola como:

> …toda conducta tendiente a conservar la identidad diferenciada del grupo, sin olvidar que la conservación de los límites del grupo étnico no está relacionada con las modificaciones del contenido cultural de esa comunidad (Barth, 1976: 48).

Si tomamos en cuenta la cultura y la identidad como elementos esenciales en la conformación de la experiencia subalterna y le asignamos un papel determinante en la conformación de la resistencia, ésta nunca será un ejercicio de simple oposición al poder. Tal y como afirmaría Gilly, “las prácticas sociales se presentan más bien como formas de concebir y condicionar desde abajo” (Gilly, 1998: 40) la dominación, configurando a través de sus propios códigos y valores culturales, nuevos elementos para enfrentarla. Es éste entonces un proceso de voluntad creativa y no una simple respuesta causa-efecto.

Entre estas perspectivas teóricas existen, de manera muy general, dos tipos de análisis. El primero de ellos estaría dirigido a explorar las formas de resistencia frontales o visibles, como las ejercidas desde la insurgencia campesina (Guha, 2002; Gilly, 1998) presentes también en los motines o rebeliones (Martínez, 1985), y las grandes revueltas indígenas (Mariátegui, 2010; de Vos, 1990). Por otro lado, encontramos junto a estos estudios, los centrados en el análisis de las formas cotidianas de resistencia (Scott, 1990; Thompson, 1975; Falcón, 2013; Neüman de Sega, 2008, Mallon, 2002), mismos que pusieron de relieve los procesos que desde la apropiación social, permitirían a los subalternos configurar estrategias de negociación como forma de resistir a la dominación de las élites. El hecho de que

---

maneras de ser y creaciones culturales, que son en ocasiones contradictorias” (González, 2001: 28).

[18] El sociólogo catalán Manuel Castells (1997), afirma que la construcción de la identidad puede darse de tres modos: 1) “Identidad legitimante”, introducida por las instituciones dominantes; 2) “Identidad proyecto”, cuando los actores sociales, con base en el material cultural del que disponen construyen una identidad nueva que redefine su posición en la sociedad, y se propone al mismo tiempo transformar el conjunto de la estructura social; y 3) “Identidad de resistencia”, producida por actores que ocupan posiciones o condiciones subvaloradas o estigmatizadas por la lógica dominante, en donde se apela a la identidad como defensa de la comunidad a los constantes ataques de la dominación” (Castells, 1997: 45).

se resista a partir de formas negociadas de poder, no exenta a una posterior insurrección, levantamiento o motín, sobre todo en los casos en los que un código moral compartido es agredido desde el exterior.

Si bien el análisis de las resistencias frontales, levantamientos o insurrecciones que han protagonizado algunos grupos subalternos en Chiapas será necesario para construir un mapa complejo de las relaciones y los equilibrios de poder entre dominantes y subalternos; en nuestro caso nos centraremos en el segundo grupo de análisis: los que abordan la articulación de formas de resistencia cotidiana ocultas o veladas, en las que se ponen de manifiesto las "armas de los débiles" (Scott, 1985). Para ello, partimos de que la *conciencia política* de los grupos subalternos, misma que permite articular formas diversas de resistencia, debe trascender la idea de que "lo *consciente* (…) es idéntico a lo que está organizado en el sentido de que tiene, en primer lugar un liderazgo consciente, en segundo lugar, algún objetivo bien definido, y en tercer lugar, un programa que especifica los componentes de este programa como objetivos particulares, así como los medios para alcanzarlos" (Guha, 2002: 99 Énfasis nuestro).

Por otra parte, debemos ser enfáticos en que "el proceso de negociación es riesgoso, pues puede inducir resultados que desmejoren el estado de bienestar de esas poblaciones, ya que se encuentran en situación de desventaja en la negociación" (Neüman de Sega, 2008: 60). De la misma manera, la negociación puede ser exitosa, permitiendo a estas poblaciones prevalecer. Así, el fenómeno de la apropiación social permitiría articular este tipo de resistencia negociada a través de la reconfiguración de elementos externos que, al ser decodificados e interiorizados por estos grupos, permitirían la creación de nuevos significados y sentidos:

> La apropiación social se asumiría como un proceso por medio del cual los grupos sociales marginales del sistema económico capitalista interactúan con la propuesta cultural, económica, organizacional y de consumo de ese sistema mediante formas de adjudicación de nuevos sentidos, usos y propósitos que actúan como filtros y les permite

> mantener su propio horizonte de comprensión del mundo (Neüman de Sega, 2008: 60).

Tal y como defiende la autora, “en un doble movimiento de resistencia y negociación, estos grupos sociales resisten al cambio o cambian para mantenerse intactos” (Neüman de Sega, 2008: 61). En este sentido, muchas han sido las investigaciones que han propuesto este doble movimiento para el caso de los grupos subalternos de América Latina. Así por ejemplo, Alejandro Moreno (1999) asegura que “el pueblo venezolano negocia con la modernidad en todo aquello que no supone la negociación de su núcleo central de sentido, de su práctica fundamental” (Moreno, 1999: 44). Jan Rus, para el caso chiapaneco, entiende la resistencia negociada como “aquel espacio intermedio en donde los indios hicieron concesiones o menores o mayores a sus dominadores con el fin de salvaguardar o conseguir privilegios” (Rus, 2004: 239).

Se suma a esta vertiente la “resistencia pasiva” entendida como tácticas cotidianas llevadas a cabo por un grupo social, que intenta conservar su mundo de vida. Romana Falcón, aborda este tipo de resistencia como “aquellas pequeñas ocultas y cotidianas, a través de las cuales, los pobres y marginados negocian individual y colectivamente su lugar dentro de la estructura de poder, evadiendo cualquier confrontación directas con los poderosos económicamente, y con la autoridad” (Falcón, 2002: 84). Otra propuesta en esta misma línea es la de Jan Rus y su “práctica económica” y “práctica social” (Rus, 1995)[19], instrumentadas como tácticas creativas de resistencia al poder, utilizando los recursos disponibles en su propio beneficio. Por todo ello, y de manera general, esta perspectiva analítica comprendería que:

> Los grupos subordinados pueden considerar que resistir abiertamente es una temeridad absurda ante la severidad de una posible represalia; su lucha cotidiana de subsistencia y el estado de vigilancia que conlleva la lucha cancela la posibilidad de oposición directa (…). En circunstancias

[19] En el caso de Jan Rus, sus estudios sobre las comunidades indígenas situadas en los Altos de Chiapas, proponen la “práctica económica” y la “práctica social” como formas de resistencia pasiva, que se materializan a través de estrategias de aprovechamiento de recursos y movilidad, e incluso a través de la incorporación de elementos introducidos o impuestos desde la misma hegemonía.

> normales, los subordinados tienen interés en evitar cualquier manifestación explícita de insubordinación. Ellos tienen siempre un interés práctico en la resistencia: en minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones que reciben (Scott, 1990: 112-113).

A lo largo de su historia, el estado de Chiapas ha sido un espacio que por la complejidad de sus relaciones socio-económicas y de poder, ha concentrado múltiples formas de oposición directa a la dominación. Han sido muchos los estudios que han abordado estas "detenciones mesiánicas de la dominación" (Benjamín, 2008), centrándose en las fracturas provocadas en la historia. No obstante, es en los momentos de "calma", durante la cotidianeidad en la que se desarrolla la experiencia de estos grupos, cuándo se pueden examinar los orígenes y articulación de los factores que las provocaron. En este espacio es posible contemplar también porqué, aun cuando existe la dominación no siempre se producen manifestaciones frontales, sino negociaciones que permiten mantener el control de su modo de vida y sus recursos. Este sería el caso de Santiago el Pinar, por ejemplo.

Entre otros trabajos realizados en esta dirección, nos interesa espacialmente la investigación de Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista,* libro que recoge diversos trabajos sobre las variadas formas de resistencia y negociación que presentan algunas de las comunidades indígenas del territorio. Otra aportación relevante de Viqueira realizada conjuntamente con Mario Humberto Ruz en el año 1995, es *Chiapas, los rumbos de otra historia,* compilación que presenta un panorama general de la historia de Chiapas y las múltiples movilizaciones protagonizadas por grupos indígenas, sobre todo en la zona de los Altos y la Selva Lacandona. En la misma línea, señalamos el trabajo de Xóchilt Leyva y Gabriel Ascencio *Lacandonia, al filo del agua,* publicado en 1996, investigación que versa sobre los distintos procesos económicos, políticos y sociales sucedidos en la Selva Lacandona con respecto a la emergencia y consolidación del movimiento zapatista. Especial interés tiene para nosotros la tesis de doctorado de Gorza (1999) *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar Sacamch'en de los pobres. Escenas de un paisaje indígena*, al

poner de relieve los procesos de negociación llevados a cabo en la comunidad de Larráinzar entre zapatistas y priístas. Dicha investigación sirve como referente a nuestro planteamiento, en tanto explora las diversas configuraciones que adquiere la resistencia a la hora de enfrentarse al poder. Asimismo, su análisis permite comprender la convivencia entre grupos con posiciones ideológico-políticas diversas, ya sea en los límites de misma comunidad o entre comunidades.

Hasta aquí tanto los trabajos mencionados, como la exposición teórica realizada permiten sostener que, según nuestra hipótesis, la oposición puede adquirir una suerte de vigencia simultánea entre la colaboración y la resistencia que les permita permanecer o conservar su mundo de vida (Negociación). Estas “armas de los débiles” (Scott, 1985) pueden ser abordadas en dos sentidos: 1) cotidianas y clandestinas y 2) esporádicas y directas. Las primeras no implicarían un enfrentamiento directo, y su objetivo consistiría en eludir la autoridad de forma no amenazante. Estas pueden tomar la forma de chismes, ausencias a actos públicos, complicidad simulada, etc,. En segundo lugar, la resistencia directa implicaría una forma de oposición mucho más visible, cuyo objetivo sería el de contradecir a la autoridad a través de acciones que no buscan el consentimiento sino el enfrentamiento. Estas están diseñadas para presionar o trascender la dominación o su discurso. Ambas formas de resistencia pueden ser asumidas dentro de la idea de “la elección del tercero excluido”, que redundaría “en no someterse ni tampoco rebelarse, o a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo” (Echeverría, 2011: 217). Éste ha sido el caso de Santiago el Pinar, espacio que permite analizar cómo la negociación como forma de resistencia puede suponer la salvaguarda de los intereses de ciertos grupos, y la conservación del mundo de vida propio. Asimismo, podemos entender esta negociación como alternativa obligada a veces “entre la denigración y el suicidio” (Echeverría, 2011).

## 1.4. Un sucinto acercamiento al caso de estudio: algunos datos relevantes para conocer la realidad inmediata de Santiago el Pinar.

Santiago el Pinar es un municipio ubicado en la zona de los Altos de Chiapas. Limita al norte con los municipios de El bosque y Chalchihuitán, al este con Aldama y al sur y oeste con Larráinzar[20]. Su extensión territorial es de 17.76 km2, lo que representa el 0.47% de la superficie de los Altos. A pesar de las reducidas dimensiones que comprenden sus límites territoriales, Santiago consiguió su municipalidad en 1999 sin figurar previamente en la propuesta gubernamental, cuando en 1996 el titular del poder ejecutivo del estado presenta la iniciativa de ley para la creación de 33 nuevos municipios en Chiapas. Ya como municipio, Santiago el Pinar integra a 3 micro-regiones: las localidades que pertenecen a la cabecera son Ninamhó, El Carmen, Pusilhó, Santiago el Pinar, Nachón y Boquem; la micro-región de "El Relicario" abarca esta misma localidad conjuntamente con Chiquinchén y San Antonio; y finalmente la micro-región de "Choyó", integrada por Kalhom, Pechultón, Choyó y Xchuch.

La población de Santiago el Pinar es eminentemente indígena, tal y como señala el II Conteo de población y vivienda, 2005. De 2 174 habitantes, 2 086 hablan alguna lengua indígena, en este caso el tzotzil (II Conteo de población y vivienda, 2005). Es importante señalar que la lengua es el criterio principal que utilizan las instituciones y organismos de información y estadística nacionales, en aras de determinar el porcentaje de población indígena en un territorio.

No obstante, este fenómeno se considera insuficiente para determinar la identidad de un grupo étnico culturalmente diferenciado como son en este caso, las comunidades indígenas de Chiapas. Según nuestro criterio, a éste deberían sumarse entre otros rasgos la utilización del vestido tradicional, la continuidad de ciertas prácticas culturales (usos y costumbres) o la reivindicación del trabajo comunitario, que permiten la conservación y reproducción de la tradición y la identidad étnica comunitaria. Así, en Santiago el Pinar se presentan distintos indicadores (vestido, permanencia de autoridades tradicionales, conservación de

[20] Ver mapa en el ANEXO 3.

prácticas culturales propias, etc,) que más allá de la lengua, ponen de relieve su identidad como grupos étnicos diferenciados.

En cuanto al binomio rural-urbano, la población total del municipio se distribuye de la siguiente manera: 31.74% en la localidad urbana y 68.26 en localidades rurales, que representan 90.91% del total de las localidades que conforman el municipio (INEGI, 2000). El hecho de que su población sea preponderantemente rural, incide en el tipo de actividad productiva que permite la reproducción social y la subsistencia de la comunidad. Al respecto, la actividad económica principal en Santiago es la agricultura. Hasta mediados de los años setenta ésta fue de subsistencia, y los cultivos eran predominantemente el maíz, el frijol y la calabaza, sumado a la siembra de flores (gladiolos y rosas) y árboles frutales en menor medida. Posteriormente se introdujo mediante la promoción oficial de programas de apoyo al campo el café para exportación, que fue creciendo de manera paulatina en el municipio. Asimismo, la actividad ganadera experimentó un crecimiento importante a partir de 1981 con la inserción de proyectos productivos regionales, aunque descendió rápidamente a partir de 1987 por la mengua de los apoyos públicos al sector. De esta manera, el sector primario abarca en Santiago el Pinar al 97.35% de sus habitantes (INEGI, 2000). La población ocupada en el sector secundario es de 0.59% del total de la población, y en el sector terciario el 1.8% de los santiagueros.

Otro de los indicadores que suele asociarse a la condición de ruralidad es la situación de marginación del municipio y sus habitantes. Según el Consejo Nacional de Población, el municipio en 1995 presentaba altos índices de marginación y pobreza (ver capítulo 5), que se vieron incrementados en el año 2000 (Larsson, 2012). Los índices de alfabetización en 2005 según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, arrojaban que el 52.5% de su población no sabía leer ni escribir en español (INEGI, 2006), acentuándose esta tendencia entre la población femenina. No obstante, para el año 2000, en lugar de disminuir dicho porcentaje aumentó a 68.48% (CONAPO, 2000). En cuanto a servicios públicos, los indicadores fueron para energía eléctrica 82.92%, agua entubada 62.32% y

drenaje 39.23% (II Conteo de vivienda y población, 2005), lo que señala una acusada carencia en cuanto al acceso a servicios básicos. Asimismo, la Tasa de Mortalidad General fue para este mismo año de 7.82 defunciones por cada 1000 habitantes y de 97.22 con respecto a la mortalidad infantil.

Los datos ubican a Santiago el Pinar como uno de los municipios con mayor vulnerabilidad de Chiapas (Larsson, 2012) y, por tanto, receptor prioritario de apoyos y políticas sociales gubernamentales. Por ello, no es extraño que la inversión pública en distintos rubros socio-económicos destinados a mejorar las circunstancias de marginación y desarrollo, fuera para el año 2000, de 4.35 millones de pesos (Informe de gobierno, 2000), de los cuales se destinaron principalmente a: Educación, 49.46%, Desarrollo Agropecuario 7.98%, y Desarrollo Regional y Urbano, 39.70 %.

| SECTOR DE ACTIVIDAD | SANTIAGO EL PINAR | | 02 ALTOS | | ESTATAL | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | 4,352.47 | % | 1,624,907.26 | % | 29,007,083.25 |
| PROCURACIÓN DE JUSTICIA | 0.51 | 22.09 | 1.06 | 17,274.48 | 0.78 | 225,630.16 |
| EDUCACIÓN | 49.46 | 2,152.86 | 9.61 | 156,098.60 | 34.46 | 9,996,390.94 |
| ABASTO Y ASISTENCIA SOCIAL | 2.35 | 102.15 | 2.26 | 36,645.91 | 4.25 | 1,232,504.31 |
| DESARROLLO REGIONAL Y URBANO | 39.70 | 1,728.02 | 10.15 | 164,871.99 | 9.17 | 2,658,669.64 |
| DESARROLLO AGROPECUARIO | 7.98 | 347.35 | 6.32 | 102,682.37 | 10.86 | 3,149,282.47 |
| OTROS | | | 70.61 | 1,147,333.91 | 40.49 | 11,744,605.73 |

**Fuente: Secretaría de Planeación. Informe de Gobierno 2000.**

La somera descripción estadística realizada hasta el momento, nos ofrece la imagen de un municipio preponderantemente indígena-campesino, con altas tasas de marginación y una acusada carencia en servicios básicos como agua, luz y drenaje. Asimismo, el alto nivel de analfabetismo que presenta la comunidad, sumado al elevado índice de mortalidad (sobre todo infantil), muestran el grado de vulnerabilidad que existe entre la población santiaguera. Este panorama justifica (al menos estadísticamente) que sus habitantes sean beneficiarios prioritarios de distintos programas gubernamentales de carácter socio-económico. Algunos de ellos son: el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades, Programa de apoyo alimentario, Programa de abasto rural, Programa de abasto social de leche, o el

Programa de atención a jornaleros agrícolas[21]. Pero también, Santiago el Pinar pasó a ser considerado como uno de los 28 municipios de Chiapas que, según los criterios marcados por los Objetivos de Desarrollo del Milenio, debían formar parte del Programa de Atención a Zonas Prioritarias. Esta fue la legitimación, según el discurso oficial, de que Santiago fuera "beneficiario" del Programas de Ciudades Rurales Sustentables en 2011.

Así, la implementación del programa como parte del Proyecto Mesoamérica (PM)[22], se fundamentaba en la reducción de los niveles de pobreza de localidades como Santiago, y la creación de oportunidades de desarrollo para sus vecinos. Tomando en cuenta este contexto socio-económico y político, se inició nuestro trabajo de campo partiendo de una sencilla pregunta: Si realmente el municipio contaba con claras desventajas económicas, productivas y sociales, tal y como muestran los datos y las estadísticas oficiales, ¿Por qué los beneficiarios abandonaron las Ciudades Rurales Sustentables, mismas que según el discurso público gubernamental paliarían la pobreza y la marginación en Santiago?

En esta investigación entenderemos el programa de Ciudades Rurales Sustentables como un espacio en el que se dramatizaron las desigualdades, contradicciones y jerarquías comunitarias fraguadas a lo largo del tiempo, en dialéctica relación a otros grupos e instituciones. La forma en la que los vecinos de Santiago respondieron ante la implementación de las CRS, no puede ser estudiada tomando como única referencia el tiempo presente. Un análisis que se adecúe a las expectativas marcadas en la presente investigación y que sea capaz de responder a las preguntas planteadas, ha de abarcar un segmento de tiempo más amplio. Las relaciones socioeconómicas y políticas que hoy acontecen en

[21] Para mayor información sobre los programas gubernamentales implementados en la zona, consúltese la "Guía de Programas Sociales" realizada por la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL, 2013).

[22] El Proyecto Mesoamérica será ampliamente analizado en el Capítulo 5 de la presente investigación. Por ahora y de manera general, éste será entendido como un "Megaproyecto" de desarrollo nacional y transterritorial, cuyo objetivo, según el discurso oficial, es el de mejorar las condiciones de vida y las oportunidades socioeconómicas y laborales de los habitantes del sur-sureste mexicano y Centroamérica, mediante la implementación de proyectos productivos y de infraestructura, así como de programas sociales de salud y educación. Para ubicar el proyecto de Ciudades Rurales Sustentables en Santiago el Pinar, puede consultarse el ANEXO 4 de esta tesis.

Santiago, son fruto de los cambios y re-adecuaciones en las relaciones de poder y el significado de las cosas a lo largo de la historia, siempre en constante negociación y reelaboración.

De la misma manera, Santiago el Pinar no se encuentra aislado del resto del mundo ni encerrado en sí mismo. No podemos entender las iniciativas y las decisiones tomadas por sus vecinos como tampoco sus formas de resistencia, si únicamente abarcamos el espacio comunitario. Nuestro estudio debe transcender los límites de la comunidad e incluir las relaciones, negociaciones, colaboraciones o enfrentamientos con otros actores y espacios, que influyeron de manera determinante en su experiencia y configuración socio-política e identitaria. Asimismo, habremos de conocer otras luchas y movimientos indígenas y campesinos que por su importancia, dieron pie a la creación de coyunturas que Santiago aprovechó para negociar ciertas concesiones o ventajas en aras de mantener y conservar sus formas de vida comunitarias.

Únicamente de esta manera podremos entender por qué Santiago el Pinar colaboró con el gobierno en su política contrainsurgente, pero también porqué resistió a quedarse en las viviendas “sustentables” abandonándolas a escasos meses de haber concluido el programa. Así, comenzaremos muy atrás en la historia, en aras de rastrear las detenciones, fracturas y continuidades que hicieron de Santiago el Pinar en el contexto de los Altos de Chiapas, lo que es hoy.

# CAPÍTULO 2. LAS RAÍCES PROFUNDAS DEL ESTADO-NACIÓN MEXICANO: CONQUISTA, COLONIZACIÓN Y RESISTENCIA SUBALTERNA.

## Capítulo 2. Las raíces profundas del Estado-nación mexicano: Conquista, colonización y resistencia subalterna

La conquista y la imposición del sistema colonial en Mesoamérica dio inicio a un complejo proceso de reinvención y resignificación de la historia mexicana y sus pobladores, que transformaría sus identidades, imaginarios y estructuras para siempre. No obstante, esta dinámica entendida como el encuentro de dos grandes alternativas civilizatorias, no sería enriquecedor para ambas culturas. Muy al contrario y en su lugar, acontecería el intento de aniquilación de una por otra, colapsando siglos de desarrollo y expansión de una civilización milenaria: la mesoamericana. La llegada de los colonizadores a estas tierras sería el prolegómeno de la entrada de los pueblos mayas a la llamada historia universal, la europea.Desde esta perspectiva, América emergeríaentonces como un continente sin historia, ni dueño, ni pasado, obligado a asimilar una cultura ajena, y un sistema económico y político al que en adelante debían someterse.

A pesar de la férrea resistencia que los mayas ejercieron ante los españoles retrasando la conquista más de 175 años, con el tiempo todo el territorio que hoy conocemos como Chiapas sería conquistado y transformado. Este proceso supuso el sometimiento de la historia oriental (la historia madre) por la occidental, y la negación y subordinación de sus protagonistas. Fue así como surgiría la condición de subalternidad asociada al “indio”, negando su especificidad social, económica, cultural y hasta humana. Este concepto, relacionado intrínsecamente con el miedo, el odio, la violencia y la cosificación, tendría como función marcar la diferencia entre “el hombre de razón”, el español, y el “bárbaro, depravado y pasivo indio”, en aras de justificar su condición explotada e inferior en términos de clase, casta y religión.

Pero los soldados españoles no serían los únicos encargados de esta empresa. Junto a la espada se encontraba la cruz, y la conquista espiritual sería aún más importante en el proceso de colonización. Pensada como un correctivo, la religión católica intentaría aniquilar las creencias, la identidad y los saberes acumulados de una cultura milenaria. Se persiguieron sus danzas, sus costumbres y sus

líderes, y en su lugar se impuso el español y la fe de los peninsulares. Para ello, se reorganizó el territorio en función de las necesidades de conversión religiosa,el control territorial y la explotación de los pueblos mayas, lo que derivó en profundas transformaciones en las prácticas y el imaginario de los indígenas. No obstante, las prácticas, creencias y costumbres de la cultura maya prevalecerían resignificadas y adaptadas a las nuevas condiciones económicas, socio-políticas y religiosas impuestas por los europeos. Por un lado, el proceso de mestizaje cultural y biológico impediría el apartheid iniciado en este periodo, surgiendo una "tercera vía civilizatoria".

Por otro, mediante la clandestinidad y la apropiación social, el mundo de vida prehispánico quedaría asido a la memoria, anclado al territorio; sus prácticas culturales al contacto con las occidentales sobrevivirían transformadas a través de las repúblicas de indios, en los lugares sagrados. Su evocación haría estallar de manera cíclica cientos de levantamientos y resistencias, que irían reconfigurando y redefiniendo las relaciones de poder entre españoles y pueblos indígenas (ahora subalternos), a partir de las cuales ambas culturas se reconocerían y construirían referentes identitarios, jerarquías y nuevas formas de relación socioeconómicas y políticas. Así, en este capítulo seremos testigos de cómo los pueblos mayas ejercieron diversas estrategias de resistencia y oposición a partir de la configuración de una conciencia política subalterna, poniendo diques a la dominación ytransformando las opciones de las élites coloniales.

## 2.1. La conquista y el inicio de la colonización: de historiografías encontradas y reconfiguración territorial.

Hay distintas formas de hacer historia y diversos modos de leerla. Existen historias proclamadas, celebradas, versiones narradas como ejemplares, exégesis que transmutan en historia universal, que dan cuenta del acaecer de la historia de la humanidad. Enraizadas en esta historia de triunfos y logros, intermitentes y vivas, se encuentran las llamadas historias *otras*, que siendo sometidas "a la historia universal" son relegadas, invisibilizadas, transformadas en relatos proscritos, en mitos del pasado lejano. Éstas suelen corresponder a los grupos oprimidos, a las

generaciones que fueron llamadas vencidas, a las que se les dio un lugar episódico en la "historia verdadera". Frente a su cancelación, replantear la dirección de la construcción "natural" de la historia de México, implica leer entre sus líneas, "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo" (Benjamín, 2008) iluminando aquello que la historiografía elitista mexicana no ha sido capaz explicar en toda su complejidad: el devenir histórico de los grupos indígenas subalternos.

El llamado "descubrimiento" de América, territorio conocido por Colón en su origen como las *Indias*, daría inicio a un complejo proceso de "reinvención" y "resignificación" de la historia mexicana tanto como de la historia mundial "que modificaría los conceptos mismos de humanidad" (Montemayor, 2008: 25). Este *descubrimiento* sería consecuencia del expansionismo del "viejo mundo", donde "la Europa cristiana constituía el único mundo válido, en medio de mundos inferiores y sumidos en la oscuridad" (Romero, 1976: 65). América entonces emergía como un continente vacío, sin cultura, sin dueño, sin pasado. Y en este sentido, a sus "múltiples historias les fue concedido un solo significado: ser los prolegómenos de la entrada de esos pueblos en la historia verdadera, la historia universal por definición, la de Europa (Gilly, 2006: 113-114).

> América, aislada del resto del mundo durante miles de años, tuvo una historia diferenciada, libre de influencias externas (…). De repente, experimentó un golpe brutal y sin precedentes: la invasión de hombres blancos de Europa, el *choque* con un mundo completamente diferente (Bethell, 1990:136. Cursivas nuestras).

Dicho proceso que comenzó en 1492 con la incursión de los colonos españoles al territorio, detonó una serie de transformaciones remitidas a conceptos, identidades, imaginarios y estructuras que se "diversificaron en al menos en tres vertientes: el proceso de redefinición del mundo a partir de los pobladores originarios del nuevo continente, la evolución de la idea de América en el pensamiento europeo; (y) la evolución de la idea que de sí mismo irá teniendo el Nuevo Mundo en la perspectiva hispánica" (Montemayor, 2008: 27). En este sentido, el encuentro de estas dos alternativas civilizatorias y su posterior desarrollo, no puede ser analizado como un "momento" de "choquede

civilizaciones" (Huntington,1997)[23],sino como un proceso dialéctico de largo aliento en el cual las luchas por el poder y el significado de las cosas reunirían en un mismo territorio a dos grandes alternativas de historicidad (Echeverría, 2001), cambiando su devenir. No obstante, y tal como refiere Florencia Mallon, "no todos los seres humanos tiene acceso a iguales cantidades de poder y conocimiento al intentar construir y narrar sus historias" (Mallon, 2003: 84).

Si bien ambas historicidades, la occidental y la "historia madre" –la de los pueblos originarios– sufrieron profundos cambios, su encuentro no derivaría en un enriquecimiento mutuo sino más bien, en el intento de aniquilación de una por otra. La vía real de existencia del proyecto ibérico requirió así la "destrucción del otro, la suplantación del otro, es decir, la eliminación de su identidad, de su cultura" (Echeverría, 2001: 106) y su proclamación como historia universal. Se inicia entonces la cancelación de una organización económico-social regional que contaba ya con más de veinticinco siglos de existencia, y de una cultura milenaria que quedaría reducida a la invención del "indio" como sujeto subalterno subyugado. Pero de la misma manera, los subalternos no quedarían atrapados en las acotaciones de una subordinación impuesta sino, muy al contrario, lucharían, negociarían y enfrentarían el poder español de múltiples maneras.

Con la caída de Tenochtitlan como centro hegemónico mesoamericano, los colonos comenzarían con la exploración y conquista de "nuevos" territorios, expandiendo su dominio en el afán de la búsqueda de oro y gloria, y activando con ello el flujo de riquezas hacia los centros de poder del viejo continente. No obstante, varios siglos transcurrirían hasta alcanzar el control militar del territorio y el dominio total de la "Mesoamérica" prehispánica. Los españoles se aprovecharon de las pugnas y alianzas entre los pueblos, y de las fracturas del proceso

[23] Samuel Huntington plantea en su libro "El choque de civilizaciones" que los conflictos emergentes tras el fin de la guerra fría, no tendrán una base ideológica o económica, sino cultural. A medida que cada civilización se defina más por cuestiones de etnia o religión, los referentes e ideales occidentales (democracia, libertad, sobería, etc.,) serán rechazados, enfrentados. De esta manera, el autor entiende que en un futuro próximo, el "choque de civilizaciones" dominará la política a escala mundial. En este marco, "la rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones" (Huntington, 1997:17).

hegemónico del Anáhuac[24], lo que explica entre otros logros peninsulares, la caída del poderío de la civilización mesoamericana. El centro del imperio mexica, Tenochtitlán, "fue vencido por no más de mil doscientos españoles, con superioridad tecnológica militar, cierto, pero también sitiada por cuarenta mil enemigos locales, apoyados en una estrategia de cerco total, con ataques por tierra y agua, incluida una numerosa flota de embarcaciones" (Álvarez, 2011: 35).

A la superioridad técnica de los españoles se sumó la creencia del regreso de Quetzalcóatl o serpiente emplumada, el dios mesoamericano que representa la dualidad inherente a la condición humana. "La leyenda representaba a Quetzalcóatl con rasgos físicos que, en una fatal coincidencia, tenía parecido con los *teúles* (como se llamó a los europeos creyéndolos dioses) recién llegados casualmente por el mismo rumbo, el oriente, del que había partido el mítico personaje y en el mismo año (ce ácatl) señalado para su regreso" (Delgado de Cantú, 2005: 74). No obstante, y más allá del origen divino de los recién llegados, la conquista fue posible gracias a que los originarios vieron en los españoles la oportunidad de terminar con la dominación que padecían, e iniciar una resistencia mediante la creación de relaciones y alianzas que les otorgarían (supuestamente) beneficios a corto-medio plazo.

Tenochtitlan fue el último gran imperio de la civilización mesoamericana, al que le preceden siglos de civilización en expansión. La conformación de Mesoamérica, escenario que comprende "desde Teotihuacán a Honduras, y del Golfo al Pacífico Sur" (Aubry, 2005: 50), estuvo supeditada al auge y crisis del dominio hegemónico de distintos imperios con su centro y periferias, sus formas de gobierno y estratificación social, y un sistema económico basado en el cobro del tributo de las áreas dominadas. Primero, durante el periodo olmeca (1200-400 aC), las ciudades de San Lorenzo y la Venta, abordadas desde la perspectiva del análisis sistémico de Aubry como Ciudades-Mundo (Aubry, 2005)[25], extenderían su dominio hacia la

[24] Anáhuac es el topónimo que designaría el territorio conquistado bajo el mando del Imperio de Tenochtitlán, mismo que llegaría a abarcar "Mesoamérica". La palabra Anáhuac viene del nahualt *atlnahuac*, que significa "rodeado de agua".

[25] Tal y como describe Aubry en el inicio de *Chiapas a contrapelo,* el propósito del libro no es ofrecer una historia de Chiapas, sino un instrumento para trabajarla. Su propuesta tiene como

zona entre San Lorenzo y la Selva Chiapaneca “estirándose luego desde los Tuxtla en el sur de Veracruz, hasta la costa pacífica de Guatemala” (Aubry, 2005: 56). Esta extensión abarcaría la zona de Chiapas, en concreto dos lugares: Chiapa e Izapa, en el Soconusco, que se ubicarían como centros de influencia notables del dominio de zoques, mixes y popolucas (Álvarez, 2011).

Posteriormente, el surgimiento del imperio de Teotihuacán comprendería desde Guatemala hasta Copán en Honduras, aunque en esta dinámica de expansión su influencia terminaría obviando la zona de “los Altos y a las tierras medias de Chiapas central” (McVicker, 1989: 93) comprendidas en el territorio que hoy conocemos como Chiapas. Todavía en tiempos del dominio teotihuacano, emergería el poderío maya mediante la hegemonía de Chichén Itzá (870 aC) y las ciudades de Palenque y Toniná por una parte, y Bonampak y Yaxchilán por otra, espacios en perpetua pugna por establecer su control. El conflicto entre estas poderosas ciudades impediría posteriormente unir fuerzas constituyéndose un poder suficiente para imponerse a otras ciudades en expansión. Esta época sería considerada de florecimiento y esplendor para los pueblos mayas, incluso tras ser sucedida por “Mayapán” a partir de 1250 dC. Las formas de administración e impartición de justicia del territorio bajo la expansión maya, serían mezcladas y combinadas con las del antiguo imperio teotihuacano, mediante los *consejos* puestos al servicio del Estado. “Los señores de esta ciudad no gobernaban como súbditos de una dinastía real o divina sino en consejo. Como los dioses de Teotihuacán, los de Chichen Itzá estaban al servicio del Estado, y no de un individuo en particular” (Schele, 1999: 323).

Con el auge del dominio maya, la expansión de Mesoamérica se realizó mediante una forma de guerra mucho más violenta, basada en el establecimiento de alianzas entre reinos y dinastías con la “la obligación de hacerles la guerra a los

---

estructura básica la historia de larga duración que remite al tratamiento de la historia de Fernand Braudel y sus tres tiempos dialécticos (el tiempo del acontecimiento, de la coyuntura y de larga duración), que es articulada con el enfoque de los sistemas-mundo de Wallerstein. Partiendo de la asimetría del sistema-mundo, Chiapas acontecería como la “periferia de las periferias”, donde el autor torga un protagónico a este espacio, capaz de colapsar el sistema-mundo. Así, tal y como explica Aubry, “los dramas que hacen colapsar los sistemas o que inician otros sistemas se originan en las periferias, es decir, desde sus bases” (Aubry, 2005: 11).

enemigos de sus enemigos" (Schele, 1999: 322). Con ello, Chichen Itzá sumaba territorios y establecía puntos militarizados en zonas clave tales como Chiapa –conocida en la actualidad como Chiapa de Corzo–, ubicada en los Valles centrales chiapanecos. Sus pobladores, conocidos con el mismo nombre, los indios Chiapa, se harían eco de su fama guerrera "pero sin brillo" (Aubry, 2005: 60), protagonizando años después una de las resistencias más encarnizadas frente a la conquista española. La guerra se extendía a lo largo y ancho del territorio bajo el dominio de Chichen Itzá, por lo que su presencia en la zona de los Altos "no parece ser un fenómeno aislado o retardado, sino más bien parece haber seguido el ritmo de la tendencia a la militarización que tuvo repercusiones en toda Mesoamérica" (Adams, 1989: 55).

Mayapán acontecería como el último eslabón de la hegemonía maya cuyo dominio, según el análisis de Aubry, fue ambiguo y débil (Aubry, 2005), "perdiendo paulatinamente su hegemonía, hasta sólo quedar en el área señoríos dispersos e independientes" (Álvarez, 2011: 31), y fragmentándose con ello toda el área maya. Con su decadencia Chiapas, Yucatán y Guatemala quedarían sumidas en una crisis política, económica y social que duraría mucho tiempo. Esto conllevó la escalonada incursión de los mexicas en la zona y su rápido dominio, anexando dichos espacios a la expansión del Anáhuac, o sea, a la extensión del territorio mesoamericano bajo el influjo del imperio de Tenochtitlan. En esta coyuntura, los Altos de Chiapas emergerían precisamente como resultado del crecimiento del poder central y la necesidad ampliar el Anáhuac, ya fueran como punto de control militar o como zonas de intercambio comercial. Este fue el caso de Zinacantán y Chamula (en los Altos de Chiapas), ambas conquistadas e integradas al dominio de Tenochtitlan, permitiéndole al centro hegemónico

> …una mayor penetración en las rutas comerciales del área maya (distribuidas por todo Chiapas, Guatemala y en la península de Yucatán, es decir, a lo largo del Golfo de México y el Mar Caribe), y complementarlas con las propias para abarcar así la mayoría del espacio mesoamericano. Por otra parte, la conquista de ese enclave en los Altos demuestra, claramente, la forma de trabajar del engranaje

> militar del Altiplano: exploración de tierras a través de los comerciantes —un grupo social muy diferenciado y con obligaciones respecto a los gobernantes—, quienes en el sitio realizaban funciones de espionaje, esto a diferencia de los comerciantes mayas, quienes pertenecían a los grupos de poder y por lo mismo poseían mayor autonomía (Álvarez, 2011: 32).

Después, y con la llegada de los colonizadores a estas tierras, siglos de desarrollo y expansión civilizatoria quedarían colapsados con la derrota de Tenochtitlan y los guerreros mexicas. Esta breve narrativa inserta en el largo tiempo braudeliano, llena de fracturas y continuidades en el proceso de creación y expansión de Mesoamérica por el auge y decadencia de las distintas hegemonías que han marcado cada periodo hasta la llegada de los españoles; ilumina el escenario que da entrada al encuentro de ambas historicidades antagónicas, y a los elementos materiales y discursivos que permitieron el inicio de la colonización posterior. Lo primero que hemos de resaltar es la complejidad de los procesos políticos, culturales y socio-económicos que llevaron a la configuración de distintas hegemonías en su expansión por el dominio territorial de la zona mesoamericana. En este sentido, y tal y como afirma Aubry, "la supremacía cultural y económica de Teotihuacán, Chichén Itzá o Tenochtitlan no distaba mucho del actual acatamiento del Consejo de Washington, de las opciones financieras del FMI o de las alternativas de desarrollo del Banco Mundial, aunque con otros medios, sin que las victimas (no siempre conscientes de serlo) fueran necesariamente vasallos de un imperio" (Aubry, 2005: 57)[26].

Un segundo proceso del que deja constancia esta revisión de larga duración, es la configuración de la identidad de los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Establecida sobre una matriz cultural que reunía múltiples rasgos comunes de toda la zona mesoamericana, su cosmovisión y modo de vida aunó formas religiosas, el uso de símbolos, el manejo del tiempo cíclico y la concepción horizontal del hombre y la naturaleza, las formas de guerra y dominio, la

[26] El esplendor del imperio de Tenochtitlan que asegura Aubry al momento de la llegada de los colonizadores, es discutido por García de León, quien afirma que dicho Imperio, se encontraba en decadencia al menos desde diez siglos antes de la conquista (García de León, 1985) .

alimentación basada en el maíz y la calabaza, sus formas administrativas y organizativas, y de impartición de justicia, entre muchos otros rasgos. Por otro lado, posibilita el acercamiento histórico a la temprana configuración de la actual Chiapas y la zona de los Altos, y cómo sus pueblos participaron en la configuración del espacio mesoamericano.

Por último, dicho proceso arroja un mapa de relaciones de poder, enfrentamiento y lucha, que abren la posibilidad de entender las posteriores relaciones y vínculos que se crearían entre estos pueblos (por ejemplo Zinacantán, Chamula y Chiapa) y los españoles, permitiéndoles consumar el proceso de conquista. Con todo ello, asumir que los españoles "descubrieron" las Américas, es deshistorizar un complejo sistema civilizatorio atravesado por una rica y avanzada cultura, cercenando de paso una identidad colectiva milenaria así como las pruebas de su existencia. No obstante, también para la vieja Europa, su épica hazaña en el continente requirió entender que el "mundo no era realmente como Europa lo había pensado durante muchos siglos. Asumir la idea del mundo exigía redefinir muchos aspectos religiosos y políticos" (Montemayor, 2008: 25) en consonancia con la nueva realidad a la que éstos se enfrentaban, proceso que se iniciaría con la conquista militar y espiritual total del territorio, haciéndose patente durante la colonización y el inicio del proceso del mestizaje.

## 2.2. El proceso de conquista y la resistencia maya de los Altos: y al final surgió el "indio".

Una vez derrotada Tenochtitlan, la conquista se dirigió al sur del territorio, es decir, a tierras mayas. Frente al inhóspito territorio y la férrea resistencia de estos pueblos a la incursión de los españoles, el establecimiento de alianzas con los mayas fue necesario para hacer de la conquista un hecho. Forzando su consecución, los colonizadores se dispusieron a profundizar el divisionismo político existente y aprovecharlo en beneficio propio. Pero esta estrategia no sería unilateral. Tal y como dijimos, los originarios, subyugados por siglos de dominio mexica, se valdrían de estas relaciones con el fin de recuperar el control de sus territorios. En este sentido, el mapa de relaciones de poder que se establece entre

los españoles y los naturales en este momento, muestra un proceso de negociación y cooperación, de ayuda mutua que durante algún tiempo mantendría en equilibrio los intereses de ambas partes. El sistema de comunicación maya articulado sobre una red de caminos que abarcaba toda la zona y el aprovechamiento de los recursos, conocimientos militares y estratégicos que poseían, facilitaron el avance de la conquista del sur-sureste, partiendo de la zona fronteriza de Xicalanco, entre Veracruz y Tabasco.

En este tiempo, la vasta región maya se encontraba fragmentada en multitud de señoríos fruto de la crisis de Mayapán, lo que en algunos casos y con reservas, facilitó la entrada de las huestes españolas. Los contornos de la Selva Lacandona y el Usumacinta habían sido abandonados por la clase dominante mayense, mismos que habían concentrado su control en el norte de la península de Yucatán y en los valles de Chiapas y Guatemala. Por lo que las zonas selváticas quedaron "dejadas de la mano de la civilización" (García de León, 1985: 26), alejadas de los centros de población, lo que facilitó su resistencia a la conquista, al pago de tributo y a cualquier otra forma de dominio externo. Por ello, fueron lugares "que hasta mucho después mantendrían un usufructo comunal sobre la tierra, practicando una agricultura errante de tumba, roza y queda en los claros de la selva (…) con formas parentales de control social y poder político" (García de León, 1985: 27). Por el contrario, las aldeas que habían estado sometidas al control del imperio Maya, que habían tributado colectivamente a partir de su excedente y que se estructuraban mediante la forma de gobierno hegemónico "se adaptarían más fácilmente a la dominación española" (García de León, 1985: 28), aunque no sin resistencia.

En el territorio que hoy conocemos como Chiapas, el peor de los enemigos de los peninsulares serían sin duda los indios chiapa, mismos que no habían sido conquistados por ningún adversario, incluyendo los mexicas. Situados a orillas del rio Grijalva, su dominio abarcaba la región de chiapa y parte del territorio conocido actualmente como la Frailesca. Éstos se mantenían en pugnas y conflictos constantes con los tzotziles de Zinacantán y Chamula y otros pueblos aledaños, rivalidad que fue utilizada por los españoles. Asimismo, estas zonas eran ricas en

cacao, sal y ámbar, situación por la que les había sido concedido el monopolio comercial en tiempos de la hegemonía mexica. Cansados de los conflictos constantes con los Chiapa y de la violencia y expolio a la que habían estado sujetos desde hacía años, Zinacantán decidió utilizar su posición estratégica y pactar con los peninsulares:

> Se entrevistaron en diciembre de 1522 en la ciudad de Espíritu Santo (Coatzacoalcos) para decidir una acción conjunta en Chiapas […] Después de una carnicería en la ciudad de Chiapa, los zinacantecos, en la semana santa de 1524, auxiliaron a los conquistadores contra Chamula (probablemente para desquitarse de sus múltiples ataques a los pozos de sal de Ixtapa y Ats'am)" (Aubry, 2005: 64).

La resistencia de los Chiapa duró casi 12 años, hasta que en 1534 tendría lugar uno de los acontecimientos más recordados en la historia de Chiapas: la batalla del Cañón del Sumidero. Los indios Chiapa se habían establecido en el cañón, en un antiguo centro ceremonial a orillas del río. Siendo constantemente atacados por los españoles y sus aliados locales, fueron internándose en las profundidades del cañón donde ya no fue posible la retirada, precipitándose al vacío. Sobre este episodio que ponía fin a la rebeldía de guerreros chiapa, existen varias versiones. La más conocida presenta su abatimiento como un suicidio colectivo frente a la negativa de ser conquistados por los extranjeros. Escritos posteriores a manos de frailes y curas relatarían la batalla como una rendición de los indios ante el poder de los españoles, donde la acción de "suicidio" acontecería como síntoma de la "cobardía innata" asociada al indio. Dichos elementos de subordinación asociados al "indio" corresponderían a lo que Prakash (1994) entiende como "efecto discursivo", donde a partir de la introducción de significados perniciosos dirigidos "al otro" (al subalterno como ser inferior social, cultural y espiritualmente), se produce la dramatización de las negaciones que desde las nuevas relaciones de poder definen la posición subordinada del sujeto maya. En cualquier caso, en la memoria de los pueblos alteños, Chiapa y la "batalla del Cañón del Sumidero", permanecerían como un símbolo de lucha y valentía frente a la agresión externa, frente a la imposición de un poder que restaba control territorial a los pobladores

originarios, y les obligaba a abandonar una organización socio-económica y una forma de vida milenaria.

Esta batalla no sería ni la única ni la última. La resistencia se extendió por todo el territorio. En los Altos de Chiapas ésta adquiriría una mayor virulencia, “retrasando la colonización casi dos siglos: 173 años (1524-1697), sufriendo pero libres” (Aubry, 2005: 67). En este contexto, una vez que los indios Chiapa fueron vencidos, el pueblo de Chamula visitaría a los invasores, “quienes interpretaron esta visita como un ofrecimiento de paz que equivalía, a sus ojos, a un sometimiento” (Lenkersdorf, 2004: 74). Pero Chamula, que ya habían conseguido aplacar a su principal enemigo, el pueblo de Chiapa, no tenían ningún motivo para continuar estableciendo relaciones con los españoles. Su sometimiento no estaba en ningún caso contemplado. De esta manera, cuando los invasores llegaron a Chamula apoyados por los Zinacantecos, éstos ya estarían preparados para el combate.

En una carta escrita por el religioso Diego Godoy dirigida a Hernán Cortés sobre lo sucedido, quedaría constancia de las estrategias que utilizarían los Chamulas en aras de preservar su libertad. El pueblo se había concentrado para defender su territorio en la cima de la montaña, lugar donde los caballos no podían acceder, y construyendo una sólida obra defensiva con piedras y tierra, detuvieron el avance de los españoles cortándoles el acceso. En la carta de Godoy, recuperada por la historiadora Gudrun Lenkersdorf se podía leer lo siguiente:

> Llegados ya arriba, antes de llegar al pueblo, a par de unas casas le recibieron con muchas piedras y flechas y con muchas lanzas...que son las armas con que ellos más pelean, y con unas pavesinas que les cubre todo el cuerpo desde la cabeza hasta los pies, las cuales cuando quieren huir ligeramente, arrollan y toman debajo del sobaco, y muy presto, cuando quieren esperar, las tornan a extender (Carta de Diego Godoy a Hernán Cortes, en Lenkersdorf, 2004: 75)

Entre otras de las estrategias que los Chamulas utilizaron para resistir y que Godoy desarrolló cuidadosamente en su informe, se encontraba la privación de comida a los soldados y el engaño, la más sorprendente de todas para el fraile,

precisamente por la imagen que de los indios se habían hecho los españoles, bárbaros y estúpidos. Así, se cuenta que en medio del combate, los Chamulas arrojaron oro a sus enemigos asegurando poseer más, y retándolos a que subieran a la albarrada a buscarlo. Una vez los soldados pudieron tomar la cima llegando al poblado, éstos se encontraron con que

> …no había hombre dentro; y porque pareciese que estaban allí, dejaron las lanzas arrimadas al albarrada, que se parecían por de afuera;…tenían asimismo las lanzas arrimadas a las puertas de las casas, porque pensásemos que estaban adentro (Carta de Diego Godoy a Hernán Cortes, en Lenkersdorf, 2004: 75)

Los chamulas, distrayendo a los soldados españoles con la promesa del oro, habían conseguido escapar aprovechando el temporal e internándose en las montañas. Similar fue el caso del pueblo alteño de Huixtán, quienes habían apoyado con anterioridad a los Chamulas. Pese a que lucharon, los naturales de Huixtán terminaron por huir a los peñones al ver que no podrían vencer al enemigo. El relato de Godoy cuenta que frente a la decepción de los conquistadores por haber apresado no más de 500 hombres, éstos abandonaron los Altos de Chiapas y regresaron nuevamente al puerto de Coatzacoalcos. En este sentido, la resistencia de los pueblos de los Altos de Chiapas a ser sometidos y perder su territorio fue intensa y bien planeada, utilizando estratagemas como el engaño y la argucia. Las estrategias empleadas dan cuenta de la capacidad para utilizar los recursos disponibles a su alcance, así como de su eficacia, pues finalmente consiguieron expulsar a los invasores de sus territorios. Si bien los Chamulas y los pobladores de Huixtán resistieron en esta ocasión, dos años después, estos pueblos serían sometidos a encomienda y esclavizados por los españoles en las fincas españolas.

De la mismamanera y con el paso del tiempo toda Chiapas sería conquistada, transformada en mayor o menor medida, y desarraigada. Comienza aquí “el sometimiento de la historia oriental por parte de la historia occidental” (Echeverría, 2001: 107), proceso de largo aliento que perduraría hasta nuestros días. Esto quedaría registrado en sus memorias, contenido en los libros sagrados desde

Tenochtitlan a los mayas Quichés. En el Libro Chilam Balam de Chumayel (1998)[27] se reflejaría el embate de la conquista y el dolor al comprobar cómo su mundo se iba desgarrando: "Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros" (Chilam Balam, 1998: 58). Donde en unos relatos este periodo era síntoma del fin de una civilización, "Cuando se bajó el escudo, con lo cual quedamos derrotados fue: Signo del año: 3-Casa. Día del calendario mágico: 1-Serpiente" (Sahagún, 1992: 807), en otros acontecía tan solo como el inicio, el principio del sufrimiento de una larga noche que duraría más de 500 años desde que llegaran los españoles a estas tierras:

> Este fue el principio de la miseria nuestra. El principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por deudas pagadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. (Popol Vuh. Relato maya del origen del mundo y de la vida, 2008).

El reemplazo de la historia subalterna por la historia "verdadera", la europea, requiere asimismo de la negación de aquellos que la escribieron, aquellos que la vivieron. Fue así como emergió la invención del "otro", el origen del "indio"; el tiempo en el que comenzó su subalternidad como condición de la absoluta subordinación del maya al "hombre de razón". El concepto "indio", estrechamente vinculado al miedo y la violencia, a la subordinación y la cosificación, tenía la función de "marcar la diferencia y normalizar el racismo con el fin de justificar la explotación, la dominación y la segregación" (Esquit, 2013: 74). Asimismo, y regresando a la idea del descubrimiento de América, nos apoyamos en O'Gorman, cuando sostiene que "la idea de indio americano es una invención europea

[27] El Chilam Balam, es el nombre de distintos libros que recogen hechos históricos y relatos de la civilización, siendo importantes referentes del conocimiento maya en áreas como la religión, el folklore, la astronomía o la medicina. Escritos en lengua maya durante los siglos XVI y XVII, estos textos serían originarios del territorio que hoy conocemos como la Península de Yucatán. A "Chilam Balám", se le agregaría la población donde estos fueron escritos, en este caso *Chumayel,* localidad ubicada en el estado de Yucatán.

correlativa y necesaria de la previa invención de América (por ello) las culturas autóctonas no quedaron incluidas como elemento constitutivo del ser del Nuevo mundo" (O'Gorman, 1958: 90), sino más bien relegadas al último escalafón del mismo.

Así, "el indio" a quien le fue arrebatada su tierra y su cultura, es obligado a formar parte de un nuevo sistema organizativo, económico y social que le es totalmente ajeno, y al que se encuentra supeditado, negado en su especificidad social, cultural y humana. Quedó condenado a asumir una identidad que no le pertenecía y a olvidar la suya propia, la de su pueblo, la de sus orígenes, la de sus raíces, la que le ancla al territorio, a su tierra. Como veremos en el próximo apartado, "la palabra (indio) comenzaría a formar parte de inmediato de una constelación de términos, que forjaron claramente la opinión europea de estos pueblos" (Montemayor, 2008: 30), reflejo de su condición social, cultural y política inferior y salvaje. Las formas en que el occidentalismo europeo trató de destruir al sujeto maya fueron diversas: desde su desaparición física, hasta la castellanización y evangelización como medio de colapsar su identidad étnica y su cultura.

Sin embargo, en lugar de su aniquilación acontecería el "mestizaje" como forma de resistencia, tanto en términos biológicos como culturales, expresado en la resignificación de sus usos, costumbres y creencias religiosas con la asimilación e integración de elementos occidentales en su propia estructura civilizatoria. Así como afirma Echeverría "en lo que habrá de ser América Latina, el mestizaje formal y material, es decir, cultural y biológico, impedirá que el encuentro de esas dos historia se reduzca a la conquista y la destrucción de la una por otra" (Echeverría, 2001: 107), resultando una combinación civilizatoria o una "tercera entidad civilizatoria", sobre la que se edificaría llegado el momento, la idea de Estado-nación mexicano[28].

[28] En este punto, es interesante poner de relieve las posturas encontradas en cuanto a la función del mestizaje en la época colonial. En este sentido, si bien Bolívar Echeverría entendería el fenómeno del mestizaje como la tendencia que vendría a contrarrestar el *apartheid* iniciado durante la conquista y la temprana colonización, abriendo la posibilidad de la "creación de una civilización propia, nueva, que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII" (Echeverría, 2001: 109-110); Jose Carlos Mariátegui, planteará todo lo contrario. En este sentido, Mariátegui ve en el

## 2.3. La imposición de un nuevo orden social y los inicios de la resignificación de una cultura milenaria: la sobrevivencia clandestina de parte del mundo maya.

Durante el periodo de conquista, junto a la espada se encontró la cruz. Los frailes viajaron con el ejército y los colonos al Nuevo Mundo, dejando constancia de las travesías por mar y tierra, así como de la belleza natural de los territorios y el carácter y forma de vida de sus gentes. Cuenta Aubry (2005) que estos religiosos llegados durante los primeros años de conquista militar "siempre fueron leales al ejército, hasta en la captura de concubinas indígenas para los oficiales, excitando a las huestes a no fallar en las matanzas" (Aubry, 2005: 67-68). La introducción de la fe católica como principal cometido de la invasión española yacía junto a la búsqueda de oro, plata y riquezas, justificando la brutalidad misma de la que se hizo eco la dominación española. En este sentido, para López de Gómara, el destino de los españoles parecía signado mediante la conversión de los infieles: "comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles" (Gómara en Montemayor, 2008: 25). Bajo la acción de "apaciguar" a las poblaciones en resistencia, los frailes documentaban las atrocidades cometidas a los indios en nombre de Dios y el Rey:

> Que se alteraron los indios de la provincia de Cochua y Chectemal y los españoles los *apaciguaron* […] Hicieron (en los indios) crueldades inauditas (pues les) cortaron narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos y las echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies; daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres, y si los llevaban en colleras y enfermaban, o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas para no pararse a soltarlos. Y trajeron gran número de mujeres y hombres cautivos para su servicio con semejantes tratamientos […] Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles (Landa, 1982: 27 Cursivas nuestras).

---

mestizaje no un enriquecimiento cultural sino una intrusión, la contaminación de la cultura indígena que impediría la unidad nacional peruana.

Mediante estos relatos entre los que se destacan los de Bernardino de Sahagún, Diego de Landa o el mismo Miguel de Cervantes de Salazar (Montemayor, 1997, 2008; Aubry, 2005), se dio a conocer la barbarie del indio y su cultura pagana, y el correctivo para semejantes "humanoides" sería la conquista y su control. "Bestia de carga, podía tratarse al indio igual que a una res y marcarlo en el rostro como parte del ganado de su dueño: si huía a las montañas para defenderse de la marca infame o de la esclavitud, era señal de su barbarie y de su naturaleza salvaje; si se defendía, era una confirmación de sus instintos sanguinarios" (Montemayor, 2008: 46). Los indios, para ser reconocidos como "personas" tendrían que esperar a que en 1533, el Pontífice Paulo III emitiera una bula mediante la cual se reconocería la naturaleza humana de los indígenas, y la necesidad de evangelización que apremiaba en sus almas.

De esta manera, la primera negación que el indio experimentó en carne propia sería la denegación de su humanidad, basada en la naturaleza infrahumana y satánica de su existencia. En fechas tempranas, muchos de los misioneros llegados a América que portaban la influencia del humanismo occidental, creyeron que en el Nuevo Mundo podrían hacer realidad aquello en Europa no habían conseguido: la construcción de una iglesia más pura y cercana a Dios, sin los vicios de la sociedad occidental. Así, Vasco de Quiroga por ejemplo, consideraba a los nativos similares a "aquellos del siglo dorado de la primera edad: Ya una nueva progenie del alto cielo es enviada…para que surja el linaje de oro en el nuevo mundo" (Montemayor, 1997: 106). El interés en este momento se dirigía a revalorar el pasado de los mayas ubicándolos como la raíz del Nuevo Mundo. No obstante, y a pesar de ver al indio como esencia de esta nueva civilización, nunca aceptarían su cultura y tradiciones como tales. La conversión religiosa dispondría rápidamente el fin del maya y el nacimiento del "cristiano".

> Los evangelizadores van a representar el momento autocrítico de este proceso de conquista; van a afirmar que esos "humanoides" americanos, que debían ser en principio aniquilados y sustituidos, son seres humanos plenos, que tienen la misma jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores; va a plantear la

> posibilidad que exista algo así como una conexión, un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y la de los aborígenes" (Echeverría, 2001: 108)

En esta línea se encontraba Fray Bartolomé de las Casas[29] y otros religiosos seguidores de su palabra y obra. El dominico hasta el día de su muerte, se dedicaría a poner en evidencia los abusos perpetrados al indio por el ejército y los colonos, sosteniendo que la "conquista era la mayor contaminación del descubrimiento" (Aubry, 2005: 68). Frente a sus constantes acciones de denuncia, la Corona lo promovería como obispo a la sede de Chiapas, lugar ya conocido como la" Provincia de los Confines"[30]. Posteriormente serían enviados otros dominicos como él a Chiapas, pero con un objetivo distinto: contener la rebeldía de Bartolomé de las Casas y controlar a los indios. De esta manera, conjuntamente con los jóvenes frailes que De las Casas había preparado concienzudamente desde Salamanca, y que mantuvieron viva la resistencia eclesial, otros se dirigirían a promover justamente lo contrario: el esclavismo, la guerra y la desaparición total de la cultura indígena.

A pesar de las acciones de Fray Bartolomé de las Casas y las de sus partidarios, la iglesia no dejaba de ser la iglesia, y las conversiones durante los primeros años de la colonia fueron masivas. Los religiosos aprendieron las lenguas indígenas con rapidez y tradujeron los libros sagrados y códices de los indígenas al español produciendo numerosos vocabularios y gramáticas. Pero esto, que parecía acercar la cultura maya a la occidental no sería más que una estrategia, pues la escritura en lenguas indígenas no estaba al servicio de los indios sino de la religión cristiana. En este sentido, y tal y como afirma Montemayor, "no es impropio decir que la escritura alfabética de las lenguas indígenas pronto se

[29] Es importante reconocer la obra del misionero dominico Bartolomé de las Casas, una de las figuras más importantes registradas en la historia de Chiapas. De las Casas luchó por la defensa de los pueblos indígenas durante la época colonial, condenando los abusos de españoles y ladinos, así como también los de algunos religiosos durante la labor de conversión y cristianización. Actualmente algunas instituciones dirigidas sobre todo a la defensa de los derechos humanos en Chiapas, adoptaron su nombre. Este es el caso del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

[30] Aubry se referiría a la "provincia de los confines" como "la vil periferia telecomandada desde el centro europeo" (Aubry, 2005: 65)

convirtió en un instrumento de control cultural" (Montemayor, 2008: 41), una forma de mestizaje del que resultaba "un juego de *codigofagia* entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados" (Echeverría, 2001: 108).

Con ello, el proceso de evangelización desencadenó la sistemática supresión de los saberes locales depositados en códices que contenían el conocimiento acumulado de miles de años, lo que suponía un ataque frontal a su memoria documental. La casi total desaparición de sus textos, empresa liderada principalmente por sacerdotes y curas, buscaba acabar con las idolatrías y cultura paganas de los originales e imponer la religión peninsular. La siguiente acción condenó a los sacerdotes mayas a la extinción, mismos que eran competencia directa de los religiosos peninsulares. Después, se persiguieron sus danzas, rituales, cultos, la adoración a sus dioses y sus fiestas locales. A esto conviene sumar la imposición del español como única lengua reconocida en el Nuevo Mundo. La castellanización del indio estaba dirigida a establecer otra manera de entender y relacionarse con el mundo, aunque su aprendizaje no supuso la extinción de sus lenguas maternas. Éstas se mantuvieron en la clandestinidad, siendo utilizadas en el interior del hogar y entre las familias.

Gracias a esta clandestinidad, otra parte del mundo maya sobrevivió. Cantos y ceremonias populares resistían a la intransigencia eclesiástica. Con otros nombres y rostros aparecían los dioses enmascarados para eludir la mirada del colonizador. Todo este mundo subrepticio transgredió los excesos de embestida colonial. Impreso en los lugares sagrados y sus íconos, donde los indígenas se refugiaban en los tiempos difíciles de hambrunas y violencia evocando a "nahuales"[31]y "sombrerones"[32]. Todo este mundo de vida de símbolos y sentidos profundos y contradictorios, fueron así sedimentándose en la memoria de los pueblos anclada en su territorio, y como una suerte de contrafuerte era evocada en los momentos de abuso extremos o ataque a un código común.

[31] Se denomina *nahualismo* en la cultura mesoamericana a la capacidad que poseen algunos hombres de transformarse en animales o en elementos de la naturaleza. Estos protegen a la comunidad, cuando en las noches salen a los cerros y montañas que rodean a la comunidad.
[32] El *sombrerón* es un personaje que aparece en las leyendas de varios pueblos mesoamericanos. Se representa en México como un hombre subido a caballo y vestido de charro que toca una armónica para recoger al ganado en las noches.

> A los dioses se les propició en escondrijos o grutas, se les veneró bajo la forma de santos sustitutos, en espacios y tiempos especiales que evocaban las creaciones sucesivas del universo (…) Después de la conquista, eran ellos quienes pedían auxilio refugiados en los rincones de la memoria campesina (García de León, 1985: 32-33).

Así, una poderosa fuerza proveniente de las raíces de la cosmovisión indígena, siempre oculta tras la apropiación social y reproducción de ciertos símbolos y características propias de la nueva religión colonial, combatía (o al menos resistía) el arremetimiento ideológico y cultural al que eran expuestos los indios. "Una compleja y semiclandestina red de videntes, agoreros, sabios y nahualistas cuidaban el alma de la comunidad (…). Cuando los tiempos se endurecían y los peligros exteriores acechaban la sobrevivencia, los augurios y profecías aparecían en boca de santos" (García de León, 1985: 35), piedras parlantes (ejemplo del origen de la rebelión acaecida en Cancúc) e imágenes (como las de Santa Marta o San Pedro en los Altos), haciendo estallar cíclicamente levantamientos y rebeliones que recurrían a ese pasado fresco y latente todavía en los resquicios de la memoria.

De la misma manera, el mundo indígena siguió siendo cuadrado, con sus cuatro esquinas y sus tres niveles (el cielo, la tierra y el inframundo). El tiempo[33] continuó considerándose en espiral, contrariamente a la concepción cristiana de éste, lineal y ascendente. Y en las noches, algunos hombres se transformaban en animales para velar la comunidad y protegerla. Otros sin embargo, se reunían en sueños para conversar y organizarse. La relación intersubjetiva propia de la cosmovisión indígena se mantuvo considerando animales, árboles y piedras como seres semejantes de los cuales aprender y ser aprendidos, y entre los hombres el

[33] Al respecto del tiempo en espiral o cíclico característicos de la cosmovisión indígena (maya) resignificada, Sergio Tischler (2011) presenta una relación entre el tiempo, la memoria y el territorio, donde tomando el ejemplo de las comunidades zapatistas chiapanecas, así como de las comunidades ixiles del Altiplano Guatemalteco, planteará lo siguiente: "por ejemplo, el corazón del tiempo es la comunidad, y es imposible separar el tiempo del territorio, es decir, de la naturaleza.Todo comienza en los cuatro puntos cardinales, y el tiempo se mueve alrededor de esos puntos amarrando nudos, en una suerte de telaraña colectiva. Allí, en esa densa red de la memoria, en esa trama cognitiva, ellos pueden leer su historia como pueblos de cara a los hechos fríos y sin memoria del curso del tiempo de hierro del despojo y la acumulación capitalista en el país" (Tischler, 2011: 40).

"nosotros"[34] (Lenkersdorf, 2008) se erigía como la sustancia organizativa horizontal base de la vida comunitaria. Es ésta la manifestación de la igualdad que ponía (y continua poniendo) de relieve a la vida como un todo. La tierra en este esquema se ubica en el centro de todo, como ser vivo, como entidad a la que hay que cuidar, proteger y defender. Sabiendo que procura la subsistencia y la reproducción comunitaria, o sea, es también un medio de producción; en la cosmovisión indígena trasciende el sentido productivo para ubicarse como razón identitaria y base del sentido de comunidad.

Pero para los españoles, hacer más eficiente el control de la población fortaleciendo su dominio sobre ésta, no residía únicamente en el intento de quiebre de sus creencias, su lengua y su religión, sino también contemplaba la transformación y organización del territorio. En este sentido, el territorio es el espacio en el que se sintetizan los elementos de la identidad, donde se anida la memoria, donde se genera la reproducción material y socio-cultural de la comunidad. De acuerdo con estas premisas, entendemos el territorio como una construcción social en la que cada grupo social o sociedad, en un momento histórico determinado produce espacio (que por otra parte, es anterior a su propia existencia) apropiándose de él, y éste repercute en el desarrollo de las formas sociales generadas en su interior.

Siguiendo a Lefebvre, concluiríamos que ésta primera reorganización del espacio diseñada por la Corona e instrumentalizada por los curas y frailes como método de dominación, al establecerse sobre espacios ya existentes con una organización propia, resultaría en profundas transformaciones en las "prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación" (Lefebvre, 2013)[35]llevadas a cabo por sus pobladores. Así, y en aras de analizar hasta qué

[34] Cuando utilizamos *Nosotros*, hacemos referencia al término que Carlos Lenkersdorf moviliza para representar "un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del "nosotros" sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en voz *nosótrica.* Es decir, el "nosotros" habla por boca de cada uno de sus miembros (Lenkersdorf, 2008: 29)

[35] Según el autor, la producción del espacio social queda supeditada a la puesta en marcha de a) *Prácticas espaciales* o aquello que es percibido socialmente, donde se incluye "la producción y reproducción, así como localizaciones y conjuntos espaciales característicos de cada formación social. La práctica social asegura la continuidad y cierto grado de cohesión" (Lefebvre, 2013: 23);

punto esta nueva concepción del espacio influiría en adelante en las prácticas materiales y simbólicas de las comunidades mayas, el autor nos emplaza a estudiar no sólo la historia del espacio sino,

> …también la historia de las representaciones, junto con la de sus relaciones (con cada una, con la práctica y con la ideología), la historia tendría que entenderse no en la génesis de estos espacios, sino también y especialmente en sus interconexiones, distorsiones, desplazamientos, interacciones mutuas y sus conexiones con la práctica espacial de la sociedad o modo de producción específico en consideración (Lefebvre, 2013: 30)

Desmantelando su organización territorial (y las prácticas reproducidas en su interior), se desarticulaba todo aquello que daba cohesión y vida al mundo indígena. Por una parte, este proceso puede apreciarse a nivel macro, en tanto el territorio que ahora es Chiapas fue una creación de la conquista, resultado de la negociación "en Huixtán en 1531, una invención de Mazariegos confirmada por la Corona", el cual logró que este territorio fuera gobernado desde la península. Con ello, Guatemala, incluyendo Chiapas –como capitanía de Guatemala–, se separaría del territorio Mexicano hasta principios del siglo XIX. En el ámbito local, este proceso se cristalizó inicialmente con la reubicación de asentamientos poblacionales donde "cada pueblo fue trasladado media legua (un mínimo) y era delito acercarse al sitio antiguo" (Aubry, 2005: 72).

---

b) *Representaciones del espacio* como aquellos espacios concebidos de los que se desprenden los saberes racionales y tecnificados propios de la modernidad. Como diría el autor, este sería un lugar "de lucha y resistencia en cuyo terreno se articulan las contradicciones sociopolíticas. Estas contradicciones resultarán en un espacio nuevo, un espacio diferenciado"; y c) *Espacios de representación*, que corresponden a aquellos espacios vividos donde emergen los conocimientos y formas de pensar locales establecidas a partir de cosmovisiones concretas; son dinámicos, flexibles y simbólicos, llenos de significados arraigados a experiencias intersubjetivas concretas de los agentes que los producen. Estos tres espacios o lugares se encuentran interconectados de manera dialéctica, vinculados a través de la existencia de una relación dialéctica entre lo percibido, lo concebido y lo vivido. Si bien la perspectiva de Lefebvre no será retomada como eje teórico rector en la presente investigación, creemos que ésta aportación dialéctica de la producción social del espacio puede ayudarnos a resaltar ciertos aspectos de cómo la organización espacial realizada desde la dominación sobre espacios preexistentes, influye de manera determinante en las prácticas sociales, políticas y culturales que llevan a cabo los grupos subalternos en el territorio. Pero al ser un proceso dialéctico, nos permite analizar también cómo estos grupos producen y reproducen su identidad y prácticas de resistencia construyendo "contraespacios" (De la Fuente, 2007) e interpelando la acción de la dominación.

Los instrumentadores de dicho proceso sabían que el territorio influía de manera determinante en la memoria y el mantenimiento de la identidad y la cultura de quienes lo habitaban. Con el traslado de los pueblos, los colonizadores pretendían evitar que los indígenas se rebelaran frente a los excesos de los dominadores pues, siguiendo a Benjamín (2008), en la memoria reside el nervio redentor de los grupos oprimidos, que a través del pasado *telescopizado* desde el presente, las colectividades encienden la "chispa de la esperanza" (Benjamín, 2008). A esta acción, le seguiría una transformación mucho más profunda:

> Los antiguos señoríos locales […] se convirtieron en las unidades sociales de los grupos indígenas […] comunidades locales, o como se les llamó, repúblicas de indios. En éstas pronto se introdujo gradualmente a partir de la década de 1530 un sistema de gobierno modelado según el municipio español, con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y la responsabilidad de pagar tributo y proporcionar mano de obra […] Cada república de indios comprendía varios poblados, así como tierra de cultivo y monte. La sede central del gobierno local, la cabecera, se subdividía frecuentemente en barrios y era la residencia del antiguo señor o *tlatoani*, ahora llamado cacique, y de los oficiales de república […] Al disminuir la población en los siglos XVI y XVII se llevaron a cabo las congregaciones de las comunidades indígenas dispersas, concentrándose en comunidades más compactas (Carrasco, 1991: 4-5).

Con las repúblicas de indios, los naturales quedaron separados de los espacios en donde desarrollaban la vida criollos y españoles. Entendidos como espacios de segregación, estaban destinados por una parte a remarcar la jerarquía que distinguía a los occidentales de los indios, "recordándoles" su posición social inferior. Por otra, se reproducía una suerte de paternalismo que llevó a muchos curas y frailes a perseverar en su aislamiento con el objetivo de proteger a los indígenas –la reproducción del paternalismo que pone de relieve la "inocencia" casi infantil del maya– y al mismo tiempo asegurar una manera eficaz de conversión bajo la supervisión de un cura y el amparo de la iglesia. En los Altos,

> las comunidades, más reacias que dóciles, se acomodaron poco a poco a la nueva dominación y a nuevas formas de sujeción recreadas ahora

> bajo la égida de la expansión mercantilista europea. Por el contrario, las aldeas semiautónomas de la selva, gracias a condiciones geográficas favorables y a una tenaz resistencia, lograron a duras penas evadir la colonización y conquista, y con ello, la evangelización y la servidumbre (García de León, 1985:43)

Dentro de este marco, nuevas instituciones emergieron en aras de asegurar la introducción del cristianismo en las comunidades o repúblicas de indios. Fue así como se crearon las cofradías, constituidas como sistemas de hermandades religiosas que facilitarían la labor de evangelización y la moral cristiana. Llegaron con ellas nuevas actividades religiosas y cargos (como el de fiscal, mismo que se ha mantenido hasta nuestros días) que se complementarían con los cargos administrativos y políticos a través de los cuales la cultura maya se regía desde tiempos inmemoriales. De hecho, para asegurar el control de las comunidades, los españoles se sirvieron de ciertas formas de organización político-administrativa propia de estos pueblos, entre las que podemos encontrar "los consejos", recuperando el papel de los ancianos para cumplir sus propios intereses:

> Los ancianos electos por el pueblo, sin ocasionar gastos administrativos, mantenían el orden local, desviaban las tensiones latentes, resolvían la mayor cantidad de las disputas legales intracomunales y […] garantizaban la explotación de los recursos locales mediante los tributos e impuestos (Klein, 1989: 152).

Las funciones y los cargos se establecieron sobre un sistema rotativo en el cual participaba toda la comunidad –contrariamente al sistema prehispánico, que se reproducía mediante herencia–, permitiendo el ascenso social de sus miembros. Aunque el cabildo continuaba quedando por debajo del sistema de autoridad basado en la gerontocracia que proveía cohesión a la comunidad, al mismo tiempo facilitaba el control de los españoles sobre estas comunidades. Conocidos como los "gobernadores indígenas", estos se transformarían en caciques indios, intermediarios entre la comunidad y la sociedad dominante. En Chiapas y en los Altos, así como en otras partes de México, la figura del cabildo sobrevivió a lo largo de los años hasta nuestros días, manteniendo (con muy pocos cambios) los

cargos y funciones de este periodo como elementos básicos de estructuración comunitaria indígena.

> En los Altos el gobierno indígena solía incluir los cargos de alcalde y regidor, y de otros inferiores como el de alguacil. Por lo común, cada pueblo, aunque no fuera cabecera, tenía dos alcaldes y cuatro regidores (designados de primero y segundo voto). Uno de los primeros y dos de los segundos se escogían de cada una de las parcialidades (llamadas también calpules) del pueblo y permanecían un año en su puesto […] A más de los puestos de alcalde y regidor, había […] algunos cargos que dependían de la iglesia: los del fiscal, maestro de coro, sacristán y escribano […] el cargo daba cierta oportunidad para conseguir alguna fortuna dentro de las modestas oportunidades que ofrecía la región (Gosner, 1991: 89-90).

Estos espacios de segregación y concentración como la república de indios, así como la conformación de instancias de representación tales como el cabildo, terminaron fungiendo a modo de factores de permanencia de gran parte de la cultura y la identidad maya originaria. Su distancia con respecto al centro y la relativa libertad (vigilada) dentro de sus espacios familiares y comunitarios, les permitieron la reproducción social de su vida comunal. El fenómeno de la "apropiación social"[36] (Neüman de Sega, 2008)se finca en este entramado de relaciones de poder dialécticas entre los pueblos indígenas y los colonizadores, proceso que resultaría en un enriquecimiento mutuo entre civilizaciones, evitando la desaparición de su cultura milenaria. Así y de manera paulatina, los mayas aprovecharían esta forma de organización territorial, e irían reconfigurando y redefiniendo sus estructuras, reapropiándose de los usos y costumbres, sus mitos y creencias mezcladas con las propias de la cultura foránea. De esta manera, "se fue configurando una representación ideológica de la vida colectiva, caracterizada

[36] En este sentido, la "apropiación social" vendría a ser el "proceso a través del cual los grupos sociales marginales interactúan con la propuesta del sistema dominante, mediante formas de adjudicación de nuevos sentidos, usos y propósitos que actúan como filtros y les permite mantener su propio horizonte de comprensión del mundo" (Neüman de Sega, 2008: 60).

por una identificación exclusiva con la comunidad de origen y residencia. Una identidad residencial" (Bartolomé, 1997: 135).

> La etnicidad puede considerarse como una frontera que distingue a una población de otra […] los límites étnicos de la región de los Altos de Chiapas […] se han mantenido definidas y estables a pesar de la migración y mezcla abundantes de las poblaciones indias desde el siglo XVI […] Como las paredes de una célula viva, las fronteras étnicas definen y protegen a un subsistema local que, no obstante, depende del sistema más amplio para obtener los recursos que le otorgan integridad (Collier, 1990: 173-174).

No obstante, si dichas formas de reproducción social comunitaria sobrevivieron tanto tiempo fue también porque a los españoles éstas les eran funcionales, pues les permitían mantener la sujeción y el control de los dominados, a la par que facilitaban la extracción y producción de riqueza. En este sentido, "la dependencia que el sistema colonial mantuvo respecto del trabajo corporado indígena, generó un cerrado circuito que vinculaba estrechamente a los pueblos que vivían bajo el esquema de las repúblicas de indios con los beneficiarios de la dominación" (Robleda Solís, 2003: 21). Así, la generación y acumulación de riqueza que permitía la reproducción del sistema colonial era cargada literalmente por los indios a sus espaldas.

La matriz de tipo racial sobre la que descansaba la colonia y que indujo el *apartheid*[37] y abatimiento de gran parte de población originaria, sirvió de base ideológico-política sobre la que se sustentó (a finales del siglo XVII) el incipiente sistema económico capitalista y su residual acumulación de plusvalía. La violencia era la consecuencia directa de este proceso, y la primera forma que adquirió fue la

[37] Al respecto, Bolívar Echeverría plantea un proceso tanto de "conquista" como de "mestizaje" ininterrumpido que se mantiene hasta nuestro presente. El mestizaje, por una parte y según el autor, contrarrestaría el *apartheid* llevado a cabo por la Corona Española, pero por otra, "el mestizaje en cuanto posibilidad de la creación de una civilización propia, nueva, es un proyecto que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, pero que va a fracasar ante lo que podríamos llamar el embate de la segunda modernidad en América Latina, que es la modernidad de los Borbones, la modernidad del Despotismo ilustrado". De esta manera, el mestizaje "deja de ser ese correctivo radical a la empresa de la conquista, quedando como una realidad imparable pero oprimida y clandestina desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días" (Echeverría, 2001: 108-109).

separación de los hombres de sus medios de subsistencia: la tierra. La expropiación del territorio a sus dueños legítimos es el fundamento de lo que Marx llamó “acumulación originaria”, proceso precedente a la acumulación capitalista y su modo de producción. De esta manera, el expolio de bienes y riquezas materiales y la gestión vandálica de mano de obra, iniciaron así un nuevo periodo que paulatinamente y a lo largo de los siglos XVI y XVII, sentaría las bases de la nueva estructura económica capitalista.

Con la rápida expansión de las ciudades españolas, éstos comenzaron a tomar las tierras baldías para luego ocupar las de los indígenas. “Por tanto, primero se redujo la propiedad indígena, luego llegó a ser suficiente para su nueva población; por último quedó frenada su posibilidad de expansión futura” (Montemayor, 2008; 54). La organización territorial de la corona española se apoyó principalmente en dos mecanismos para la utilización de los indios: el tributo y el trabajo forzado (encomienda). El tributo se basó en la riqueza generada por las comunidades aprovechando los recursos disponibles. Éste era anterior a la conquista española, inserto en la organización territorial y económica prehispánica de los grupos originarios. Sin embargo, había una diferencia fundamental: de un impuesto de tipo comunitario pasó a ser individual (García de León, 1985; Viqueira, 1999; Bonfil, 2005), lo que favoreció el aislamiento del individuo apartándolo de la protección de su comunidad. Esta fue la primera condición hacia la transformación del modo de vida que había procurado la economía de autosuficiencia a los indígenas chiapanecos. Se combinaba con éste el régimen de encomiendas que concedía potestad a ciertos conquistadores para recibir tributo y trabajo indígena a condición de protegerlos e introducirlos en la fe católica. A lo largo del periodo colonial, las formas de tributación adquirieron diversas modalidades y maneras de legislación.

> El tributo se impuso desde el primer momento, aunque sus modalidades y montos cambiaron a lo largo de tres siglos. Descansaba, según las leyes, en la presunción de que las tierras descubiertas pertenecían a la Corona y sus habitantes originales eran súbditos que compensaban

> mediante el tributo, el uso que hacían de ellas por graciosa concesión del rey (Bonfil, 2005: 137).

Cuando la economía comenzó a consolidarse y el tributo a cobrarse en efectivo y no en especie buscando vincular a los indígenas con el sistema económico de los conquistadores; nuevas formas de explotación surgieron. Para poder pagar la cantidad que requería la Corona, los pobladores tuvieron que comenzar a vender su fuerza de trabajo fuera de la comunidad o alquilar tierras comunales. Así, el debilitamiento de la comunidad era cada vez mayor, sus tierras y posesiones habían ido desapareciendo poco a poco y el trabajo "libre" parecía ser la única salida a las circunstancias paupérrimas que vivían.

Surgieron las haciendas como principal mecanismo de la explotación y el trabajo forzado. Los enormes latifundios que poseían los terratenientes digerían las pocas tierras que quedaban en posesión de los indios. Junto a esto, el crecimiento de las zonas cañeras, cacaoteras y ganaderas, comenzaban a imprimir ciertos cambios en las formas de trabajo, aun manteniéndose el régimen de esclavismo y servidumbre que no fue cancelado sino hasta 1827, restableciéndose pocos años después.

> Paradójicamente, y aun cuando la conquista y el régimen colonial eran el producto de la expansión mundial del capitalismo en su primera época, la formación social regional se desarrollaba bajo formas predominantemente precapitalistas; formas arcaicas pero que aseguraban localmente la relación con el mercado mundial. Es por eso que aquí, como en muchas regiones de este capitalismo anterior a la revolución industrial, la crisis se presentó bajo la forma de destrucción de los productores, de sus medios de producción (…) repercutiendo necesariamente en una baja producción (García de León, 1985: 63).

Con el paso de los años y la abolición de la esclavitud y la encomienda, los hacendados y caciques (que se repartían a los indios como mano de obra en sus territorios) tuvieron que buscar nuevas maneras de sujeción y reclutamiento. Encontramos aquí el trabajo por deudas como un inédito mecanismo de acumulación de capital, basado una vez más en la explotación descarada de

indios por élites dominantes. Los terratenientes ofrecían tierras de cultivo a los indígenas y les anticipaban dinero que solía ser invertido en algo de comida, ropa y aguardiente. Asimismo, el tributo al que todavía se encontraban sujetos era cancelado por los dueños de las haciendas, lo que aumentaba la deuda a veces imposible de pagar en toda una vida.

Otra modalidad fue repartimiento (García de León, 1985; Escobar, 2004; Rus, 2004). Las autoridades ladinas proporcionaban un conjunto de trabajadores fijos, normalmente en temporada de siembra o cosecha, favoreciendo el trabajo a domicilio durante largos periodos de tiempo. Hubo también repartimiento de mercancías, lo que coadyuvó a generar un mercado interno todavía incipiente. Estos repartimientos consistían en la distribución forzada de mercancías a los indios a cambio de productos agrícolas. Las "tiendas de raya" cuya existencia se prolongó hasta mediados del siglo XX, estaban ubicadas en el interior de las haciendas y funcionaban como establecimientos de crédito para el abasto, donde los campesinos eran obligados a comprar. Esto ataba de por vida a los trabajadores, que debían seguir costeando el adeudo con trabajo gratuito. Por otra parte aseguraba la disponibilidad de mano de obra en las grandes extensiones de tierra propiedad de las élites.

> No es exagerado afirmar, pues, que la Nueva España creció económicamente a partir del trabajo forzoso de indios y esclavos negros sometidos a los intereses de una población española dueña de haciendas, minas e industrias (Montemayor, 2008: 56).

De esta manera, el país (que no sus pobladores originarios) crecería mediante la subordinación del indio a través de deudas impagables, servicios gratuitos, servilismo, encomiendas y trabajo forzado. Las relaciones sociales de producción que mantenían al indio en el escalafón más bajo de la sociedad colonial, serían uno de los atributos determinantes en la construcción de su identidad subalterna. La "invención" de esta condición de subalternidad a manos de la dominación española y que estaba definida en términos de clase (determinaciones materiales), religión (desprestigiada y condenada a su desaparición) y etnia (mediante la jerarquización de las relaciones sociales basadas en su condición identitaria y

cultural subordinada); no fue aceptada sin más, interiorizada y asimilada por los indígenas chiapanecos. En lugar de quedar atrapados en su negación, de supeditarse al dominio peninsular y perder su identidad y su mundo de vida, éstos utilizaron diversas estrategias de resistencia que los llevaron a redefinir y negociar los términos de ese discurso de poder.

Este primer ciclo de rebeliones, motines y levantamientos que durante la colonia protagonizarían los indígenas, abrevaría de una memoria que remitía lo mismo al pasado glorioso prehispánico, que al enfrentamiento de las formas vandálicas de explotación y trabajo forzado impulsadas por la Corona. Se sumaba también a esta fuerza que encendía la chispa de la esperanza (Benjamín, 2008) del pueblo, el expolio de sus tierras, la pérdida del control de sus territorios y la negación de sus costumbres, de su cultura y de su identidad. Todo ello fue sedimentándose en su experiencia colectiva, misma que con el paso del tiempo emergería a través de la memoria, impulsando nuevos levantamientos frente al poder dominante y sus élites.

### 2.4. Revoluciones coloniales: de cuando la dominación enciende la chispa de la esperanza

Existen explicaciones plausibles a la resistencia subalterna que casi siempre se resuelven en dirección a las condiciones materiales a las que los grupos se ven sometidos. Se recurre a la violencia, la explotación y el hambre como paradigmas básicos de interpretación de los momentos siempre extraordinarios en que las masas populares o subalternas se rebelan abierta y violentamente contra el poder dominante. Autores como Gramsci, E.P. Thompson, Hobsbawm (en menor medida), Scott y Guha demostraron como vimos en el capítulo 1, que si bien las determinaciones objetivas se encontraban en la base de las relaciones sociales de poder, era en los elementos culturales, las normas consuetudinarias y los valores que conformaban la experiencia popular, donde podíamos encontrar el origen y el código de cada rebelión.

Reconocemos entonces una suerte de causalidad multifactorial inherente a la resistencia (pues esta nunca puede ser homogénea), que emerge en la interacción

histórica entre dominantes y clases subalternas, delimitando espacios de poder a partir de los cuales los subalternos se reconocen y construyen referentes identitarios y culturales. Estos se disuelven con sus circunstancias materiales articulando una experiencia concreta a través de la cual generan una visión particular del mundo, códigos y contradiscursos consolidados mediante elementos discursivos y significados propios tanto como de la esfera de la dominación. Este fenómeno permite a las clases subalternas enfrentarse al poder de la élite en los momentos en los que un código moral compartido es agredido desde el exterior.

Entendemos entonces que los momentos en los que la resistencia adquiere visibilidad, son precedidos por una organización de intereses e ideas colectivas llevada a cabo en la clandestinidad (Martínez, 1985; Scott, 1990; Falcón, 2013; Neüman de Sega, 2008). A lo largo de estos procesos, los grupos despliegan las llamadas “armas de los débiles” (Scott, 1990) instrumentadas mediante la configuración de discursos ocultos que reúnen la queja, el chiste o la simulación colectiva, entre otros elementos discursivos. Este argumento enfrenta la tan recurrente espontaneidad adjudicada a las rebeliones nativistas, y pone en tela de juicio que las circunstancias objetivas de un grupo social concreto sean motivos suficientes para generar una rebelión o insurrección. De la misma manera, la atención se desplaza hacia “lo político” como la condición de existencia de una conciencia colectiva que permita enfrentar el poder dominante.

La gestión de la vida política y el criterio que introduce aquello que entendemos como “lo político”, tiende a reproducir los parámetros utilizados por las instituciones (en este caso coloniales) para administrar y organizar la vida social. Si bien durante el periodo colonial no podemos afirmar que existiera todavía una conciencia política como tal propia de los grupos subalternos –fuera de los lineamientos marxistas ortodoxos–, debemos al menos hacer énfasis en la idea de que esta forma de hacer política, y a la que Guha se referiría como “política del pueblo” (Guha, 2002), debe encuadrarse en las estructuras que administran la vida cotidiana comunal, y que son atravesadas por elementos culturales propios, mezclados con los del marco discursivo de la dominación.

No obstante, para muchos estudiosos de la época colonial, la idea de que los indígenas generaran estrategias de resistencia basadas en una forma propia de hacer política (expresada en la configuración de una conciencia *política*), es sin duda imposible. Para Severo Martínez Peláez, por ejemplo, el indio era un sujeto despolitizado, preso de sus limitaciones intelectuales y materiales, con una cultura básica e incapaz de visualizar en su conjunto el sistema en el que se encontraba subsumido pues "su horizonte cultural era el que el sistema había puesto delante de sus ojos, e incluía abundantes fantasías religiosas (prehispánicas o hispánicas) refundidas en un nuevo complejo de creencias coloniales (Martínez, 1985: 84). Sin embargo, para Jose Carlos Mariátegui, lo autóctono y lo popular de los grupos indígenas fungiría como nodo articulador de un proyecto revolucionario emancipador. De esta manera, situando la cultura del indígena como alternativa para la emancipación del indígena peruano, su propuesta –dejando de lado el marcado economicismo de su análisis– permite entrever rasgos de esta política popular a la cual nos referimos y que toma como sustento fundamental la cultura subalterna.

Por ello, si bien algunos casos que a continuación introduciremos, se mantiene una estructura que remite a brotes aislados de violencia –lo que para Severo Martínez Peláez definiría la estructura del motín–, en otros como la Rebelión de Cancúc veremos claramente la manifestación de una conciencia política articulada con base en su experiencia colectiva y mediada a su vez por formas religiosas y sociales propias de su cultura subalterna (ahora resignificada, mezclada con elementos occidentales).

De aquí, existen razones suficientes para afirmar que durante la época colonial (siglo XVI finales del siglo XVIII) las resistencias indígenas tuvieron diferentes referentes simbólicos y materiales, por lo que sus formas de manifestación y motivos originales abarcan diversas arenas. Este fenómeno se entiende a partir de la dinámica que adquirieron las formas de dominación colonial, y las transformaciones socio-culturales y políticas resultantes de la vida indígena comunitaria. Las primeras rebeliones tuvieron como sedimento la memoria del tiempo prehispánico. Los dioses y fuerzas superiores eran evocados como

protectores e inspiradores de la subversión y la resistencia indígena. Había una suerte de reincidencia en sus antiguos cultos y ceremonias que la fe cristiana no había logrado anular. Sin embargo, y con el transcurrir del tiempo, los indígenas comenzarían a articular sus resistencias con base en su condición de subalternidad.

Como hemos visto, las resistencias generadas durante de la conquista, sobre todo en el caso de las comunidades de los Altos y de los indios Chiapa en los Valles centrales, consiguieron postergar el avance de los españoles al menos durante 170 años. Estas formas de resistencia eran defensivas y buscaban proteger su comunidad, su territorio y sus recursos de los invasores. Sin embargo, a lo largo de la época colonial, la configuración de la oposición se iría transformando. Durante el siglo XVII, la crisis económica y política por la que transitaba la Corona Española, sumado a las paupérrimas condiciones de vida que mantenían los indígenas y los augurios apocalípticos propios de la fe cristiana, hicieron del lapso que transcurre entre 1693 y 1727 uno de los periodos más largos de resistencia indígena ininterrumpida.

El mal llamado motín Zoque[38] que estalló en la actual capital de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez) en 1693, da inicio a este ciclo insurgente para finalizar con el aniquilamiento de la gran rebelión de Cancúc en 1727. Entre ambas, los profundos cambios generados en las formas político-administrativas y culturales indígenas confirieron grandes transformaciones en sus orígenes, motivaciones y en el trasfondo simbólico de la experiencia indígena. Todo comenzó cuando Roque Martín, alcalde indio de Tuxtla fue acusado de hechicería y Nahualismo, contrayendo una multa que pagaría la construcción de una capilla para el santo del lugar. Posteriormente, fue encerrado en la cárcel del palacio episcopal para ser aleccionado en la fe cristiana. En su lugar, se nombró a un nuevo alcalde que según los relatos históricos, despojó y explotó al pueblo de múltiples maneras.

En este tiempo el proceso de adoctrinamiento ya había generado una pequeña capa de élites indígenas –fruto de la emergencia de las congregaciones– que

[38] Pueblo indígena originario de Tuxtla Gutiérrez ubicado en el estado de Chiapas. Para ampliar la información sobre la rebelión Zoque, consúltese Aramoni, 1992.

fungía como intermediaria en la evangelización entre los curas y las comunidades. Este grupo de autoridades era colaboracionista del gobierno colonial, aliándose con ellos al compartir intereses económicos y políticos. Esto iba incrementando el descontento del pueblo, quien abrumado por las deudas, diezmos, tributos y la persecución y violencia a la que estaban expuestos se levantó en 1693, y guiados por Roque Martín, mataron a pedradas al alcalde y a varios de sus aliados indígenas.

La represión posterior costó la vida de 21 indígenas que fueron muertos en el garrote vil, descuartizados y decapitados, exhibiendo sus miembros en la plaza central de Tuxtla como lección a los insurgentes. Sin embargo, esto no detuvo el ímpetu de la resistencia y la rebelión indígena, y los sobrevivientes Zoques consiguieron conservar el espíritu de la revuelta a través de cultos secretos (en lugares sagrados). “En estas ceremonias la argamasa ideológica era la unión solidaria de los campesinos alrededor de presagios y sueños” (García de León, 1985: 80). Poco a poco las circunstancias económicas y la dureza de patrones y élites (indígenas y ladinas) contra los campesinos indígenas, permitió a la iglesia colonial aprovechar la situación influyendo con mayor determinación en las creencias de las comunidades. El sincretismo resultante transformaría el mundo de vida prehispánico, cuya expresión milenaria se manifestaría ahora a través de revestimientos cristianos.

En 1701, estallaría en Guatemala la segunda rebelión colonial, pero esta, a diferencia de la sucedida en Tuxtla, reuniría a actores de diferentes clases sociales y distintos grupos mayas. La resistencia fue masiva. Pueblos enteros se levantaron contra los fraudes de las autoridades del Reino de Guatemala aprovechando la coyuntura que se produjo en el cambio de dinastía entre los Habsburgo y los Borbones. Para sofocar la rebelión, sería enviado por la Corona Española Francisco Gómez de Lamadriz. No obstante, de Lamadriz sería humillado por la población, viéndose obligado a exiliarse a Chiapas. En su travesía, Francisco Gómez no dudaría en convocar a los pueblos encontrados en el camino a levantarse frente a los excesos de las élites peninsulares. Poco a poco la rebelión se extendió desde Guatemala a Chiapas, misma que sería sofocada

poco tiempo después. Sin embargo, en tanto sobrevivieran las formas de despojo, explotación y las jerarquías de poder, el ímpetu de la resistencia se mantendría viva, fluyendo a través del tiempo, interpelando al poder dominante y obligándolo a redimirse.

Ya en los Altos de Chiapas, las siguientes revoluciones coloniales que abarcan el periodo 1708-1727 trascenderían las determinaciones materiales, articulándose en ellas una serie de elementos culturales-religiosos que emergían resignificados desde el interior mismo de la comunidad indígena, y que a su vez reforzaban su identidad como grupo subalterno. En el marco de estas rebeliones, veremos cómo los términos de esta subalternidad surgida en la relación dialéctica de poder entre mayas y colonizadores fueron redefinidos y apropiados, siendo utilizados para quebrar las estructuras de dominación del sistema colonial. De aquí que en 1708 la aparición en Zinacantán de un predicador ladino exhortando al culto a la imagen "milagrosa" de una virgen fuera bien recibida, regresando dos años después realizando prodigios. Los indígenas locales le construyeron una ermita a la que llegarían decenas de personas en peregrinaje, pues "la milagrosa imagen venida del cielo prometía ayudar a los indígenas en una guerra del fin del mundo donde los "judíos" eran expulsados" (García de León, 1985: 81). Encontramos aquí significados milenarios traducidos al lenguaje bíblico, asociando la imagen del ladino con el pueblo judío. Finalmente, la ermita fue quemada por los religiosos del lugar ante el peligro de la creación de una suerte de iglesia indígena de nuevo cuño.

La noticia de la aparición de la virgen María en las comunidades de Zinacantán, Santa Marta y Cancúc se esparció como la pólvora en todos los Altos de Chiapas, haciendo que los indígenas abandonaran las iglesias y cultos cristianos, congregándose en los lugares sagrados donde había sido vista la imagen de la Virgen. "Los organizadores del culto elaboraron una visión milenarista de destrucción de los ladinos, reinterpretando las escrituras e identificando a los indígenas como el pueblo elegido y a los ladinos como los judíos que habían de expulsar del reino de dios" (Harvey, 1999: 61). Era el momento de liberación, un movimiento que intentó acabar con el orden político y económico impuesto por la

iglesia y el gobierno colonial. Miles de indígenas establecieron su base en la comunidad de Cancúc, asesinando párrocos, terratenientes y españoles. La movilización fue aplacada rápidamente fruto de la superioridad de sus adversarios y las divisiones religiosas entre los rebeldes. Posterior al levantamiento, las condiciones de vida de los indígenas se endurecieron en todos los aspectos posibles, lo que no inhibió ni su tendencia a la organización ni el cese de sus cultos, como tampoco subsumió la identidad indígena completamente al orden establecido.

Alrededor del año 1712, una autoridad tzotzil del paraje de Chenalhó inspirado en San Pedro, llegó a Cancúc predicando su viaje al cielo y los poderes que le había conferido el apóstol para ejercer su autoridad como sacerdote al margen de la iglesia colonial. Ya en Cancúc se reunió con María Candelaria[39] a quien la virgen se le había aparecido tiempo antes, generando un movimiento que llegó a abarcar a 32 comunidades tzeltales, tzotziles y ch'oles con una estructura y jerarquía política y religiosa propia e independiente. El ejército de los "soldados de la virgen" sumó más de 3000 hombres de diferentes pueblos indígenas dispuestos a luchar por la salvación del pueblo de la codicia española.

> Toda la simbología fue trastocada, subvertida y puesta de cabeza: ahora serían los indios quienes harían trabajar a los ladinos. Pero las palabras eran clave en el papel dominado que tocaba a los indios, el lenguaje de poder tendría que reinventarse, y los sublevados se llamaron a sí mismos ladinos y rebautizaron como indios o judíos a los ahora dominados. Las mujeres de los comerciantes y autoridades ladinas fueron obligadas a casarse con los fieles del nuevo culto y los maridos enviados por la fuerza a cultivar las tierras, mientras los rebeldes ejercían funciones de poder. Estas inusitadas potestades incluyeron deliberaciones para resolver el problema de tierras, abolir toda producción que no fuera la de la comunidad autosuficiente y organizar las consultas oraculares con la virgen" (García de León, 1985: 83)

[39] Si se desea ahondar en el relato de María Candelaría y la rebelión indígena de 1712, consúltese (Viqueira, 1993, 1997; Martínez, 1985).

Sería absurdo afirmar que únicamente por motivos religiosos los tzeltales se levantaron en armas, como inadmisible sugerir que lo hicieron por la falta de alimento o incluso por la violencia perpetrada contra sus cuerpos y su cultura. Toda una compleja trama de motivos y razones se convocaban otorgando la fuerza de la rebelión. Era más bien el ataque a un código moral compartido lo que provocó que los indígenas desafiaran el orden imperante. Dichos fundamentos, a pesar de los esfuerzos de las élites por suprimirlos, quedaron asidos a la memoria del pueblo subalterno que, años después, en 1867, volverían a aparecer también en los Altos, en forma de piedras parlantes caídas del cielo. Agustina Gómez Checheb, mujer de la comunidad de Chamula, afirmaba que las piedras hablaban en representación de los santos, los cuales le habían ordenado construir un templo que poco a poco fue refugiando a miles de feligreses.

> Habiendo sido objeto de malos tratos por parte de los ladinos (…) muchos indios parecieron encontrar en aquel templo aislado, una especie de santuario, un lugar en donde no solamente podrían orar en paz, sino también encontrarse y comerciar con sus vecinos sin temer una posible interferencia ladina (Rus, 1995: 161).

Finalmente, en 1868 las autoridades de San Cristóbal de las Casas enviaron un regimiento de hombres para acabar con el culto “pagano”. La resistencia de los indígenas se disipó frente a las armas de sus opositores, que confiscaron las imágenes y apresaron al compañero de Agustina, Gómez Cuzcat, que había ejercido como párroco del santuario durante todo ese tiempo. La llamada Guerra de Castas estalló de manera definitiva al ser endurecidos los tributos y recaudaciones a la población. Quien no acatara las órdenes del gobierno sería encarcelado. Regresaron los asesinatos a ladinos y maestros, y el enfrentamiento con la fuerza militar de San Cristóbal que finalmente acabó con la rebelión indígena.

La dilatada temporalidad de la rebelión muestra cómo la memoria es capaz de transportar la indignación y los excesos del poder dominante a través del tiempo, haciendo estallar el continuum de la historia de dominación de los grupos indígenas. Asistiendo a la historia, sería poco prudente afirmar que detrás de estos

levantamientos e insurrecciones nunca existió una conciencia subalterna. La experiencia de explotación, el expolio de tierras comunales con fines de mercantilización, y el intento de aniquilación de su cosmovisión y cultos, dotó a esta "política del pueblo" de "muchos idiomas, normas y valores peculiares, que la situó en una categoría a parte de la política de la élite" (Guha, 2002: 29). La conciencia política indígena subalterna se fue labrando así en los largos tiempos de la historia, tomando como referentes la conservación del territorio, la memoria de despojo, y las ignominias contra su cultura y tradiciones. Esto permitió enfrentar en cada periodo histórico del capitalismo a la dominación de múltiples maneras.

Como veremos a continuación, posterior al periodo de la independencia que dará paso al nacimiento del Estado-nación mexicano y las transformaciones que van sucediéndose en las relaciones interétnicas de poder entre dominados y subalternos, la resistencia tomaría distintos rumbos cambiando elementos y articulando otros, aunque manteniendo siempre ese sustrato político genuino propio de la experiencia indígena y su subalternidad.

# CAPÍTULO 3. DE LA INDEPENDENCIA AL ESTADO-NACIÓN MEXICANO: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA HEGEMONÍA COMUNAL EN LOS ALTOS Y EL PAPEL DE LOS INDÍGENAS SUBALTERNOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA HEGEMONÍA NACIONAL

## Capítulo 3. De la independencia al Estado-nación mexicano: el proceso de construcción de la hegemonía comunal en los Altos y el papel de los indígenas subalternos en la consolidación de la hegemonía nacional.

Dice Aubry en su libro *Chiapas a contrapelo*, que “en Chiapas la independencia no se luchó, se cosechó de la lucha de México” (Aubry, 2005: 89). Y nosotros no podemos estar menos de acuerdo con dicha afirmación. Esta diferencia surge al utilizarse dos perspectivas distintas para abordar una realidad tan compleja como es la de Chiapas. Para Aubry, que aborda el proceso desde el análisis del sistema-mundo, la independencia chiapaneca se entiende como una suerte de “efecto rebote” a partir del logro de la independencia en México. Ahora bien, si nos adentramos en el nivel regional y de ahí al local, si introducimos el accionar de los grupos indígenas retomando su cotidianeidad, no nos queda más remedio que afirmar que la independencia se luchó y fue sufrida en las carnes de los subalternos.

Estos grupos enfrentándose al poder, lograrán redefinir desde su posición subalterna las opciones de las élites transformando los significados y sus discursos desde el nivel local. Así en el presente capítulo y partiendo de la importancia del nivel estatal-municipal en el marco nacional, comenzaremos abordando la independencia de Chiapas, para luego enfrentarnos al contexto local de las comunidades de los Altos y analizar cómo se fueron configurando los espacios políticos y las hegemonías comunales en dialéctica relación a la construcción del Estado independiente. Ya en la época del cardenismo, las estructuras de las comunidades sufrirán profundas transformaciones, y nuevas formas de dominación y explotación emergerán, asegurando el control de las comunidades y fortaleciendo la dirección del partido y su proyecto hegemónico. Pero este proceso mediado por el surgimiento de nuevas élites locales, supondría también el paulatino refuerzo de las estructuras internas de la comunidad y el robustecimiento de sus prácticas políticas y culturales.

Veremos así cómo los pueblos indígenasparticiparán en la paulatina configuración del Estado-nación mexicano, forzando el cambio de su situación como sujetos

subalternos, asimilados a una nación de matriz mestiza, jerárquica y racista que los negaba y excluía.

En este sentido, la configuración dialéctica de las relaciones de poder entre las élites dominantes y subalternas en este periodo, quedarán imbuidas de conflicto y negociación, dondela tierra, la autonomía y la identidad resignificada se intercalarán en las continuas luchas por el poder y el significado en los espacios locales, regionales y nacionales del emergente Estado nacional.Las comunidades indígenas irán poco a poco redefiniendo y fortaleciendo su identidad y su conciencia política, y generando estrategias de resistencias que en algunos casos rebasarán las fronteras de la comunidad, poniendo diques a la explotación, el expolio y la dominación de las élites del Estado en el contexto de la formación de la nación como comunidad imaginada.

En el lapso de tiempo que analizaremos en este capítulo, asistiremos a la configuración de distintos procesos subalternos a nivel local, que al contacto con las pugnas por el poder en el espacio nacional, derivarán en la conformación y logro de diversos proyectos hegemónicos definiendo los espacios de conflicto y negociación a todos los niveles. En este tiempo, Santiago el Pinar verá destituidos sus poderes municipales, dando inicio a un proceso de más de setenta años en el que sus vecinos utilizarán los recursos materiales y discursivos a su alcance por recuperar la dirección política y administrativa de su comunidad. Si bien el logro de su condición de municipio habría de esperar hasta 1999, la reconfiguración y el fortalecimiento de sus estructuras internas se realizará en consonancia a las dinámicas y condiciones socioeconómicas y políticas marcadas por las luchas y negociaciones de otras comunidades alteñas. Todo ello se irá sedimentando en la memoria de Santiago, moldeando suexperiencia colectiva y dando forma a su conciencia política.

## 3.1 La independencia Chiapaneca: los orígenes del Estado-nación mexicano y la configuración política de los Altos de Chiapas.

Para 1813 el caos reinaba en Chiapas. En medio de una profunda crisis económica y política, los caminos se encontraban bloqueados, las huelgas de

obreros arreciaban, las élites coloniales huían de sus casas, en las fincas los peones abandonaban las plantaciones, y los soldados patrullaban las calles entre el desorden y la confusión. Del lado de la iglesia, el panorama estaba dividido. Por una parte se encontraban los dominicos y otras órdenes eclesiásticas que mantenían una visión similar a éstos, definida por una marcada posición insurrecta y rebelde. Otros, "como el provisor del obispado, Ramón Ordoñez y Aguiar" (Aubry, 2005: 98), se dedicaban a promover la contrainsurgencia mediante sermones por todo Chiapas. En este momento, la lucha aunaba a toda la sociedad sin distinción de clase o etnia, marcada por el ímpetu del sueño democrático que prometía la independencia.

A lo largo de 1821, "el grito de la independencia" resonaría en todo el territorio mexicano y buena parte de Centroamérica. En el caso de Chiapas, su consecución quedaría supeditada a la separación de Guatemala y su integración al territorio mexicano, aunque como veremos, este proceso no sería fácil. El 24 de febrero de 1821, Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero proclamarían el Plan Iguala, declarándose la independencia en México. Entre sus principios fundamentales se encontraban 1) la independencia, 2) el mantenimiento de la monarquía de Fernando VII, 3) el establecimiento de la religión católica y 4) la unión de todas las clases sociales, por lo que sin distinción social y étnica, todos los *individuos* disfrutarían de los mismos derechos. Seis meses después, el 27 de agosto de 1821 en Comitán, Fray Matías de Córdova y Ordóñez como representante de las autoridades comitecas, se adhiere al Plan Iguala y proclama la independencia con respecto a España, así como "la decisión de participar este pronunciamiento a las demás ciudades de la Audiencia de Guatemala" (Aubry, 2005: 99).

Un mes después, Guatemala se pronunciaría independiente y con ello comenzaría el proceso que permitiría la incorporación de Chiapas a México. No obstante, en 1823 y con la abdicación de Iturbide[40], la anexión tendría que esperar. El 8 de abril

[40] En 1822, Antonio López de Santa Ana se pronunciaría contra Iturbide, abogando por la reapertura del Congreso, mismo que había disuelto meses antes Iturbide. La presión y las

se constituiría la Junta Suprema Provisional para asumir el gobierno de los entonces 104 ayuntamientos de la región y decidir su unión a México. Un mes después, el militar José Pierson enviado por Guatemala ocuparía Tapachula, Comitán, Tuxtla y otros pueblos de la zona en los que se mantendrían hasta finales de año. El entonces gobernador, Manuel José de Rojas, pidió ayuda a México para combatir a los guatemaltecos, siendo enviado el general Juan Pablo Anaya. Meses después, y mediante acuerdo mutuo, se pondría fin a la ocupación guatemalteca.

Frente a las arbitrariedades de Vicente Filísola –comisionado para las incorporaciones enviado desde México–, el 24 de octubre de 1923 la Junta Suprema proclamaría el "Plan de Chiapas Libre". Con el Plan, Chiapas tomará la iniciativa afirmando que serían los representantes de los 12 distritos (que agrupan los 104 ayuntamientos) y no México, los que habrían de decidir sobre su anexión o no al país. El 12 de septiembre de 1824 y por medio de plebiscito popular[41], Chiapas finalmente quedaría anexado a México a excepción del Soconusco, integrado en 1842. Dos años después, en 1826, se proclamaría la constitución chiapaneca y con ella la integración de las Leyes de Reforma de inspiración liberal. No obstante, en Chiapas los caminos que tomara la política quedarían marcados por las pugnas entre los liberales de Tuxtla y los conservadores de San Cristóbal, quienes se disputarían el poder en función de sus intereses económicos, políticos y sociales. Y es que tal como aseguraría Thomas Benjamín, "en Chiapas, finquero y gobierno son lo mismo" (Benjamín, 1995: 91). Sólo en este marco en el que el ejercicio del poder se establece en función de los intereses de los grandes propietarios (terratenientes conocidos como "la familia chiapaneca"), es posible entender los enfrentamientos que mantendrían durante años a Chiapas entre la resistencia y la contrainsurgencia.

Así, y hasta mediados del siglo XX, la práctica de los ideales del liberalismo quedaría a merced del ejercicio del gobierno de ambas facciones, enfrentándose

---

circunstancias políticas del momento (una vez proclamado el Plan de Casamata en 1823), obligarían a Iturbide a reinstaurar el Congreso, abdicando ante él.

[41] Ver la discusión que plantea Andrés Aubry sobre la manipulación del censo que dio a Chiapas la posibilidad de anexión a México (Aubry, 2005: 103).

entre sí y luchando por el poder y el control del territorio y “sus indígenas”. Si algo tuvo en común el desempeño político tanto conservador como liberal fue el refuerzo de la condición de subalternidad indígena y su articulación marginal al proyecto de Estado-nación, emergente en estos momentos. Sin embargo, las rebeliones que éstos protagonizarían y los discursos articulados a nivel local en torno a la explotación, la tierra y la autonomía, influirían en las luchas por el poder y el significado desde el ámbito comunal al nacional. Los subalternos lograrían filtrarse en los discursos nacionales forzando el cambio de su situación y participando en la construcción del Estado-nación mexicano, aunque como ha sido siempre, en la historia nacional no quedaría rastro alguno del accionar subalterno.

En el discurso liberal articulado por los ideólogos del Estado mexicano, los indígenas aparecían como lastres del progreso de una nación “imaginada” (Anderson, 1993) por un puñado de élites, pensada como idealmente mestiza y profundamente desigual. El racismo oculto tras los ideales de igualdad y ciudadanía desembocaría en el desconocimiento jurídico de los indígenas, la supresión de la propiedad comunal y el no reconocimiento constitucional de sus formas de administración del territorio mediante el ejercicio de su política (tradicional). Este proceso de subordinación jurídica, económica y social del indígena en el marco del Estado independiente, se iniciaría discursivamente con una de sus figuras más representativas, José María Luis Mora. El ilustrado pensaba que cualquier privilegio concedido a los grupos indígenas tendía a favorecer su atraso, manteniéndolo alejado de los ideales de progreso nacional. Así, abogando por que sólo se reconocieran en la sociedad las diferencias económicas (Montemayor, 1997), en 1824 en el Congreso del Estado de México, éste sentenciaría el fin de la palabra “indio”, afirmando: “los indios no deben seguir existiendo” (Fraser: 1972: 619). El indígena entonces debía ser asimilado al resto de la población en aras de revertir su estado de degradación. Dicho pensamiento, que constituiría la base del indigenismo oficialista mediando las relaciones entre Estado y los grupos subalternos hasta la actualidad; respondía a las ideas ilustradas del momento como argamasa de la nueva organización socio-política del Estado:

> El Estado todo (está) interesado en el aumento de los pueblos, en el fomento y adelantos de la ilustración y en que no se perpetúen ciertas animosidades que pueden tener un día que otro trascendencias funestas. Ninguna de estas cosas ha de llegar a suceder mientras no se destruyan de raíz unos privilegios tanto indecorosos, que se concedieron con el dañado intento de mantener el embrutecimiento y la degradación de los indígenas. Abolidos los privilegios de los indios, se verá muy pronto tomar otro aspecto a sus pueblos, porque concurrirán a ellos toda diversidad de personas con el transcurso del tiempo: no habrá más que una sola familia: no se oirá el nombre de esas distintos que repugnan al verdadero liberal (Fraser, 1972: 620)

Junto a Mora, otro de los críticos del proteccionismo indígena fue Lorenzo de Zavala, quién entendía este tipo de políticas como “un método proscrito de dominación sobre los indios (…). Para mantener este orden sistematizado de opresión, era necesario que los oprimidos nunca pudiesen entrar por decirlo así, en el mundo racional, en la esfera mortal en la que viven los demás hombres” (Lorenzo de Zavala, 1831 en Frase, 1972: 615). La entrada enel “mundo racional”, el que proveía el Estado liberal, prometía acabar con la opresión de los indígenas de una vez por todas, integrándolos como ciudadanos “libres e iguales”. En esta dirección, en 1822 y por decreto del gobierno de México, quedaba suprimido el tributo y el trabajo forzado, las repúblicas de indios darían paso a la creación de municipios y la propiedad privada sustituiría a la administración comunitaria de la tierra.

Estas disposiciones serían recogidas en la Constitución de Chiapas 1826, y “en la práctica eliminaron a los indígenas como sujetos de ciudadanía, los colocaron en una posición jurídica sumamente dependiente del gobierno central, y muy vulnerable ante el despojo y la explotación” (Olivera, 2005: 171). Dadas las nuevas disposiciones liberales, los indígenas dependerían de los ladinos y criollos quienes decidirían sobre la organización socio-política de éstos, llegando a penetrar en todos los espacios de su vida. De esta manera, fueron excluidos de las estructuras de poder y limitados en el ejercicio de los pocos derechos que detentaban. Esta situación se reflejaba claramente en la nueva organización administrativa en torno

a la creación de los municipios. Como vimos, si bien las repúblicas de indios habían sido pensadas como forma de control colonial permitiendo la sujeción de los indígenas, éstas al mismo tiempo se habían tornado espacios de reproducción social, política y cultural comunitaria, facilitando la emergencia de una "identidad de pertenencia" que procuraba la cohesión de sus miembros.

Sin embargo, mediante la promulgación de la Constitución chiapaneca, los ayuntamientos administrarían las tierras y bienes propios así como los de la iglesia, ladinos e indígenas, impartirían justicia (mediante la integración de un gobernador de policía) y regularían la vida política de sus municipios. El centralismo de Estado aseguró el control desde el nivel federal al municipal, donde de los gobernadores dependían los secretarios (o prefectos) de cada departamento, y de éstos los ayuntamientos. Pero la cuestión era aquí que el desempeño de los cargos administrativos municipales debían apegarse al concepto de "ciudadanía" liberal, esto es, "saber leer y escribir (en español), tener propiedades y no ser jornaleros" (Olivera, 2005: 172). Ningún indígena cumplía dichos requisitos, pues a excepción de algunas élites, nadie sabía leer ni escribir en "castilla" y todos eran considerados jornaleros, aunque en la práctica no fuera así –más bien eran siervos al servicio del poder–. De esta manera, los indígenas quedaron sujetos a ladinos y criollos, mismos que de manera generalizada dispusieron un control coercitivo y violento donde los subalternos fungían únicamente como mano de obra barata.

Otro cambio fundamental establecido con las leyes de reforma, fue la privatización de las propiedades comunales a partir de la primera ley agraria que rigió la provincia en 1926. En ésta se alentaba la apertura de México a los intereses extranjeros pero con restricciones. Los aspectos esenciales de la ley fueron los siguientes: 1) se permitía la distribución descentralizada de la tierra; 2) los estados mexicanos no estaban obligados a registrar los títulos de propiedad ante el gobierno central y, 3) las tierras que pertenecieran a cualquier corporación, ya fuera a las comunidades indígenas o a la iglesia, quedaban fuera del alcance extranjero. Al ser reducidos los terrenos comunales a propiedades particulares, se alentó la concentración de poder y tierra en pocas manos, básicamente en las de

los terratenientes chiapanecos ya fueran tuxtlecos o sancristobalenses, dejando a los indígenas a merced del mercado. Con este régimen de propiedad y trabajo, lo que se pretendía era modernizar la agricultura así como a las poblaciones subalternas y que dejaran de ser lastres del progreso.

Mediante estas leyes, quién no pudiera demostrar la propiedad de la tierra pasaría a establecerse como propiedad privada. Tuvieran o no tuvieran cómo demostrar la posesión de sus territorios, todos debían titular sus tierras. Muchas comunidades perdieron los territorios ancestrales que habían sido reconocidos por la Corona Española. Otras, aun a pesar de poseer títulos de propiedad, quedaron en una suerte de limbo administrativo esperando a que sus documentos fuesen revalidados. E incluso, los que optaron por condueñazgo, este régimen sería utilizado por "hacendados para registrar a sus peones como copropietarios y así asegurar mano de obra barata para sus empresas" (Olivera, 2005: 172). Estos fueron los términos que mediarían la relación entre el Estado, las élites terratenientes y los subalternos en adelante, quedando atrapados en una libertad supeditada a una forma de ciudadanía que les excluía y los destinaba a ser únicamente una fuente de mano de obra por explotar.

> Desde fines del siglo XVI el rey había constituido la reserva territorial de las tierras *realengas*, por lo tanto no disponibles ni cultivadas en la Colonia; en el periodo que nos ocupa [Reforma], las llamaron terrenos nacionales o baldíos. Eran inmensidades situadas entre las haciendas y los ejidos (una extensión delimitada por una legua de tierras a partir de la iglesia de los pueblos en las cuatro direcciones cardinales). Fueron reivindicadas por supuesto por los indígenas como primeros ocupantes del país (reconocidos como tales por varias leyes, no aplicadas o reformadas a favor de los hacendados), pero también codiciadas por los propietarios de ranchos para ampliar sus fincas; las consiguieron en cuanto las 'denunciaban', porque los indígenas no estaban en condiciones de vencer los trámites demasiado engorrosos de la denuncia legal (Aubry, 2005: 115).

Las tierras *robadas* a los indígenas iban acumulándose en las manos de las grandes familias de Tuxtla y San Cristóbal, requiriendo una enorme cantidad de trabajadores para las fincas y haciendas de los valles centrales y la costa. Con la abolición del tributo y el esclavismo, los hacendados tuvieron que ingeniárselas para sujetar a los indígenas al trabajo "libre". El endeudamiento fue uno de los métodos más utilizados. Así también "tenían plena vigencia los acasillamientos de peones, a los que comúnmente se les conocía como "mozos" y la existencia de "baldíos": campesinos que tenían la obligación de proporcionar una renta en trabajo o en especie a los dueños de las tierras que ocupaban" (Villafuerte, 1999: 71). Los Altos era la zona más densamente poblada de Chiapas, lugar que concentraba trabajadores en abundancia. De esta manera, los pueblos y municipios como Santiago el Pinar, Chamula, Zinacantán, Tenejapa y Chenalhó entre otros, eran considerados como zonas de reservas de migrantes para el trabajo en la costa, la selva (en las monterías) y el Soconusco.

Su desplazamiento implicó el nacimiento del "enganche". Este método consistía en que el "facilitador" o "enganchador", siempre ladino, buscaba a trabajadores en estos pueblos alteños para "venderlos" a los patrones de las fincas como mano de obra. Cuando el enganchador llegaba al lugar, extendía una lista en la que apuntaba los nombres de los indígenas y les adelantaba una cantidad de dinero suficiente para que sus familias sobrevivieran mientras ellos laboraban. Esto revertía en grandes endeudamientos con el dueño de la finca a veces imposibles de cancelar en una vida entera. Con ello, el patrón aseguraba la mano de obra sin costo alguno, revirtiéndole una ganancia total. A veces encadenados, a veces sin mancuernas, caminaban largos periodos de tiempo hasta llegar a las fincas. El hambre, las enfermedades o el propio desplazamiento llevó a miles de indígenas a la muerte, sin contar con los castigos físicos que eran el día a día en los límites de la finca. Tales eran las condiciones que "los curas que visitaban estas explotaciones forestales las llamaron infierno en el que los indígenas (estarían) sepultados de por vida por no tener cómo escapar" (Aubry, 2005: 139).

> Conservando el carácter paternalista de las relaciones serviles, la ley autorizaba a los amos, mayordomos y caporales a castigar a los

> sirvientes que no cumplían, que eran flojos, que no cuidaban los bienes del amo o que se robaban las herramientas, con grilletes de día y cepos de noche (…). Pero la ley no prohibía los azotes, que aparecen en los documentos de la época como el castigo más frecuente para los peones; tampoco ponía límites a la jornada de trabajo, cuya duración estaba marcada por la luz del día (Olivera, 2005: 179).

En este contexto, si bien explotados, expoliados y negados, los indígenas interpelaron el discurso de la dominación en múltiples ocasiones y de diversas maneras, utilizando todos los mecanismos legales de los que podían disponer. En cuanto a sus tierras, reclamaron el reconocimiento de sus territorios, así como también sus gobiernos y sus usos y costumbres ante los ladinos a los que éstos estaban supeditados política, económica, jurídica y administrativamente en sus propias comunidades. En las fincas, muchos de ellos intentaban escapar huyendo a la montaña para regresar posteriormente a sus pueblos. En la mayor parte de las ocasiones eran apresados, "enganchados" nuevamente o directamente asesinados. Estas eran las circunstancias bajo las cuales los indígenas se tornaron ciudadanos "libres" de un Estado democrático e igualitario, donde el precio a pagar era la subordinación a la joven república y sus élites ladinas. Pero cuando ya habían agotado todos los caminos legales, cuando ya la muerte y el hambre acechaban a diario a comunidades enteras sumidas en la pobreza, cuando ya las promesas del gobierno se tornaron absolutamente incongruentes con su realidad cotidiana, entonces aconteció la insurgencia y la insubordinación al régimen.

Frente a los abusos y la explotación de terratenientes y hacendados, los altos impuestos del clero, la pérdida de sus tierras y el no reconocimiento de su autonomía, en 1847 se iniciaría una de las mayores insurrecciones conocidas en la historia mexicana: la guerra de castas en Yucatán. Mal llamada guerra de *castas*, han sido muchos los críticos de tal terminología, puesto que lucharon por igual indígenas y ladinos frente a la dominación del Estado, pero también fueron indígenas los que aliados con la población "blanca", se enfrentaron a los insurrectos. En casi 50 años de combate que implicó a los gobiernos de México,

Cuba, Inglaterra y Estados Unidos con objetivos geopolíticos y económicos diversos, los mayas yucatecos lograron dominar la mayor parte de la península. Un año después, el 23 de abril de 1848, se firmarían los tratados de Tzucacab en los cuales se abolía la contribución personal, se perdonaban las deudas de los indios, y se les permitía formar ranchos en las tierras baldías y cercanas a su comunidad. No obstante, los yucatecos no únicamente perseguían mejoras económicas, sino la consecución de su autonomía e independencia política en sus territorios, por lo que rechazaron los tratados y se mantuvieron en guerra hasta ser vencidos en 1901 por el ejército Mexicano. En este sentido, lo que podemos apreciar es la clara manifestación de una conciencia política que aunó objetivos y metas comunes, poniendo en jaque al Estado y su discurso. Este hecho

> …contradice francamente las imágenes de odio racial que suelen animar algunos discursos sobre la Guerra de Castas. Los mayas hablan aquí de una anhelada sociedad igualitarista y con libre acceso a la tierra; sociedad en la que tendrían lugar tanto ellos como los negros, los blancos y los mestizos. (Asimismo) uno de los logros principales de los insurrectos y sus descendientes fue el de crear o recrear la presencia de un sujeto colectivo maya (Bartolomé, 2001: 101).

Este levantamiento que causaría miles de muertos a ambos bandos y tremendos dolores de cabeza al gobierno mexicano logrando cambios en sus relaciones de dominación, no sería el último. La chispa recorrería memorias y territorios hasta llegar a los Altos de Chiapas años después. Una vez más y hasta nuestros días, el problema de la tierra y la autonomía se situaba en el centro de las relaciones de poder entre élites y subalternos en el marco de construcción del Estado mexicano. Pero todavía en este momento, los años cuarenta del siglo XIX, Chiapas continuaba su curso político entre las pugnas de liberales y conservadores. No obstante, y fruto del miedo al contagio, y precisamente porque las demandas indígenas sobre todo de las comunidades de los Altos en torno a la explotación, los impuestos y las tierras continuaban estando presentes; el gobierno de Ramón Larráinzar en 1849 confirió ciertas concesiones jurídicas donde las comunidades podían comprar terrenos y repartírselos a conveniencia. Asimismo, disponía

nuevas regulaciones de los castigos corporales y contemplaba tres tipos de mozos baldíos:

> Los que se encontraban habitando el terreno "antes de ser reducido a propiedad", es decir, los indios que poseían antes esas tierras en común y que de la noche a la mañana se convertían en peones sujetos; los que "por contratan entraban a servir a los baldíos"; y los que se "iban convirtiendo poco a poco en sus terrenos". El artículo tercero se eleva a ley el derecho de los despojados a "comprar" sus propias tierras sujetándose a servidumbre (García de León, 1985: 152)

Cuando el gobierno de Santa Anna es derrocado y trepa la facción liberal, se deroga el decreto anterior otorgando capacidad jurídica a los finqueros y hacendados para decidir en el interior de sus territorios. Ya con el gobierno de Benito Juárez (1867-1872), la desamortización de los bienes de la iglesia y el intento por desaparecer la propiedad ejidal fueron la base de la creación de pequeñas y medianas propiedades para la reestructuración del campesinado, dando inicio a la conformación de un mercado interno incipiente. Sin embargo, los cambios más enfáticos que registraría México hasta la Revolución de 1910 a nivel federal y en Chiapas en particular, fueron los sucedidos durante el gobierno de Porfirio Díaz. El desarrollo del capitalismo en México en este periodo no fue resultado del crecimiento global, sino del proceso de especialización económica regional. En el caso de Chiapas, la política agraria de Díaz se basó en la creación de latifundios privados, en el desarrollo de las fincas cafetaleras y la expansión del sector ganadero para exportación[42]. Con la penetración de deslindadoras al territorio, como la "Compañía de Tierras y Colonización de Chiapas, México, Limitada", el capitalismo consiguió afianzarse sobre las espaldas de los subalternos:

[42] En la época del Porfiriato, la concentración de tierras y el despojo a las comunidades para la creación de latifundios y el consecuente desarrollo de la economía nacional, fue "favorecida por la acción de la Compañía de Tierras y Colonización de Chiapas, México, Limitada, que vendió casi la totalidad de la superficie a extranjeros (…). Por este mecanismo salieron del dominio nacional y pasaron a manos de la Compañía de Tierras y Colonización de Chiapas, 1. 907. 369 hectáreas" (Tarrío y Concheiro, 2006: 35). Asimismo, en el ANEXO 5 se muestra un cuadro sobre las propiedades (en hectáreas) de la Compañía Mexicana de Terrenos de Colonización, Chiapas, 1917.

> Toda aquella maquinaria no entró por otro camino que no fuera el sinfín de veredas de los Altos de Chiapas: en las espaldas de los indios […] cargaban enormes tubos y piezas de maquinaria, en jornadas ininterrumpidas de doce a dieciséis horas, durante veinte o treinta días seguidos, a través de las montañas […] Muchos indios morirían durante las jornadas […] Así se montó la enorme maquinaria de las fincas; así se establecieron las veredas y los caminos reales; así se regó el suelo y el café que crece en la tierra de los cho'les, con la sangre de sus indios (Morales, 1999: 23).

En ese momento, los ladinos Alteños tenían el control del cobro de impuestos y de la mano de obra en Chiapas a través del enganche, manteniendo bajo control no sólo la tierra sino a los propios finqueros del valle central tuxtleco (La Frailesca). La situación comenzó a revertir con la injerencia del estado liberal en los asuntos laborales y en la forma de administración de tierras y territorios de los Altos. Cuando Emilio Rabasa, protegido de Porfirio Díaz y gobernador de Chiapas, resuelve en 1892 trasladar los poderes a Tuxtla, se creó automáticamente una división política entre "tierra fría" (San Cristóbal) y "tierra caliente" (Tuxtla) que venía arrastrándose años atrás. Así, los finqueros y hacendados de los Altos de Chiapas se sintieron cada vez más apartados e ignorados por el gobierno central, lo que provocaría ya en la época de la revolución, una guerra interna entre conservadores y liberales en la que los indígenas y mozos apeonados serían reclutados para luchar por sus patronos.

Las fincas y haciendas comenzaron a instalarse en la región de la Selva y los Valles Centrales, y en menor medida en los Altos, zona que como dijimos seguía siendo aprovechada como reservorio de mano de obra. Con ellas, citadinos empobrecidos de la ciudad de San Cristóbal comenzaron a asentarse en las comunidades generando verdaderos pueblos de ladinos. Instalaron pequeñas iglesias y capillas propias participando en las festividades indígenas. Sumado a esto, se había ido fraguando con el paso de los años, un pequeño grupo de elites indígenas que habían ocupado los puestos administrativos de las comunidades en los ayuntamientos constitucionales. Eran escribanos, presidentes o alguaciles

alineados con el gobierno, y cuyos actos contra el pueblo habían sido más vandálicos si cabe que los cometidos por ladinos.

La presencia cada vez mayor de foráneos en las comunidades indígenas, así como la coerción y el hostigamiento que sufrían a manos de las élites locales, mantenía a los indígenas de los Altos en un estado de agitación perpetua. Esta situación fue aprovechada por los terratenientes alteños que optaron por el establecimiento de alianzas con las comunidades indígenas, para así preparar la venganza contra los liberales tuxtlecos. Asimismo, la institución eclesiástica "comprometida" liderada por Francisco Orozco y Jiménez y aliada con los conservadores cristobalenses, ofrecieron la iglesia como "una organización social alternativa para las comunidades indígenas" (Rus, 2004: 68), a partir de la cual se formaron en algunos parajes "comunidades cristianas" donde se rezaba el catecismo y se discutía en torno a las tierras y el trabajo. De aquí, nuevas élites indígenas se formarían favorecidas por la política gubernamental y la iglesia conservadora.

Los esfuerzos de los conservadores por organizar a grupos indígenas aliados para aliviar sus resentimientos políticos tocaron a su fin cuando en 1911, un año después del estallido de la Revolución mexicana en el norte del país y derrotado Porfirio Díaz, declararon la guerra a Tuxtla reconociéndose como los "verdaderos depositarios de los ideales democráticos maderistas" (Rus, 2004: 68). Organizaron así un ejército indígena de peones y acasillados conocido como la "Brigada de las Casas", e intentaron derrocar al gobierno "porfirista" local para salvaguardar sus intereses económicos y políticos en la región. Varios enfrentamientos tuvieron lugar hasta su disolución a manos del gobierno de Madero. La peor parte fue para los indígenas, muriendo un significativo número de ellos.

Estos acontecimientos, en los que profundizaremos en el próximo apartado, nos hablan del enfrentamiento de liberales y conservadores por establecer un dominio político y económico en Chiapas basado en la acumulación de capital, la explotación de mano de obra, el despojo de tierras y territorios y la extorsión sistemática de las comunidades indígenas. El atraso que mantenía a Chiapas

distanciada y hasta cierto punto aislada del centro del país, había propiciado no solo una relativa autonomía política sino el enquistamiento de relaciones de cacicazgo y servilismo que se mantuvieron a lo largo de los años, a pesar de los cambios de gobierno y reformas constitucionales promulgadas posteriormente.

En este escenario, los grupos indígenas se habían mantenido entre la insurrección (frente al despojo de sus territorios y la paulatina desaparición a la que parecía abocada la propiedad comunal de la tierra por las reformas liberales) y la negociación, tanto con las élites locales como con el gobierno en turno. Sin embargo, continuaban siendo vistos como sujetos inconscientes y pasivos frente a las convulsas circunstancias sociales por las que Chiapas transitaba en este periodo. La mal llamada Guerra de Castas Chamula, también conocida como la "Guerra del Pajarito", sería otro acontecimiento que la historia oficial manipularía, negando la contribución de los grupos indígenas subalternos a la construcción del incipiente Estado-nación Mexicano.

### 3.2. Insurgencia subalterna y Contrarrevolución en los Altos: fortalecimiento de la vida comunitaria en el contexto del municipio constitucional.

En el caso de Chiapas, muchos analistas coindicen en afirmar que la Revolución de 1910 fue "una contrarrevolución" (Paniagua, 1983; Aubry, 2005; Aguirre Rojas, 2001)[43], lo que incidió en que este "espacio (…) prácticamente no (fuera) tocado más que de una manera muy superficial y esporádica" (Aguirre Rojas, 2001), conservando la estructura terrateniente latifundista que impregnaba las relaciones de producción arraigadas al campo, y un sistema político de corte caciquil. Jan Rus llegó a afirmar que "estos terratenientes militantes, lograron embotar y en ocasiones revertir los cambios sociales que se suponía que eran los frutos de la revolución" (Rus, 2004: 58). Paralelamente, la imagen que sostuvo la historia oficial con respecto a los compromisos indígenas revolucionarios fue la negación

[43] En este caso, Viqueira (1999) expondrá contrariamente a las tesis manejadas por otros autores, que la revolución mexicana sí llegó a Chiapas, al afirmar que "…los investigadores por lo general han asumido acríticamente el punto de vista de los campesinos indígenas inmersos en la lucha por la tierra. De ahí el mito de los latifundistas que despojan a los indígenas de sus tierras ancestrales, mito que ha generalizado la idea simplista de que la revolución mexicana no ha llegado a Chiapas" (Viqueira, 1999: 24)

de su participación, justificando la pobreza y la exclusión que se mantuvo posterior a la revolución en Chiapas:

> Esta versión de la Revolución en Chiapas sirve no sólo para explicar cómo el mundo llegó a ser lo que es sino también para justificarlo. Si los indígenas no participaron en la revolución, dice el trasfondo, por extensión tenían poco derecho a quejarse de que sus promesas no fueran cumplidas o que fueran pero tardía y parcialmente. Los campesinos mayas, por lo tanto, no pudieron culpar a nadie sino a sí mismos de la pobreza e impotencia que siguió siendo su suerte (Rus, 2004: 58).

Los grupos subalternos sí participaron en la Revolución y lo hicieron de múltiples maneras en función de las distintas condiciones materiales e históricas que dieron forma y cabida a sus diversas luchas y conciencias, cambiantes de comunidad en comunidad. Los campesinos indígenas se enfrentaron al poder terrateniente y gubernamental por preservar e incrementar sus tierras y sus derechos políticos y ejidales, y detener los abusos del poder oligárquico. De la misma forma, negociaron y colaboraron en otras ocasiones con las clases dominantes con el fin de salvaguardar o conseguir privilegios, o simplemente en aras de defender su "patria chica": su territorio, costumbres y formas políticas de administración en el interior de su comunidad. Debemos entender en este caso que la dominación nunca es absoluta ni omnipresente, pues ésta contiene fracturas y es imperfecta. Al mismo tiempo "es equívoco considerar que el campesinado estaba encerrado en una prisión sin ventanas, con capacidad muy limitada de resistencia cotidiana" (Knight, 1985: 86). La complejidad de estas relaciones que se filtran desde el nivel local al nacional, construiría un mapa diverso en términos políticos, económicos y sociales en Chiapas y concretamente en los Altos, con los cambios que se inician durante y posteriormente a la Revolución de 1910.

En 1911, el primer triunfo de la revolución se pone de manifiesto: la derrota del General Porfirio Díaz y el ascenso de Francisco Madero al poder. La facción liberal tuxtleca se mantiene fiel a Rabasa, al Porfiriato, y sorprendentemente los conservadores cristobalenses se declaran maderistas con el objetivo de derrocar

el gobierno porfirista en Tuxtla. El día 14 de septiembre de 1911, día del aniversario de la mexicanidad chiapaneca, San Cristóbal se sublevó en armas contra los liberales tuxtlecos. Su ejército al que llamaron “El Batallón de las Casas” estaba compuesto por 8,0000 indígenas reclutados por Jacinto Pérez, *El Pajarito*. Este indígena de Chamula catequista del municipio, fue de alguna manera el símbolo de la recuperación de las relaciones entre la iglesia y la comunidad, acercándose al nuevo obispo Francisco Orozco y Jiménez, contrario al gobierno liberal.

En este sentido y a simple vista, pareciera que esta relación de larga duración entre comunidad tradicional e iglesia conservadora, puede caer en la contradicción e incluso poner de manifiesto una suerte de “falsa conciencia” en el campesinado indígena chamula. Esto se relaciona con la conceptualización reduccionista con la que ha sido abordada la religión, el “opio del pueblo”, y con la ya histórica explicación de que el “conservadurismo y el catolicismo campesino obedecía a los intereses de la élite terrateniente y atestiguaba el poder de los clérigos” (Knight, 1985: 82). No obstante, los chamulas y otras comunidades alteñas que se sumaron a la resistencia, vieron en esta pugna entre facciones la oportunidad de defender y conservar su autonomía local, haciendo uso de su propia visión del mundo y sus tradiciones. De esta manera, podemos entender los motivos del catolicismo y los intereses de los grupos terratenientes enfrentados como un arma que en esta coyuntura concreta, fue utilizada por los subalternos en aras de lograr una suerte de autonomía comunitaria.

Fue así como el indígena chamula Jacinto Pérez sería designado por la iglesia conservadora como intermediario para instrumentar la movilización. Recorrió todos los Altos de Chiapas convocando a los indígenas a la rebelión contra los comerciantes tuxtlecos. Una cruenta batalla contra “Los hijos de Tuxtla”, que así se hizo llamar el ejército liberal, auxiliados por el General Paz, se dio a manos de los “coletos”[44] y su ejército de indígenas. Armados con palos, machetes y piedras, “los pajaritos” causaron un terror extremo entre la población, haciendo temblar

[44] Sobrenombre para referirse a los pobladores oriundos de San Cristóbal de las Casas.

hasta a los propios cristobalenses. Y es que los años de despojo, el resentimiento por la descomposición de su sistema de cargos a manos de los ladinos, y la indignación ante la pérdida de sus tierras, activaron el rencor y la ira acumulados durante años. La violencia se volcó contra sus "hermanos, que habían administrado las políticas de reclutamiento tributario y laboral en los últimos 15 años" (Rus, 2004: 70). Todos ellos fueron torturados y asesinados por colaboracionistas.

La chispa se extendió a otras comunidades aledañas donde los pobladores ajusticiaron a los miembros de los ayuntamientos constitucionalistas. En su lugar, impusieron sus propios cargos restableciendo el orden tradicional de organización indígena (que posteriormente sería disuelto), y restituyendo sus cargos por los del gobierno local "tradicional". La insurgencia del "Batallón de las Casas" fue sometida, y a los sobrevivientes se los ajustició con crueldad. Se les cortaron las orejas y fueron humillados públicamente. A pesar de ser los terratenientes de San Cristóbal de las Casas los que iniciaron el enfrentamiento, la batalla fue conocida como "la guerra del pajarito" y recordada como un levantamiento indígena y no un como un "motín político" o un enfrentamiento entre facciones que es lo que realmente fue. Aún hoy, muchas comunidades de los Altos de Chiapas, como en el caso de Santiago el Pinar, recuerdan este enfrentamiento con miedo y reservas:

> Que primero comenzó una guerra con *Pajaritos*, con Chamulas. Primero comenzaron la guerra aquí en el San Juan del bosque, mataban con arma y con una escopeta. Pajarito se llama el que comenzó primero la guerra, con palo y machete mataban. Pero luego fue creciendo la guerra, se fue extendiendo. Eran los Chamulas que mataban. Los Pajaritos ya no podían aguantar la matanza o sea la guerra, entonces comenzaron a construir *portinegra* que es una defensa contra balas, o sea escudos para defenderse. Pero luego llegó Carranza, que es gente de México según; ellos vinieron de México. Los pajaritos son Chamulas, son indios como nosotros que se han organizado. Vino la gente de gobierno, dicen que son los soldados de México, con grandes armas. Son hombres y mujeres que caminan con una bandera de roja. Eso fue cuando establecieron el pueblo, las tierras, hubo guerra, hubo conflictos

> y muertes. Los pajaritos de Chamulas son indios, pero cuando vino Carranza (que eran soldados, no indios, por eso contaban con buenas armas y con buenos equipos de guerra); fue para arreglar el conflicto, la guerra, y cuando eso sucedió, terminó triunfando Carranza y perdieron los Pajaritos (Entrevista a Manuel Gómez, junio-julio, 2013).

Este episodio puede ser abordado desde la idea de la "instrumentalización" de los indígenas hacia la consecución de los fines políticos conservadores. Sin embargo para nosotros es muestra de la organización consciente de los grupos subalternos con fines claramente políticos. La lucha por la tierra, la pérdida del control de sus propias instituciones y los siglos de servidumbre y aparcería, eran los motivos que se encontraban tras la insurgencia de los grupos de los Altos de Chiapas. El enfrentamiento entre facciones conservadoras y liberales había sido la coyuntura política que había permitido su organización. Por otro lado, las relaciones de producción basadas en la explotación les conferían la justificación y el apoyo de la iglesia al movimiento terminó por legitimar sus actos. Toda esta compleja estructura social nutrió su experiencia subalterna, que sumado a la memoria de violencias y resistencia vividas en los Altos y sedimentadas a lo largo de los años, emergió conformando una conciencia política genuina colectiva que rebasó los límites de la comunidad.

No obstante, y tal y como hemos visto en el relato de Manuel, hubieron pueblos en los Altos que aunque con tendencias conservadoras y tradicionalistas, no se sumarían a la resistencia Chamula. Santiago del Pinar fue uno de ellos. Esto provocó que sus vecinos fueran atacados por los insurrectos. Cuando el ejército Chamula llegó a Santiago "mucha gente se escapó de sus casas, abandonaron la comunidad incluso mis papas también se escondieron, se desplazaron. Pero los Carranzas no mataban, solo venían a terminar con el conflicto, con la guerra pues, y proteger a la gente. Solo vino a terminar con la gente que asesina"[45]. Este fragmento de la historia de las gentes de Santiago tendría mucho que decir al respecto de su relación futura con el gobierno. En su memoria emergían los "indios" Chamulas como crueles y sanguinarios, "gente que asesina", mientras que

[45] Entrevista Manuel Gómez, 2013

el gobierno representado por “Carranza”, llegaba a liberar al pueblo “a terminar con el conflicto”. Santiago no fue el único pueblo de los Altos con dichas tendencias progubernamentales. Esto sería muy pronto aprovechado por las élites gubernamentales y los terratenientes alteños en aras de establecer vínculos con estas comunidades a su favor, al tiempo que éstas iban consolidando paulatinamente un proceso de hegemonía comunal, como veremos más adelante.

Tres años después del levantamiento Chamula, en 1914, llegaría el verdadero final de la época del porfiriato. El ejército revolucionario se instalaría en Tuxtla, siendo nombrado el General Agustín Castro gobernador de Chiapas por Venustiano Carranza. A partir de este momento se decidiría en Chiapas el curso de la revolución, de su propia revolución. Castro llevó a cabo importantes acciones en la región, intentando trasladar los beneficios de la revolución al sureste. Entre otros, reorganizó el catastro y la propiedad de la tierra repartiendo provisionalmente algunos ejidos e instrumentó la educación anticlerical. Asimismo, decretó la “Ley de Obreros” que abolía el trabajo por deudas, prohibía las tiendas de raya y vetaba el sistema de enganche. Parecía que por fin Chiapas cosecharía los frutos de la Revolución Mexicana.

En aras de detener la explotación en auge en Altos y la Selva, el ejército revolucionario se dispuso a acabar con los excesos de los terratenientes en las fincas y haciendas chiapanecas. Los soldados obligaban a los trabajadores a regresar a sus pueblos y municipios a pesar de la reticencia de algunos por abandonar su trabajo, su vida y a su patrón. Sin embargo, “en lugar de acabar con la resistencia de los finqueros a la revolución estas medidas los impulsaron a la acción, incluso llevándolos a establecer una alianza informal entre aquellos oponentes tradicionales, los terratenientes conservadores de los Altos y sus contrapartes liberales de las tierras bajas” (Rus, 2004: 73). Se inicia así la “contrarrevolución chiapaneca” liderada por la oligarquía terrateniente frente al peligro que suponía el gobierno revolucionario para sus intereses.

En este contexto, en diciembre estallaría la “contrarrevolución” con Tiburcio Fernández a la cabeza, naciendo así los conocidos “Mapaches”. Dos años

después se unió a la revolución anticarrancista Alberto Pineda, conformándose otro grupo rebelde: los “Pinedistas”. Estos grupos estaban compuestos por legiones de obreros y campesinos chiapanecos, tal y como había sucedido en la “guerra del Pajarito”. Otro frente fue el de los zapatistas. Sin embargo, éste se desintegró poco después de la muerte de Emiliano Zapata (abril de 1919). A finales de 1916, Mapaches y Pinedistas tenían el control de Chiapas y el ejército revolucionario no pudo abatirles al desconocer el terreno en el que se enfrentaban.

En 1920, la “Familia Chiapaneca” logra desplazar a Castro aboliendo la ley de obreros y manteniendo el latifundio en la región. Con la muerte de Carranza, el jefe de la “mapachada” Tiburcio Fernández Ruiz, toma en 1924 el poder en Chiapas. Con esto, se declaraba abiertamente la victoria de la “contrarrevolución” en el sureste mexicano. Con ello, el resultado fue el regreso del régimen oligárquico anterior a la Revolución de 1910. Las normas legales que regirían ahora la política estatal determinando la tenencia de la tierra y la estructura agraria permanecerían durante muchos años más. No sería hasta la época de Lázaro Cárdenas cuando los indígenas vivieran, según sus habitantes, los beneficios de la revolución.

El periodo que se sucede entre 1914 y 1940 fue el que contuvo mayores disposiciones legales en materia agraria, y cada una de ellas dependió de la correlación de fuerzas del momento. Al trepar al poder, Fernández Ruiz emitió la primera ley agraria del Estado, disposición que tuvo como objetivo la preservación de la propiedad latifundista, fijando la extensión en 8,000 hectáreas. Asimismo, convirtió el acceso a la tierra en una relación entre terratenientes y campesinos a través de la compraventa, y se recompensó a los hacendados y terratenientes por la “pérdida” de sus tierras. Para ello, los mecanismos de protección de la élite terrateniente fueron entre otros los “Bonos de la deuda agraria del Estado”.

La legislación agraria permitió a la oligarquía chiapaneca mantener el control del territorio, legitimando el poder de la clase dominante. A pesar de la constitución de 1917 y del artículo 27 que era considerado legado de la revolución, mismo que establecía el reconocimiento a la propiedad y explotación comunal de la tierra; en

Chiapas esta legislación no tuvo una aplicación real sino hasta 1939. Obregón expediría el reglamento agrario a nivel federal introduciendo el artículo 17, a partir del cual las plantaciones de café quedaban fuera de la repartición de ejidos (Reyes, 1992). Tiburcio Fernández encontró aquí la justificación legal para mantener el latifundio apoyándose en las disposiciones del gobierno federal. Ahora, el acceso del campesino a la tierra estaba controlado a través de tres mecanismos:

> 1. La adquisición gratuita de parcelas. Por medio de este mecanismo se otorgarían parcelas a "los pobres de notoriedad debidamente justificada" (…); 2. La venta de las parcelas por cuenta del propietario (…) donde el Estado se limitaba a vigilar que la relación comercial se realizara dentro de los términos legales. 3. El contrato de compra-venta entre el Ejecutivo del Estado y los parcelarios (Reyes, 1992: 50)

Las relaciones laborales y de producción se mantuvieron hasta cierto punto incólumes a los cambios revolucionarios y Chiapas continuó la modernización a través de su apertura a la inversión extranjera y la exportación del café, el chicle, el hule y la madera. La incursión del capital extranjero iba afianzándose en Chiapas de acuerdo al sistema capitalista, generando una estructura económica sólida donde las relaciones de producción todavía se mantenían en contradicción. Las inversiones de alemanes en las fincas cafetaleras y de ingleses sobre todo en el sistema bancario, fueron cediendo paso después de la Primera Guerra Mundial, a capitales estadounidenses. Así, el sistema económico mexicano y concretamente chiapaneco, se hizo cada vez más dependiente del imperio. Esto condujo a que la gran depresión del '29 sumiera a Chiapas en una profunda crisis con la caída de los precios del café.

Este contexto fue en el que se llevó a cabo la refuncionalización de las relaciones serviles en las fincas de los Valles Centrales, los Altos y la Costa al servicio del sistema capitalista en expansión, reanudándose el movimiento de trabajadores de los Altos mediante el sistema de enganche. Mientras tanto, las fluctuaciones del mercado agravaban las circunstancias laborales de los indígenas chiapanecos. El desempleo, los bajos salarios, la escasez y cansancio de las tierras sumieron en la

más absoluta pobreza a las comunidades de los Altos. Esto obligó a miles de indígenas a regresar al trabajo en las fincas de café bajo las mismas condiciones de pauperización que habían vivido antes de la revolución: "Van a *Germania*, van *Amburgo*, que están en la costa, van a cortar café, como somos pobres aquí no tenemos café por eso salen y van en busca de trabajo"[46].

Los habitantes de Santiago el Pinar, como en la mayor parte de los Altos conocidos como "tierra fría" y de débil rendimiento, se encaminaban a la costa chiapaneca en calidad de temporeros en el tiempo agrícola muerto (de noviembre a marzo), o sea, fuera de temporada de cosecha. En este sentido, el trabajo estacionario era considerado "como un alivio para los indígenas en apuros entre cosecha y cosecha, porque sus exiguas parcelas no les daban abasto, convirtiendo un tiempo libre y de penuria en otro de trabajo, alimento y pago" (Aubry, 2005: 162). Por necesidad y porque el trabajo migratorio les proporcionaba dinero extra permitiéndoles un humilde ahorro que retribuía en el bienestar familiar y comunitario, podían sobrellevar las duras condiciones a las que los alteños se enfrentaban en las fincas:

> Ganaba yo 1.50 pesos diarios y así trabajamos. Levantamos temprano porque allá así es el orden, lo que diga el dueño de la finca. Levantamos como a las 4 de la mañana y después entonces ya solo venimos a calentar un poquito las tortitas porque siempre se desayuna en el trabajo. Y ya a las 5 de la mañana estábamos formados allí en la cancha, van a pasar lista, el encargado. Y entonces si no estábamos presentes o si no nos apuramos, si no llegamos a contestar el nombre pues ahí nos sacaban del trabajo (…). En la finca nos trataban mal, tienes que trabajar hasta el domingo. Así pasábamos el tiempo que estábamos trabajando ahí. Si no quieres trabajar un día de domingo, nos corre el dueño y nos manda a ir a buscar por otro lado. Pero mi papá no sabía dónde ir, tiene que estar ahí pegado trabajando, pues no hay donde puedes ir a trabajar por otro lado (Entrevista Jorge, junio-julio, 2013).

[46] Entrevista Miguel, junio-julio, 2013

Sólo en este marco podemos imaginar, tal y como aseguraría Rus, que los *Alteños* se hicieran dependientes de este trabajo migratorio, y en este sentido, se reforzara su subordinación a la élites terratenientes (Rus, 2012). Pero al mismo tiempo, los ingresos que procuraba el empleo de aparcería comenzaban a mejorar notablemente el bienestar comunitario y con ello poco a poco "las expresiones de la cultura indígena en sus municipios también florecieron" (Rus, 2012: 19), fortaleciendo su cohesión interna. Se reiniciaron sus fiestas y se reforzó el sistema de cargos tradicional. De hecho, uno de los motivos fundamentales del trabajo en las fincas era que éste ofrecía la posibilidad de enfrentar los costos de las fiestas: "Si les dan cargo para la fiesta, como no tienen dinero tienen que salir y se van a las fincas a buscar dinero; luego de un tiempo fuera regresan todos"[47]:

> …los festejos que habían dejado de celebrarse desde finales del siglo XIX cobraron vida y colorido; por primera vez se permitió que los curanderos indígenas oficiaran ceremonias en la iglesia de la comunidad. Incluso la indumentaria de los oficiantes se volvió más especializada. La impresión general que se tiene (…) es la de un pueblo que fortalecía y perfeccionaba el gobierno interno de su comunidad y de su cultura, a fin de hacer más llevadero un periodo en el cual tenían poco control sobre sus propias vidas fuera de la comunidad (Rus, 1995: 256)

De esta manera, entre 1920 y 1930, los pueblos de los Altos comenzaron reconstruirse hacia el interior, fortaleciendo sus estructuras jerárquicas de poder atravesadas por relaciones sociales y políticas comunitarias. No obstante, si bien en el interior de la comunidad los asuntos políticos se dirimían en torno al tradicional sistema de cargos, confiados a los llamados ancianos o *principales*, esta estructura comenzaría a verse afectada con la introducción de la Ley del municipio libre. Como vimos, desde 1882, Chiapas se dividía en 12 departamentos y 124 municipalidades.

En este Decreto, expedido el 11 de diciembre, se incluían en los Altos de Chiapas los municipios de María Magdalena (hoy conocido como Aldama), Amatenango del

[47] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013

Valle, Chalchihuitán, San Juan Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, San Andrés Larráinzar, Mitontic, Oxhuc, Pantelhó, San Cristóbal de las Casas, Cancúc, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán[48] a los que se sumaba el municipio de Santiago el Pinar. En 1916, se determinaron las funciones del municipio libre mediante una ley emitida el 14 de febrero, cuyo capítulo 2° incluía lo siguiente: "El territorio del Estado de Chiapas se dividirá en tantos Municipios, cuantos sean los que existan en la actualidad" (Burguete y Torres: 2007: 141). No obstante y en 1921, se reorganizaría de nueva cuenta el territorio chiapaneco, pasando de 124 a 59 municipios. De esta manera, en los Altos únicamente fueron reconocidos cuatro municipios, San Cristóbal de las Casas, Chenalhó, San Andrés Larráinzar y Teopisca, quedando el resto subordinados en calidad de "delegaciones municipales" a dichas cabeceras. Santiago el Pinar perdería sus poderes municipales (que sólo había podido disfrutarlos por cinco años) quedando relegado como agencia municipal a San Andrés. A partir de este momento, Santiago comenzaría una lucha por ver restituidos sus poderes municipales y sus autoridades tradicionales como forma de control interno y de ejercicio de su política local. No obstante, el camino sería largo hasta que por fin lograran su municipalidad en 1999, como veremos más adelante.

Este no era un cambio puramente territorial sino que comprendió la reconfiguración del gobierno local, en tanto se vincularon los cargos propios del municipio libre constitucional[49] a la estructura de cargos tradicional o cabildo[50], integrado por un gobernador, alcaldes y regidores. Esto generó nuevos equilibrios de poder y "la privatización progresiva de las funciones administrativas que bajo el Porfiriato estuvieron controladas por el Estado" (Rus, 2004: 80). El poder del cabildo quedó supeditado a los intereses políticos y económicos de los grupos

[48] Actualmente, estos son los municipios que conforman los Altos de Chiapas
[49] El municipio libre constitucional comprendía las figuras de presidente, síndico municipal y regidores
[50] En lengua Tzotzil y Tzeltal se conoce como *Kawilto,* e implica la administración del poder local comunitario a través de una jerarquía político-religiosa o cívico religiosa que organiza, vigila y ejerce justicia favoreciendo el correcto funcionamiento moral, social y político comunitario.

ladinos, viendo cómo su autonomía y la potestad para decidir sobre sus asuntos internos era cedida una vez más a foráneos[51].

Aquellos pueblos que habían quedado como agencias municipales, a pesar de verse en una situación de dependencia con respecto a la cabecera, pudieron conservar su ayuntamiento tradicional o "los cargos de sus viejos gobiernos decimonónicos. Mediante la figura de "agencias municipales" estos pueblos sujetos obtuvieron algún grado de autonomía" (Burguete y Torres, 2007: 142), favoreciendo su equilibriointerno, aún incluso subordinados a la figura de un secretario ladino como fue el caso de Santiago el Pinar, Santa Marta o Magdalena. Pero aquellos que permanecieron en calidad de municipios quedaron supeditados a las órdenes del presidente municipal ladino. Se puede decir que en este caso, el ejercicio del poder local era aún más acotado que el de las agencias. No obstante, la mayoría de pueblos a los que les fueran eliminados sus poderes municipales, comenzaron una fuerte lucha por recuperarlos:

> El primero en obtenerlos fue Chamula que los recuperó en 1925. Otra reforma constitucional que se realizó en febrero de 1930, realizó una nueva organización político-territorial que dividió el estado en 107 municipios. Con ésta, Huixtán, Mitontic, Tenejapa, Zinacantán, Amantenango y Chalchihuitán, les fueron restituidos sus poderes municipales. En 1934, los recuperó Chanal, que volvió a perderlos en febrero de 1935, junto con Mitontic. Tres meses después, un nuevo

[51] Héctor Díaz Polanco (1991) señalaba las razones por las cuales el "municipio libre" supone una limitante a la hora de ejercer la autonomía de los pueblos indígenas en sus propios territorios. Al respecto decía: "...los municipios no son estructuras adecuadas en las que los pueblos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma (…). Las principales razones son las siguientes: a) las facultades legales de que disponen los municipios son muy limitadas (...) y, c) su autodeterminación política se encuentra fuertemente restringida a favor de los poderes del estado correspondiente (...). Lo que se desprende de todo ello es la necesidad de crear un nuevo piso en la organización político-territorial, con el doble objeto de que se puedan constituir entidades regionales (que agrupen a varios municipios, cuando sea el caso) y se acceda a la autonomía. Vale la pena aclarar inmediatamente que, en principio, no se trata de anular los "pisos" preexistentes (comunidad y municipio) sino de crear uno nuevo que permita resolver un sinnúmero de problemas acumulados históricamente. En tal sentido, no se requiere necesariamente modificar la actual organización federal (o alguna otra) ni desaparecer los municipios...". De lo que se trata, es de modificar la institución municipal. En el nuevo arreglo autonómico, el municipio se modificaría; al respecto señala: "Pero entonces, no se trataría ya de los municipios tal y como lo conocemos en nuestros países; quedaría pendiente la cuestión de la forma jurídica-política para la eventual asociación o compactación de municipios (o parte de ellos) que conforman virtuales unidades regionales" (Díaz-Polanco 1991:224-225).

> decreto en el mes de mayo les volvió a restituir a ambos la categoría de municipio libre, pero no con la misma categoría que los otros, sino en un rango menor: como municipio de tercera categoría. Pese a estas adecuaciones, ni Santiago ni Magdalena ni Santa Marta (…) volvieron a ver restituida su municipalidad (Burguete y Torres, 2007: 141)

A estos procesos de lucha por la restitución de las municipalidades, se sumaron a principios de los años 30 las resistencias que muchas comunidades ejercerían frente a los llamados "Quemasantos", seguidores del gobernador chiapaneco Victórico Grajales. Recomendado desde Tabasco por el gobierno de Tomás Garrido Canabal como una acción de "desfanatización" y de consolidación de su administración en el territorio y en sintonía con el gobierno federal, Grajales se apresuró a ordenar a los presidentes municipales que cerraran los templos católicos y quemaran las imágenes religiosas. Asimismo, "cambió el nombre de todas las ciudades que llevaban un topónimo de santo; San Cristóbal se llamó Ciudad de las Casas, el apóstol de San Andrés vino a ser Larráinzar, San Bartolomé se convirtió en Venustiano Carranza, etc." (Aubry, 2005: 152).

Entendiendo la importancia de la religión católica en las comunidades como elemento fundamental de su identidad, y dado que al haber sido impuesto el ayuntamiento constitucional éstos habían fortalecido su sistema de cargos religioso en detrimento del administrativo-político; las comunidades comenzaron a articular diversas formas de resistencia en su mayoría clandestinas –escondiendo las imágenes y celebrando ceremonias y misas ocultas a los ojos de las tropas de Grajales– para conservar su religiosidad. Este fue el caso de muchas comunidades alteñas, caracterizadas por su conservadurismo y un fuerte apego al catolicismo (reapropiado y articulado con sus propios cargos tradicionales indígenas). Como anécdota vale mencionar el caso de Chiapa de Corzo, pueblo natal de Grajales en el que nunca se quemó santo alguno. Al saber que llegaban los quemasantos, "varias personas del pueblo fueron con la madre del gobernador a pedirle ayuda. Tráiganme el santo a mi casa y díganle a ese tal por cual, que se lo venga a llevar de aquí. El santo nunca fue quemado" (Figueroa, 2002: 88).

Las demás comunidades no corrieron la suerte de Chiapa de Corzo. En el caso de San Juan Chamula, ahora sin “San Juan”, cuenta Jan Rus que sus vecinos coordinados con los principales, escondieron todas las imágenes de Chamula y otras comunidades en sus viviendas, y durante algún tiempo mantuvieron “un pequeño ejército encargados de vigilar las carreteras de acceso a la cabecera. De haberse presentado los mentados quemasantos, poca duda cabe que la comunidad los hubiese repelido” (Rus, 1995: 256). En el caso de Santiago el Pinar sin embargo, las imágenes religiosas del pueblo fueron quemadas, lo que es recordado por sus habitantes como una época de profundo dolor. Esto hizo aflorar la oposición de Santiago al gobierno posrevolucionario, e incidió en el fortalecimiento de su identidad como indígenas católicos tradicionalistas:

> …pasaron aquí personas que estaban en contra de los santos que tenemos en nuestros pueblos que lo ven mal que tenemos aquí imágenes, y que también es una orden que viene desde el gobierno. Entonces vinieron gente de gobierno y destruyeron las imágenes que tenemos, porque antes había una imagen de San Pedro Resurrección, y ellos la quemaron, porque el gobierno se puso en contra de las imágenes cuando comenzó la guerra. El gobierno ve mal lo que hay dentro de la iglesia, el gobierno no siempre era bueno lo que hace, hace también cosas malas, había conflictos, divisiones. Eso fue en el tiempo cuando comenzó la guerra y la guerrilla porque iniciaron los combates, no quieren lo que hay en la iglesia, y si nos ven también nos mata, no ve bien lo que hacemos (Entrevista Miguel, junio-julio, 2013).

Paralelo a este proceso, y frente a las funestas consecuencias económicas que había generado la crisis, los contratos leoninos en las fincas, el estancamiento del reparto agrario, y la violencia desatada en el campo entre los años 20 y 30; “la ya tradicional resistencia campesina se transformó en un movimiento por las demandas salariales, el crecimiento de la sindicalización y el surgimiento de las primeras organizaciones obreras” (García de León, 1985: 163). En el año 1925 se fundaría el Partido Socialista del Sureste y el Partido Socialista de Centroamérica. Las plantaciones cafetaleras y sus relaciones de producción, habían generado una clase de proletarios agrícolas que fruto de las circunstancias salariales y las

condiciones de trabajo, se mantenían casi en perpetua movilización. Se dejaba venir en esta época una suerte de transición entre las rebeliones indígenas y las movilizaciones sindicales y agrícolas durante la postrevolución. Se podría decir que “junto con el capital habían llegado todas las contradicciones del capitalismo” (García de León, 1985: 169).

En este clima de represión política y religiosa, las movilizaciones campesinas y proletarias fueron sofocadas. La tendencia a la organización era cruel y drásticamente reprimida por nuevos actores que junto con los terratenientes, policías y ejército, hostigaban a los líderes y cabecillas sociales. Las “guardias blancas”, grupos de pistoleros contratados por hacendados o ganaderos, arremetían contra sindicalistas, obreros y campesinos por igual, sirviendo a los intereses de la oligarquía terrateniente. La presidencia de Calles de 1924 a 1928, endureció las formas de coerción y la resistencia frontal parecía ser cada vez más necesaria.

> En el mundo callista de las plantaciones, las comunidades y las fincas, ese “terror” callista adquirió particular fuerza, y motivos no le faltaba: aumentaba el descontento entre los jornaleros agrícolas; había núcleos de católicos que sin ser cristeros practicaban los prohibidos cultos en secretos; había toda una red de mediano comercio en poder de los chinos; había una poderosa corriente sindicalista clandestina que bajo la influencia de los sindicatos centroamericanos o del socialismo yucateco, caminaba cada vez más hacia concepciones marxistas (García de León, 1985: 188).

La violencia instrumentada por la oligarquía terrateniente se recrudeció tornándose cada vez más sistemática. La élite agraria creó en 1929 la Liga Central de Comunidades Agrarias con el objetivo de anular las iniciativas de los campesinos movilizados. A su vez, los gremios de artesanos, carpinteros y poetas entre otros, se unieron a los grupos clandestinos marxistas. En la primera parte de 1934, los sindicatos comunistas crearon una coalición independiente que posteriormente resultaría en la Cámara de trabajo en Chiapas. A pesar de que la resistencia indígena fue de alguna manera trasladada a la lucha sindical obrera y agrarista, la

tierra seguía siendo el eje de la movilización. El auge del capitalismo, la conservación y legitimidad del latifundismo y las concesiones de tierras a inversionistas de capital extranjero, habían terminado por desmantelar casi por completo el régimen de propiedad ejidal. Sin embargo, la comunidad agraria se mantenía incólume y persistía en las luchas agraristas y campesinas. La promesa de la reforma del agro se había instalado en el centro de las relaciones de mando-obediencia y parecía ser, tal y como afirma Alan Knight, "la continuación de la guerra de guerrillas por otros medios" (Knight, 1985: 26).

Lo que acontecía era la paulatina configuración de un imaginario común nacional, en el que la tierra y el mito de la revolución serían sus ejes principales. El Estado autocrático estaba llegando a su fin, y una nueva fuerza social se consolidaba clandestinamente. El proceso de movilización social culminaría con el nacimiento del Partido Revolucionario Institucional[52] –en ese momento conocido como el Partido de la revolución Mexicana (PRM)– en la época de Cárdenas, cuyo proyecto hegemónico perduraría hasta el siglo XXI, institucionalizando la política de masas. Las nuevas relaciones de poder generadas en los límites del Estado-nación con la irrupción de la sociedad en la escena política (obreros, indígenas campesinos, etc.,) se configurarían a través de un movimiento dialéctico que uniría la cooptación, la resistencia y la negociación.

En este contexto, es común en las comunidades de los Altos de Chiapas escuchar que con Cárdenas llegó la auténtica revolución. Como veremos a continuación, si bien Cárdenas introdujo una serie de medidas que transformarían las relaciones oligárquicas de poder chiapanecas y concederían a los campesinos tierra, educación, infraestructura y salud; su política "a la larga introdujo una forma más estrecha de dominación" (Rus, 2004: 250). En esta dirección, la movilización social sería mediatizada a través de la cooptación del Estado centralista, y su política indigenista se transformaría en uno de los pilares fundamentales del proyecto de Estado-nación. Comenzaba así un *procesohegemónico* que en poco tiempo, y

[52] El Partido Revolucionario Institucional (PRI) se crea en 1928 durante la presidencia de Plutarco Elías Calles, bajo el nombre de "Partido Nacional Revolucionario". En 1938 se transforma en el "Partido de la Revolución Mexicana". No será hasta 1946, cuando el partido adquiera su actual nombre "Partido Revolucionario Institucional".

gracias a la centralización del poder económico y político a todos los niveles, llegaría a consolidarse en Hegemonía durante más de setenta años.

La "hegemonía como punto de llegada" (Mallon, 2003), se haría posible al configurar un proyecto social y moral común que incluiría los intereses de la sociedad, y en particular los de las comunidades subalternas. Así, y mediante el institucionalismo, el clientelismo y el fortalecimiento de las élites locales, el gobierno "lograría subordinar no solamente a los dirigentes indígenas que eran sus colaboradores más directos, sino también, y de manera irónica, cooptar las mismas estructuras comunitarias previamente identificadas con una postura de resistencia a la intervención externa" (Rus, 2004: 250). El refuerzo de las estructuras comunitarias, de sus formas de administración locales y sus usos y costumbres, coadyuvarían a la constitución de una hegemonía local que, al tiempo que dotaba a la comunidad indígena de una mayor autonomía y decisión sobre los asuntos internos, permitía al gobierno mantener su sujeción. En este proceso, las relaciones entre el poder y el significado imbuidas de lucha y conflicto, de acuerdo y conciliación, se enraizaron a lo largo de todo el cuerpo social, donde las élites de las comunidades se ubicaron como "intermediarios" entre el Estado y las comunidades indígenas.

### 3.3. Cárdenas y la "revolución hecha gobierno": del surgimiento del Estado-nación hegemónico a la hegemonía comunal y la "Comunidad Revolucionaria Institucional" en los Altos de Chiapas.

Según los relatos orales de las comunidades indígenas de los Altos, con el gobierno Cárdenas se iniciaría la verdadera revolución en Chiapas. Como veremos a lo largo del apartado, más que una revolución[53] acontecería un nuevo

[53] Cuando utilizamos aquí el término "revolución", nos referimos a lo que el pueblo subalterno entendía como el legado de la revolución de 1910, mismo que según ellos, había llegado con la subida al poder de Lázaro Cárdenas. En este contexto, la historia del *Tata* Cárdenas fue motivo de narrativas y loas, que relatarían los acontecimientos de violencia y opresión hasta su llegada. Al respecto puede consultarse el trabajo de Köhler y López, 2001, donde se presenta uno de tantos relatos escritos desde la subalternidad indígena, mostrando la incidencia que tuvo el periodo cardenista en el sureste mexicano y en la memoria colectiva de sus gentes. Ahora bien, en este marco en el cual con Cárdenas se va a configurar de manera paulatina un proyecto hegemónico como "punto de llegada" (Mallon, 2003), podríamos entender el término "revolución" desde la perspectiva que manejan Corrigan y Sayer (2007), donde ellos consideran la formación del Estado

modo de sometimiento y dominación articulado mediante el establecimiento de un marco discursivo común "que opera no sólo en términos de palabras y signos, sino que también implica necesariamente un proceso social material" (Joseph y Nugent, 2002: 49). Cárdenas, introduciéndose hasta el corazón mismo de la comunidad indígena y mediante un exacerbado federalismo, sería capaz de generar un discurso común que abarcaría desde el ámbito nacional al local, en el que combinaría los intereses, significados y prácticas de los subalternos con los de las élites gubernamentales. Las continuas "afirmaciones" del Estado (Corrigan y Sayer, 2007; Roseberry, 2002) mediante los significados construidos en torno al indigenismo –y sus instituciones–,la lucha campesina y obrera, la regulación de la tenencia de la tierra y el reparto agrario, harían de su gobierno uno de los más recordados, reflejándose en el logro del establecimiento de una hegemonía fuerte y duradera.

Si bien la revolución no llegaría en este tiempo a las tierras del sur-sureste, lo que sí lograría Cárdenas sería "adoptar una política común y específica para esta región" (Viqueira, 2002: 353). Ésta hundía sus raíces en lo que se conocería como el *indigenismo*, política que puede resumirse en una sola frase utilizada por Lázaro Cárdenas en la apertura del Congreso celebrado en Pátzcuaro en 1940: "Ni conservar "indio" al indio, ni indigenizar a México" (Comas, 1964 en Chong, 2004: 28). En este sentido, el "indigenismo" puede entenderse como un conjunto de políticas públicas, con todo y su justificación ideológica y moral, dirigidas a la aculturación o mexicanización del indígena en aras de integrarlo como *ciudadano* al Estado-nación mexicano. Abrevando de las ideas liberales del siglo XIX, la nación en el proyecto Cardenista se proyectaría como una suerte de "comunidad imaginada" (Anderson, 1993: 23) por las élites mestizas, que combinaría "prácticas políticas y discursivas atravesadas por formas culturales (otorgándole) sentido a las relaciones sociales, políticas y económicas" (Anderson, 1993: 23) en los límites del Estado mexicano.

---

como "una revolución cultural en la manera de entender el mundo" (Corrigan y Sayer, 2007: 1-2), atendiendo a la dimensión totalizante de la formación del estado, vinculada a sus estructuras de carácter nacional e identidad nacional (Joseph y Nugent, 2002: 48).

Así, la homogeneización cultural y lingüística (aculturación y castellanización) del indígena, sería el objetivo principal del proyecto indigenista institucional. El indio por tanto debía desaparecer mediante su asimilación a la cultura nacional pero al mismo tiempo, esta idea contrastaba con la exaltación de las bondades del glorioso pasado del México prehispánico y sus guerreros. En este sentido, "los indios muertos revelan un pasado histórico excepcional, representan grandeza arqueológica y mitológica, son fuente de autenticidad y originalidad, rasgos indispensables de la nación moderna, cuyo prestigio emana de una continuidad histórica irrefutable" (Chong, 2004: 30). Mientras que los "indios vivos", los de carne y hueso, se consideraban un estorbo para el desarrollo y el progreso de esta nación mestiza. En palabras del entonces gobernador Victórico Grajales:

> Considerando: que el mayor problema social que agobia y detiene la evolución económica del estado de Chiapas es la existencia de las grandes masas indígenas que, representando el 38% de nuestra población, son el lastre del progreso colectivo y el mayor obstáculo que se opone a la coordinación de todos los sectores de la vida social, encaminada a la realización del problema constructivo de la Revolución (Periódico oficial del Estado de Chiapas, en Reyes, 1992: 55).

Una modernidad basada en la construcción de infraestructura vial y de comunicaciones, cuyo proyecto central sería la carretera Panamericana en conveniencia "a las necesidades estratégicas hemisféricas (uniendo) a Chiapas con México y Guatemala, (y corriendo) de Estados Unidos a Centroamérica" (Aubry, 2005: 160)[54]. Junto a esto, el programa económico de "sustitución de importaciones" lograría aminorar los efectos de la crisis y generaría una política pública intensa en torno a la educación y la salud dirigida a contrarrestar la desigualdad, la pobreza y el analfabetismo en Chiapas. Además, el impulso del reparto agrario promocionándose la figura del ejido se complementaría con una política ganadera feroz dirigida a la exportación. En el centro de su política se situaría la "reconstrucción del partido oficial, el reconocimiento a las luchas

[54] La construcción de la carretera Panamericana "se tardó varios sexenios: llegó a San Cristóbal en 1947, a Comitán en 1950, a la frontera Guatemalteca en 1953 y su ramal costero a Tapachula en 1971" (Aubry, 2005: 160).

populares y la creación de grandes centrales únicas de obreros y campesinos" (García de León, 1985: 199). Con todo ello, Cárdenas estaba dispuesto a modernizar a Chiapas y politizar a sus pobladores integrándolos a la lógica del partido, empresa que comenzaba por el derrocamiento de Grajales.

Si el partido quería gobernar en Chiapas, tierra de caciques y terratenientes, debía conseguir los votos de los indígenas chiapanecos. Los Altos eran el lugar que registraba un mayor volumen de fuerza de trabajo explotada, que a su vez sustentaba la producción agrícola para exportación. Además, esta masa de obreros no había sido organizada políticamente, sino más bien el gobierno había procurado su despolitización mediante la instalación de secretarios y presidentes ladinos en las comunidades. La idea era supeditarlos al control del Partido Nacional Revolucionario, y transformarlos en una fuerza política movilizada a favor del candidato cardenista. De esta manera, el nuevo gobierno desplazaría a la oposición llegando hasta el nivel local dando un paso más hacia el logro de la hegemonía nacional. Para ello utilizó la coyuntura que propiciaban las elecciones a gobernador del estado celebradas en 1936. Recordemos que en ese momento las comunidades de los Altos atravesaban una dinámica de "cierre", reconfigurándose en su interior y fortaleciendo su cohesión social y sus sistemas de poder tradicionales a pesar del control ladino. En su mayoría eran monolingües –únicamente manejaban su lengua madre, en este caso tzotzil o tzeltal–, y muchas de ellas atesoraban un fuerte rencor contra los ladinos, con lo que el establecimiento de una relación entre las comunidades y el gobierno se preveía difícil. A ello se sumaba la desconfianza de las poblaciones indígenas ante la histórica utilización fraudulenta de sus votos manipulados por los secretarios municipales ladinos a favor de sus intereses partidistas.

En este contexto, Cárdenas pretendía devolver la potestad en el ejercicio de sus derechos políticos, y con ello establecer vínculos estrechos con las comunidades. Para ello utilizó a las élites o autoridades ladinas bilingües como intermediarios entre dichas poblaciones subalternas y el Estado, "mismas que encabezarían el proceso de transformación discursiva" (Mallon, 2003: 95) necesaria en aras de

crear puntos en común entre ambos discursos. Así, Erasto Urbina[55] como promotor de las políticas cardenistas en los Altos de Chiapas, crearía un "comité electoral" conformado por jóvenes ladinos que hicieron campaña por Efraín Gutiérrez –protegido de Cárdenas–, recorriendo todas las comunidades de la zona. Posteriormente, estos serían "transformados en "inspectores de elecciones" para vigilar que no se produjeran irregularidades en los comicios" (Viqueira, 2002: 353). Así, en 1936 y gracias al apoyo local indígena y la intervención de estos jóvenes cardenistas, Efraín Gutiérrez sería el gobernador "legítimo" de Chiapas.

Para consolidar la confianza del nuevo gobierno en las comunidades, Gutiérrez se apresuró a poner en marcha su política indigenista de corporativización. Erasto Urbina, nombrado director del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena en los Altos (DASCPI) en reconocimiento a su labor en las elecciones, debía ganarse la confianza de los indígenas y lo consiguió mediante la sustitución de todos los secretarios ladinos municipales por miembros del comité electoral. La misma suerte corrieron los escribanos, relevados por jóvenes bilingües alfabetizados para lograr el control de la comunidad que bajo el mando de éstos hubiera sido imposible. Sumado a esto, se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), "cuyos cuadros fueron los mismos jóvenes indígenas que habían colaborado con él en la campaña de Efraín Gutiérrez" (Viqueira, 2002: 353).

El STI que llegó a contar con más de 30 000 trabajadores siendo el "sindicato" (u organismo estatal, como lo caracterizaría Viqueira) más poderoso de Chiapas, tenía entre sus cometidos aminorar los abusos de los enganchadores. Sin embargo, y a pesar de que su política parecía comenzar a revertir las cuotas de poder de los terratenientes, "desde un principio se creaban las condiciones para que el sindicato se convirtiera (…) en una agencia de *enganchamiento* controlada por el gobierno estatal, los terratenientes-funcionarios y los plantadores (García de León, 1985: 205). El sindicato iniciaría su labor como agencia de colocación, facilitando los intercambios de trabajadores entre las fincas y empresas agrícolas.

[55] Erasto Urbina, era un ladino natural de Larráinzar pero que tenía un manejo fluido de las lenguas mayenses y con un conocimiento amplio del territorio

> El STI logró regularizar el pago de los anticipos en efectivo (en vez de alcohol) a los indígenas, mejorar las condiciones en que eran transportados a las fincas, y atenuar algunos de los abusos más escandalosos de los eran víctimas en aquella época. Por otra parte, el STI le garantizaba a los propietarios que los indígenas cumplirían hasta el final con el periodo de trabajo para el que habían sido contratados. Los desertores eran rápidamente localizados en sus parajes y forzados a regresar a las fincas gracias a la amplia red de colaboradores que el STI tenía en toda la región de los Altos (Viqueira, 2002: 353-254).

Coordinados el sindicato y el DASCPI, se organizaron comités agraristas en aras de gestionar las demandas de tierras. Si bien se impulsó la sindicalización obrera y campesina, ésta siempre fue promovida de manera vertical, con lo que el Estado cooptaba desde el principio la organización de las masas. El reglamento del DASCPI se publicaría un año después, y entre sus principales cometidos contaría con las siguientes funciones: 1) El departamento es considerado como el intermediario entre el Gobierno del estado y las organizaciones proletarias; 2) está facultado para gestionar el pago del salario mínimo y el cumplimiento de la legislación del trabajo, así como para sustituir la contratación individual por la contratación colectiva; 3) en materia agraria, tiene entre sus funciones promover las cooperativas, asesorar a las organizaciones agrarias y procurar la organización de peones acasillados; 4) crear Consejos de Promoción Social integrados por representantes agrarios; 5) Vigilar el cumplimiento de la contratación del trabajo indígena; y, por último el departamento se encargaría del

> …fomento y establecimiento de colonias agrarias de población blanca y mestiza en las zonas colindantes con las comunidades indígenas, a fin de que estos movimientos migratorios faciliten la asimilación del indio a la cultura y el idioma (Reyes, 1992: 56).

El gobierno Cardenista había comenzado a propiciar los mecanismos suficientes para gestionar una base social cohesionada y controlada por las élites indígenas y ladinas locales, a través de una ideología y una moral basadas en el asimilacionismo y la cooptación. En este sentido, “si la influencia de Erasto Urbina

en toda la región de los Altos de Chiapas fue posible al contar con un grupo de colaboradores indios y de maestros ladinos; el soporte real de su autoridad fue el reparto de tierras" (Morquecho, 1998: 38). Los conflictos agrarios y la lucha sindical se habían mantenido hasta ese momento y en lo que concernía a la propiedad del agro poco se había avanzado. La producción bananera se dilataba con la inversión estadounidense y las fincas ganaderas iban acaparando las tierras[56]. La organización sindical se extendió hacia las plantaciones de banano y café, que poco después serían foco de la política agraria. Así, y ya como gobernador, Gutiérrez inició en Chiapas la tan esperada reforma agraria que dispondría hasta 1992 la estructura de tenencia y propiedad de la tierra[57], concretándose sobre la base de la expropiación a los terratenientes.

Para demostrar a los indígenas que en realidad el gobierno estaba de su parte y que intervendría restando poder a los caciques alteños a su favor, logrando con ello que sus demandas históricas tuvieran respuesta, Urbina y sus jóvenes colaboradores ladinos no esperaron los engorrosos trámites legales del reconocimiento de tierras. En incontables ocasiones invadieron predios y terrenos conjuntamente con los demandantes indígenas, usurpándolos de las manos de los hacendados y concediéndolos a las comunidades. Por supuesto, esto revirtió en el aumento del apoyo local a favor de Urbina y los cardenistas, mientras que éstos aprovechaban su popularidad para ir subordinando paulatinamente a las comunidades al gobierno estatal y federal.

El 23 de septiembre de 1940, se promulgó el nuevo código agrario, que garantizaba la inafectabilidad de tierras por 25 años. Los ejidos se formaron con latifundios expropiados bajo las modalidades de restitución, dotación y ampliación. Con la restitución (o sea, la devolución de tierras a las comunidades reconocidas

[56] Según María Eugenia Reyes Ramos (1992) "en 1930, la superficie cosechada fue de tan sólo 167 501 hectáreas. En 1940, creció a 184 932 hectáreas, donde la situación de la producción agrícola era la siguiente: la superficie cosechada fue de 91 323 hectáreas, de las cuales 67 230 hectáreas lo fueron con maíz y 4081 con frijol. Por otro lado, 54 707 hectáreas se hallaban ocupadas por plantaciones. Entre las más importantes estaban el cacao con 6 655, el café con 34 419 y el plátano con 7 713" (Reyes, 1992: 66-67).

[57] Ver ANEXO 6. En él se facilitan cifras sobre la Reforma agraria en Chiapas y su distribución por regiones, así como el reparto de tierra desde el año 1920.Mapa de la propiedad rural en Chiapas, 1950-1990, en el ANEXO 7.

como suyas desde la época colonial) “sólo alcanzó a aportarse el 6% del total de las tierras constituidas en patrimonio ejidal” (Montemayor, 2008: 84). La dotación fue la modalidad más destacada, aportando el 79% de las tierras ejidales. La ampliación en cambio permitía a las comunidades acaparar las tierras cercanas a sus comunidades en función del crecimiento de población. Mediante este método se repartió el 15% del patrimonio ejidal” (Montemayor, 2008: 85). Sumado a esto, se puso en marcha el proceso de confirmación del derecho de la posesión comunal de las tierras indígenas, con lo que se incorporaron al régimen 478 comunidades.

Si bien es cierto que durante el gobierno Cardenista se avanzó considerablemente en el tema del agro, sobre todo si lo comparamos con sus antecesores, el tan esperado reparto agrario no llegaría a todas las comunidades de los Altos. En el caso de Santiago el Pinar, sus vecinos no fueron beneficiarios del reparto en ninguna de sus modalidades: “Aquí el gobierno no ha llegado a repartir tierras, ni delegados o representantes de gobierno, no se ha hecho repartición; en el lugar, o sea donde sembrábamos nuestras milpas antes, donde tenemos el lugar de siembra, donde tenemos los rastrojos, es ahí donde trabajamos que ahora ya se quedó como nuestra tierra”[58]. Pese a ello, a los lugares a los que si llegó la política agraria cardenista, ésta se utilizó principalmente con el objetivo de integrar a los pueblos indígenas a las estructuras del partido, con lo que se produjeron ciertas transformaciones en el núcleo comunitario indígena. Tal y como afirma Aguirre Beltrán:

> …en primer término (se produjo) un alto grado de individuación y secularización en los antiguos pueblos libres, destruyendo definitivamente los caracteres sacro y comunialistas que habían persistido en ellos, no obstante los embates brutales de la hacienda; es decir, tornó en mestizo al grupo mestindio y lo integró a la vida económica y social de la nación (Aguirre Beltrán, 1991: 93-94).

No obstante, todas las medidas aplicadas y

[58] Entrevista a Manuel, junio-julio, 2013.

> …la mayoría de sus proyectos de mejoramiento, (se implementaron) pensando en el indio. Al modelar la institución ejidal creyó estar atacando en lo fundamental la resolución del problema de asimilación de la población aborigen; lo que en realidad consiguió fue la asimilación de la población mestindia. El indio, esto es, el individuo que vive y se siente pertenecer a una comunidad indígena, pocas ventajas obtuvo de la Reforma Agraria (Aguirre Beltrán, 1991: 93-94)

Parte de esta política contempló la diversificación e introducción de nuevos cultivos, la modernización del campo a partir de la dotación de maquinaria agrícola, y la utilización de agroquímicos para el incremento de la productividad en aras del fortalecimiento interno del mercado. Un añadido fue el desarrollo de créditos para pequeños ejidatarios y agricultores, coordinados por el Banco de Crédito Ejidal creado desde 1936 por Gutiérrez. Su financiamiento fue posible gracias a la expropiación petrolera que Cárdenas había llevado a cabo en marzo de 1938, con lo que la industria petrolera se quedaba en manos del Estado. Por otro lado y frente al problema ganadero, mismo que comprendía el acaparamiento de tierras por parte de los caciques alteños y la consecuente resistencia campesina, intentó ser resuelto con la emisión de la Ley Ganadera del Estado de Chiapas. Su objetivo fue la organización, el impulso y control de la actividad ganadera. Sin embargo, las regulaciones en esta área producirían en el corto plazo el refuerzo del control de la burguesía ganadera, dando inicio a uno de los mayores problemas en Chiapas: “las guardias blancas”.

> Para acabar con el robo de ganado, el artículo 70 de esta ley estableció que: se autoriza a las Uniones o Asociaciones Ganaderas a formar el Cuerpo de Policía Rural Montada para combatir el robo de ganado. Con estas medidas, en realidad se protegió al terrateniente, proporcionándole incluso una política particular que de derecho debería restringir sus funciones a combatir el robo de ganado, pero de hecho fue el origen de las llamadas “guardias blancas”, que reprimieron y reprimen todo intento de toma de tierras y de organización campesina (Reyes, 1992: 10).

A través de esta política, Cárdenas a nivel federal y Gutiérrez como gobernador del estado intentarían consolidar un fuerte liderazgo de partido mediante un

discurso que anteponía el bienestar de la población local a sus propios intereses. Era, en palabras de Walter Benjamín, un "discurso de redención" (Benjamín, 2008). Aunque más bien, su política terminaría derivando en la acumulación de poder en pocas manos y al surgimiento de una clase indígena elitista que se transformaría con el paso de los años "en caciques indios, toda una capa de campesinos ricos que hasta hoy viven también del trabajo asalariado del común de sus coterráneos" (García de León, 1985: 206). Estos líderes indígenas consiguieron consolidar su poder mediante su vinculación al comercio (de alcohol y veladoras) con los miembros de las elites ladinas sancristobalenses, ampliando su dominio en el ámbito económico. Estas transformaciones fueron profundizando las diferencias de clase y alterando las jerarquías de poder a nivel comunitario, intentando desplazar a los consejos de ancianos.

Los principales en estos momentos compartían el poder con los presidentes constitucionales impuestos por Urbina. Su control había sido parcialmente conservado reconfigurándose en este marco a través de la persistencia del poder del cabildo, aún a pesar de que éstos habían hecho grandes concesiones al Estado "a cambio de unan importante mejoría de sus condiciones de trabajo" (Rus, 1995: 260). No obstante, los gobiernos tradicionales se mantenían recelosos ante los nuevos gobernantes, que fueron transformándose poco a poco en una fuerza política y económica poderosa tanto a nivel comunitario como regional. Este sentimiento de desconfianza que conservaban los indígenas hacia los cardenistas, fue compartido en los Altos tanto a nivel municipal como en las agencias municipales –a través del dominio que ejercían los secretarios ladinos–. La confirmación de la intervención y el dominio definitivo del Estado en las estructuras comunitarias se haría realidad con la expedición de un decreto en enero de 1939. En él se establecía que el DASCPI únicamente trataría con presidentes municipales bilingües, lo que implicaba el cese de las funciones de intermediación de los *principales* o ancianos al ser éstos mayoritariamente monolingües.

He aquí la importancia del control que ejercía el Estado mediante la imposición de la lengua nacional como vía de interlocución y del ejercicio mismo del poder, poniendo fin a la autoridad de los tradicionalistas comunitarios. Si bien en algunos

casos estos cambios fueron relativamente aceptados, en otros como en Chamula, su aplicación no sería tan sencilla. Frente al decreto que impedía el control local tradicional, “algunos principales se opusieron (…) pues significaba renunciar al poder y consideraban que los jóvenes líderes que arribaron de esta forma al ayuntamiento –sin pasar por el sistema de cargos tradicional– eran unos impostores” (Morquecho, 1998: 39). Tal fue su resistencia, que el gobierno tuvo que modificar el decreto, combinando ambas formas de poder:

> Se trataba prácticamente de dos presidentes municipales: uno de ellos era un anciano monolingüe promovido desde el sistema tradicional, y el otro, un joven bilingüe que, para su pueblo era el ayudante del Alcalde y hacia afuera, en las relaciones con el gobierno, era el presidente municipal (Morquecho, 1998: 40).

Con ello, el poder político ejercido en las comunidades retornaba a manos de los tradicionalistas, quienes continuaban manteniendo el control en su interior reforzando su hegemonía, al tiempo que relativizaban la injerencia de los jóvenes bilingües y con ello la presencia del PRM y el Estado. Las agencias municipales como Santiago al depender de las cabeceras, cuando el Decreto del DASCPI entró en vigor, su cotidianeidad no se alteró en demasía. Sin embargo, cuando se revoca dicho ordenamiento, y a pesar del control que ejercía Celso Ruiz como secretario ladino, estos disfrutaron en parte de las ventajas del refuerzo de la institución tradicional indígena, lo que derivó en el fortalecimiento interno del cabildo, siempre en pugnas con el secretario. No obstante, y poco después de la consecución de esta responsabilidad compartida de poderes, sucedió algo que volvería a reconfigurar el escenario alteño, limando las diferencias entre cabildo y presidente municipal. El inicio de este proceso sería una vez más liderado por la comunidad de Chamula.

Una de las resistencias más duras que mantenían enfrentados a principales y constitucionalistas, era el hecho de que las personas que mantenían estos puestos no habían sido iniciados en el sistema de cargos. Este hecho hacía que frente a los ojos de los indígenas tradicionalistas, los políticos cardenistas no tuvieran legitimidad alguna al evadir las responsabilidades comunitarias. En este

contexto, Salvador López Tuxum, secretario y presidente municipal de Chamula, accedió voluntariamente a celebrar un importante ritual indígena y costear los gastos. Con esto, Tuxum "demostró que aceptaba los procedimientos tradicionales para llegar a ser un "principal", así como su deseo de legitimar el alto rango político ya que había alcanzado" (Rus, 1995: 262). Sumado a esto, y desde 1937, un año después de que Efraín Gutiérrez fuera nombrado gobernador, se había prohibido la venta de alcohol en las comunidades. El malestar generado en las comunidades se debía a que el alcohol (*posh o pox)* había sido utilizado históricamente como un elemento esencial en los rituales y fiestas indígenas. En palabras de un mayordomo de Santiago, el *pox*

> …es simbólico cuando se da cargo, la autoridades cuando eligen un servidor o cuando se da un cargo tradicional tienen que darle *pox* a la persona elegida, es una forma de respeto hacia ellos y es una muestra de respeto al cargo que se recibe el otro. Cuando se toma *pox* relaja el corazón. También da más idea, se comparte informaciones incluso hasta facilita más organizar la tareas y trabajos que tenemos (Entrevista a 1er Mayordomo, junio-julio, 2013).

Cuando Tuxum anunció su intención de celebrar dicha ceremonia, el Departamento de Protección Indígena (DPI) autorizó de nuevo la venta de alcohol en las comunidades, asegurando "que lo permitía tanto por respeto hacia el significado ritual de aquellas ceremonias, como para ayudar a sufragar los gastos de las mismas" (Rus, 1995: 262). Los tradicionales indígenas, y por tanto toda la comunidad constituida en torno a ellos, aceptó y legitimó la presencia de éste como único presidente municipal de Chamula. En este sentido, "quedó consumado el proceso de vencer las resistencias de las comunidades y subordinarlas –sin violencia– al Estado reformista y al partido" (Rus, 1995: 263), con lo que aseguraron a partir de ese momento su apoyo al ahora Partido Revolucionario Institucional (PRI) en todas las elecciones posteriores. Así, las comunidades antes renuentes a los cargos constitucionalistas mediante el ejercicio de los ladinos bilingües cardenistas, formaban parte ahora de la maquinaria de Estado sin necesidad de que éste ejerciera su influencia de manera explícita.

Con esto, comienza el proceso de construcción de la hegemonía comunal al tiempo que se refuerza la hegemonía nacional del proyecto priísta. En este sentido, el poder local-tradicional de alguna manera salió fortalecido mediante el apoyo del gobierno, derivando en la cohesión comunitaria. Pero por otra parte, el Estado mediante el reconocimiento al sistema de cargos y la legitimidad que otorgó a la tradición y la figura de los principales (factores de una importancia fundamental en la configuración de su discurso público cardenista), generó una mayor sujeción y la supeditación de la comunidad a los intereses del gobierno. Vemos aquí cómo se fue propiciando un nuevo equilibrio de poder mediante un proceso dialéctico que implicó un ejercicio de negociación-cooptación-colaboración. Si bien este proceso se inició en San Juan Chamula, su dinámica se revela en la mayor parte de las municipalidades de los Altos. Con esto emergería lo que Jan Rus definió como "la Comunidad Revolucionaria Institucional" (Rus, 1995). Este modelo se conformaría bajo los siguientes aspectos:

> a) intervención de operadores gubernamentales en las decisiones y la vida política del municipio; b) injerencia plena del PRI en la elección de las autoridades locales; c) intervención de agentes gubernamentales para entregar (…) a los indígenas sus propias instituciones de gobierno; d) articulación de autoridades tradicionales a las estructuras partidarias; e) protección y apoyo del gobierno a cambio de lealtad política. También señala como características esas relaciones: f) negociación-amenaza-negociación; g) uso de recursos públicos para negocios privados de los intermediarios políticos indígenas (…); h) líderes y autoridades indígenas intermediarios capaces de neutralizar demandas y traducirlas a reivindicaciones negociables; i) líderes y autoridades indígenas colaboracionistas con el gobierno para la aplicación de políticas indigenistas; j) uso político de la tradición indígena; k) control de acceso a los recursos públicos y, l) complicidad con los líderes y autoridades, con acciones violentas en contra de opositores políticos y religiosos (Burguete y Torres, 2007: 138).

A partir de este momento, y una vez integrados a las estructuras del Estado y el gobierno, las políticas del partido oficial se tornarían cada vez más "anti-indígenas"

hasta mediados de los años setenta. Del primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en 1940 en Páztcuaro, referente del indigenismo oficialista del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y posteriormente del PRI, nacería 10 años después el Instituto Nacional Indigenista (INI) durante el mandato de Miguel Alemán (1946-1952). En el caso de Chiapas, éste sería ubicado en los Altos como Centro Coordinador tzeltal-tzotzil, con lo que "el Estado volvía a tener una gran injerencia" (Viqueira, 2002: 354) mediante la implementación de programas de desarrollo dirigidos al fomento de la educación bilingüe (castellanización) y salud, así como la ejecución de políticas asistencialistas dirigidas a los grupos más vulnerables.

Dichos programas de desarrollo, cuyo objetivo principal era el de reforzar (aún más) la aculturación indígena y su integración a la nación, fueron coordinados y ejecutados a nivel local por élites indígenas en calidad de "promotores culturales". El INI "buscaba personas que más adelante fueran capaces no sólo de desempeñarse como maestros bilingües, sino también de vencer las reticencias de la población local para cooperar con diversos proyectos de desarrollo que la federación quería echar a andar en los Altos" (Viqueira, 2002: 355). Fue así como se fue consolidando una élite de maestros indígenas, jóvenes emprendedores, que paralelamente a los tradicionalistas, fueron generando sólidas redes políticas y económicas, transformándose en auténticos caciques en la zona de los Altos. Aun así, las reticencias de la población fueron muchas, tantas que estos maestros fueron rechazados por la población local, logrando incluso como en el caso de Santiago el Pinar su expulsión:

> Pues los maestros y el secretario no le enseñaba la gente a aprender a leer ni a escribir, no preparaba a la comunidad, no enseñaban bien, dicen que porque quieren estar aquí todo el tiempo. Pero después, un anciano, el padre de Miguel Colosio pensó y me dijo, vamos a traer maestros de Tuxtla porque es el estado que estaba a cargo, vinieron los maestros y también vinieron los jóvenes y niños a estudiar (Entrevista Miguel, junio-julio, 2013).

En algunos casos, la resistencia de los tradicionales por mantener la cohesión y el control de las comunidades bajo su influencia enfrentándose a éstos emergentes emprendedores fue más allá. Como dijimos, desde mediados de los años 40, la política indigenista había dado un vuelco a raíz del nombramiento del enganchador Alberto Rojas como director del DASCPI, luego de la destitución de Urbina. Rojas, persiguiendo los intereses de la oligarquía terrateniente, que al fin y al cabo eran también los suyos, terminó con el Sindicato de Trabajadores Indígenas y redirigió las tareas de enganche al ahora Departamento de Protección Indígena (DPI). Asimismo, acabó con los subsidios a la educación indígena e intentó devolver las tierras expropiadas por Cárdenas a los terratenientes. Pero lo más relevante fue que "a pesar de la opresión, año con año (las comunidades) continuaban apoyando a los candidatos designados por el PRI" (Rus, 1995: 263).

Con ello, el indígena retornaba a su condición de mano de obra barata, con lo que ya ni siquiera se pensaba en su asimilación a la nación, sino en su instrumentación dentro de la lógica de las relaciones de producción. En este marco en el que las relaciones de poder a nivel local y regional se encontraban en constante disputa, el gobierno chiapaneco llevó a cabo dos acciones más, mismas que produjeron la reactivación de los conflictos en las comunidades de los Altos, enfrentando la política de Estado. La primera de ellas fue el cobro de un impuesto a los indígenas que llegaban a San Cristóbal a vender sus productos. La otra llegaría en 1949, al modificarse el reglamento de producción y venta de alcohol a favor de dos de las grandes familias de Chiapas: los Pedrero y los Morales. El periodo que transcurre entre 1949 y 1954 sería recordado como la "Guerra del Posh".

En aras de hacerse con el poder económico de la región mediante el monopolio de la venta de alcohol, las familias Pedrero y los Morales utilizaron a los llamados "fiscales", conocidos pistoleros a sueldo, para amedrentar a las comunidades. Los fiscales se dedicaban al asalto de las viviendas de los tradicionalistas en busca posh. La persecución fue tan intensa que produjo la movilización de las comunidades encabezada por los ladinos (ex escribanos de Urbina) y la configuración de diversas estrategias de resistencia. El caso paradigmático fue

una vez más San Juan Chamula, pues a pesar de la coerción a la que estaban expuestos, continuaron produciendo alcohol de manera clandestina. Como método de control dentro de su propia comunidad, “y gracias al carácter religioso que los *principales* le dieron a la “guerra del posh” (Morquecho, 1998), se establecieron sanciones y castigos a aquellos que osaran delatar a los fabricantes chamulas:

> Esta fue una estrategia sangrienta pero eficaz: aun cuando los fiscales llegaban a realizar redadas en Chamula y otras comunidades, no conseguían más que atrapar de cuando en cuando, a uno que otro desafortunado borracho con una botella sin sello de Hacienda. Entre tanto, los ex-escribanos, por vez primera, habían adecuado categorías y sanciones religiosas tradicionales para promover un proyecto con el que ellos mismos y un pequeño grupo de aliados se beneficiarían. Al terminar la guerra, se habían ganado un nuevo prestigio ante los principales tradicionales, y habían logrado sujetar más firmemente las riendas del poder dentro de sus comunidades” (Rus, 1995: 265).

Sumado a esto, el conflicto que desató el pago del impuesto por mercadear en la ciudad, comprendió el establecimiento de una resistencia mucho más articulada y masiva, con un carácter frontal y directo, dirigida a enfrentar el poder del gobierno sancristobalense. Los líderes de Chamula movilizaron, tal y como lo habían hecho en el pasado, a los pobladores de las comunidades alteñas de Zinacantán, Chenalhó, Santiago el Pinar y San Andrés Larráinzar entre otras, bloqueando carreteras y la entrada al mercado. Su persistencia y el número nada desdeñable de indígenas que se involucraron en estas acciones, logró que finalmente el ayuntamiento eliminara el impuesto retomándose la libre circulación de productos en los mercados. Este hecho posee una gran relevancia, pues la movilización transcendió las fronteras de la comunidad dispersándose por todos los Altos de Chiapas, logrando frenar las disposiciones del gobierno.

En medio de este clima de agitación y conflicto entre gobierno y comunidades se encontraba el INI, quien había fallado como organismo mediador en la “guerra del posh”, convirtiendo “la prevención del mal en monopolio disputado por sus beneficiarios (cuyos) intereses en juego eran poderosos: aquellos de los cargos

(es decir, los nuevos caciques indígenas) y de la finca (por la dinámica del enganche que conlleva el alcohol" (Aubry, 2005: 165). En este marco, los ladinos pujaban por mantener el control del enganchamiento y el alcohol en los Altos, pero por otra parte, temían que gracias al INI y sus proyectos de desarrollo, los ex-cardenistas se volvieran a apoderar de la región. Si esto sucedía, los terratenientes perderían el dominio de la zona y sus negocios millonarios. Así las cosas, el INI, las élites ladinas y los ex escribanos municipales llegarían a un acuerdo multilateral: el INI se haría cargo de los proyectos y administraría los municipios indígenas a través de sus élites a cambio de que los proyectos implementados tuvieran una perspectiva netamente económica, esto es, que fueran dirigidos a la privatización de cooperativas y organizaciones favoreciendo la productividad por encima de las tendencias "culturalistas-indigenistas". De esta manera, todos ganaban. Los terratenientes ladinos continuaban manteniendo el control económico de la zona compartido con las élites indígenas y ladinas municipales, y el INI se aseguraba que sus proyectos fueran admitidos en las comunidades a través de la intermediación de sus líderes.

> Con esta opción de regateo y consentimiento recíproco, cualquier innovación no controlada por las autoridades de la tradición era tachada de disidencia cultural (por ejemplo, las nuevas expresiones religiosas o políticas). Había nacido el caciquismo y empeorado la corrupción; las hortalizas, cooperativas y camiones del INI pasaron a ser negocios o propiedades de escribanos; los centros indigenistas de salud y escuelas sus plataformas de poder y presión; los cargos costumbristas y los miembros del ayuntamiento constitucional la promoción de sus aliados. Y a la inversa, las innovaciones que les hacían sombra (cajas populares de ahorro, cooperativas independientes, organizaciones civiles y religiosas) eran castigadas con la expulsión fuera de la comunidad, para eliminar posibles rivales (Aubry, 2005: 166)

Dichas negociaciones encontraron un punto de acuerdo a partir de la creación de una "comisión de enlace" entre la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) –antes conocida como DASCPI y DPI– y el INI. El Instituto Nacional Indigenista contrataría ahora los servicios de ex-fiscales de la guerra del posh para

implementar los proyectos en los Altos, y por su parte, la DGAI emplearía a guardias blancas y pistoleros ubicándolos como secretarios municipales de los ayuntamientos indígenas. A su vez, los cargos de presidente municipal serían ocupados por delegados priístas escogidos por la “comisión de enlace”. Por otro lado se encontraban las élites indígenas comunitarias, que a fin de que se terminaran las redadas en sus comunidades, pactaron un porcentaje de las ventas de alcohol que sería recaudado por los nuevos escribanos.

En este escenario podemos apreciar el fortalecimiento de una élite indígena que consiguió, mediante la negociación y la colaboración, el dominio (compartido) del comercio del alcohol en los Altos, y el control de los proyectos gestionados por el INI. Así, su poder económico y político crecía imparable al cooptar el financiamiento federal de los proyectos de desarrollo comunitario, y disfrutar de los beneficios que obtenían como socios de las élites ladinas. Si bien esto incrementaba el control externo de los terratenientes en las comunidades, también incidía en el fortalecimiento del poder de los tradicionalistas en su interior. Así, la hegemonía comunal se fortalecía en dialéctica relación a la hegemonía regional-nacional priísta y sus instituciones indigenistas en los Altos. Esto implicaría una serie de transformaciones tanto al interior de la comunidad como en la vida nacional, que darían paso a un periodo convulso de enfrentamiento que aunaría los intereses del gobierno, los de las élites indígenas y las comunidades, a los terratenientes ladinos.

En el periodo que analizaremos en el próximo capítulo, que inicia con los años 50 y finaliza en 1999 con la consecución de la municipalidad de Santiago el Pinar, veremos cómo las luchas por el poder y el significado se encontrarán en constante negociación y resignificación, enraizadas a lo largo de todo el cuerpo social. Así, la configuración de la hegemonía nacional en intrínseca relación con la paulatina construcción de la hegemonía de las comunidades alteñas, caminarán paralelas hasta mediados de los años sesenta. El discurso del Estado entonces será interpelado por la subalternidad desde diversos frentes, creando un horizonte de resistencia heterogéneo. De aquí, se irán consolidando distintas formas de lucha y conciencia política que llevarán a finales de 1970 a una crisis hegemónica del PRI,

perdiendo la dirección de la sociedad. Santiago el Pinar aprovechará los recursos políticos disponibles a su alcance y la coyuntura que comienzan a crearse en este tiempo de mediana duración, para así construir su hegemonía mediante la reproducción de relaciones de negociación-colaboración-resistencia con el poder.

Su acción, como veremos, se dirigirá a conservar el control del territorio y la cohesión comunitaria, cuyo punto álgido acontecerá con la consecución de su municipalidad en 1999. Asistiremos entonces a la reconfiguración de una conciencia política que abrevará de su larga experiencia en contacto con otras comunidades, las élites indígenas y el Estado, así como de sus circunstancias históricas y materiales, que si bien les llevará a fortalecer sus relaciones comunitarias, no trascenderá de una manera creativa los límites del poder en aras de transformar las circunstancias de opresión. En otras palabras, la conciencia política santiaguera y las formas resultantes de resistencia política gestionadas, se dirigirán a mejorar sus circunstancias inmediatas, conservando un mundo de vida que se niega a ser disuelto. Y en esta paulatina consecución de su hegemonía local, Santiago se servirá de la coyuntura que se abre a raíz del levantamiento zapatista de 1994, para negociar con el Estado y las élites en el poder la consecución de sus intereses. En este periodo, los equilibrios de poder se trastocarán y redefinirán en el complejo escenario chiapaneco y las comunidades de los Altos de Chiapas.

# CAPÍTULO 4. AUGE Y CRISIS DE LA HEGEMONÍA NACIONAL: LA CONSOLIDACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA Y CAMPESINO Y LAS ESTRATEGIAS CONTRAINSURGENTES GUBERNAMENTALES.

## Capítulo 4. Auge y crisis de la hegemonía nacional: la consolidación del movimiento indígena y campesino y las estrategias contrainsurgentes gubernamentales.

Entre los años cincuenta y setenta del siglo XX, asistiremos a la incorporación de las estructuras comunitarias de los Altos al sistema de control de las instituciones estatales. El partido oficial (PRI) y el Estado habían penetrado hasta lo más profundo de la comunidad indígena, a través del refuerzo de sus élites religiosas y políticas, sin necesidad de coerción directa por parte de los grupos en el poder. En este sentido, las diferencias de poder se negociaban al interior de la comunidad, y de aquí se generaba la alianza entre el nivel municipal con terratenientes y ladinos, los gobiernos regionales y el poder central. Cuanto más se fortalecía en su interior la comunidad, más profunda era la sujeción del partido. Esta dinámica acontecería de manera generalizada en toda Chiapas y concretamente en los Altos, dando pie a la configuración de diversos procesos de lucha, negociación y conciliación.

Mientras algunas comunidades de los Altos se vincularían estrechamente con el poder del Estado (a las que nos referiremos como la Comunidad Revolucionaria Institucional, en palabras de Jan Rus), otras se enfrentarían abiertamente a la dominación de terratenientes, ganaderos y gobiernos ladinos, buscando recuperar su tierra y su autonomía, y frenar los excesos de los caciques chiapanecos. Estos procesos vincularían a la zona de la Selva, los Altos y la Frailesca, uniendo sus luchas y demandas en torno a un emergente movimiento indígena campesino. Los agraristas independientes comenzarían a organizarse y a redefinirsu identidad colectiva, asimilando como positivos los rasgos que desde la dominación habían sido considerados negativos y mismos que dramatizaban la condición de subalternidad del indígena chiapaneco.

La lucha abarcaría diversos frentes, y las comunidades subalternas protagonizarían levantamientos, tomas de tierras y expulsiones masivas de ladinos de sus territorios, como sería el caso de San Andrés Larráinzar, Chenalhó, Chamula, entre otras comunidades. Santiago el Pinar aprovecharía esta

oportunidad para deshacerse de la dominación de los ladinos, y comenzar una lucha intensa por ver restituidos sus poderes municipales, al tiempo que se fortalecían sus estructuras internas y su hegemonía comunal en alianza con las élites partidistas. Pero por otro lado, y entre las múltiples organizaciones surgidas en esta coyuntura, emergería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, mismo que protagonizaría ya en 1994 el levantamiento insurgente que cambiaría para siempre la realidad política mexicana, interpelando al Estado-nación y sus élites. El discurso contrahegemónico zapatista, se urdiría sobre las bases de la democratización política a todos los niveles, la demanda por la tierra y el derecho a la autonomía y la libre determinación.

En este contexto, el proyecto de remunicipalización promovido desde el gobierno de Albores Guillén en 1996, sería una pieza clave en la reorganización de los equilibrios de poder gubernamentales desde el ámbito nacional al municipal. Esta oportunidad sería aprovechada por Santiago el Pinar, que a cambio de ver restituido su poder municipal, negociaría sus lealtades políticas con el PRI, pasando a servir a los intereses del gobierno y el partido.

### 4.1. Frente a la cooptación de las estructuras de la comunidad por parte del Estado, emerge la resistencia indígena subalterna: 1950-1974

Hacia la mitad de los años 50 del siglo XX hasta los primeros años de la década de los 70, asistimos a la incorporación de las estructuras comunitarias de los Altos al sistema de control de las instituciones estatales. El partido y el Estado habían penetrado hasta lo más profundo de la comunidad indígena, y por medio de los escribanos indígenas y en algunos casos de los secretarios ladinos (en las agencias), mantenían el dominio de sus pobladores y la salvaguarda de sus intereses. Todo empezaba y acababa con los líderes comunitarios o principales, pues el gobierno y los terratenientes dependían de éstos para llevar adelante sus proyectos en beneficio propio. Eran ellos los que representaban a sus comunidades, los que traducían el discurso y mediaban entre el gobierno y la comunidad, concertando una coalición política específica en función de la coyuntura del momento.

De manera interna, las comunidades se encontraban seguras con la dirección de los principales y aceptaban los proyectos y políticas que éstos imponían. Derivado de esto, existía una fuerte cohesión que mantenía los lazos de confianza y solidaridad en nombre de la “tradición”, reforzando su identidad como indígenas subalternos. Pero también esta identidad se resignificaba constantemente al contacto con los representantes del partido y las estructuras del Estado. En este sentido, existía un movimiento dialéctico (de largo aliento) que aunaba a la comunidad y las políticas regionales y nacionales, transformándose mutuamente. Por una parte, las diferencias de poder se negociaban al interior de la comunidad mediante la reproducción de las jerarquías civiles y religiosas atravesadas por el género, la clase y la generación. Por otra, se desarrollaba y profundizaba lanegociación y alianza con los gobiernos municipales(representantes del partido local) y, mediante éstos, se vinculaban a las estructuras del Estado.

Esta relación dialéctica asumía al mismo tiempo la dinámica de otros organismos ligados al partido oficial tales como el INI, mismo que lideraba la implementación a nivel local de planes y programas de desarrollo federales y estatales. En este caso, el Instituto dependía de los principales para implementar los proyectos (con un claro sesgo indigenista) en las comunidades, y éstos cumplían con la tarea de convencer a los vecinos de las ventajas que losplanes les reportarían. Así se filtraba la política indigenista federal, cuyo cometido principal continuaba siendo la aculturación indígena y la modernización de las comunidades integrándolas a la lógica de mercado (privatización masiva, tecnificación del agro, descampesinización y generación de infraestructura).

Sumado a esto, recordemos que a través de los programas de desarrollo del INI en los Altos, se reforzaban los liderazgos y se aseguraba su participación mediante el otorgamiento de dádivas y dinero, lo que incidió en el incremento de su poder político en el ámbito local así como en su enriquecimiento. En esta línea, la creación de equilibrios inestables permitió al gobierno priísta la dirección de los subalternos a nivel local, reforzando la alianza política entre élites ladinas, indígenas y terratenientes supeditándolos al control del Estado. Pero si los intermediarios indígenas querían mantener la confianza de sus pueblos y

comunidades, no podíanresponder únicamente a los intereses gubernamentales o propios. Era por ello que los principales o élites

> …también proporcionaban a sus vecinos convenientes contactos con organismos gubernamentales, fungían como traductores y abogados en asuntos legales y constituían una fuente de financiamiento (así fuera con las típicas tasas de interés del 5 al 10% mensuales prevalecientes durante las décadas de 1950 y 1960). No obstante, hay que decir que estos servicios eran poco más que efectos secundarios del hecho de que, durante la década de 1960, ellos y sus parientes más cercanos habían ocupado los mejores puestos en el gobierno (Rus, 1995: 272).

Esta dinámica de las comunidades cuya tendencia respondía a que cuanto más se fortalecían en su interior más profunda era la sujeción del partido, aconteció en el marco del auge de la producción agrícola que se mantendría a la alta hasta finales de 1970. En este periodo, México se propuso el desarrollo industrial acelerado y la modernización a través de su apertura al mercado internacional. La economía chiapaneca se centró en la ganadería y los cafetales, donde la producción de las fincas del Soconusco retornó a los niveles productivos que ostentaban antes de la revolución. Con ello,"la inversión, el crédito y la asistencia técnica gubernamentales y privados fueron canalizados casi por completo hacia la agricultura comercial y de exportación durante los cincuentas y sesentas" (Benjamín, 1995: 254). En este marco, en 1949 se creó la Comisión Nacional del Café para la mejora y el incremento de la producción, que sería reemplazada en 1958 por el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), nacionalizándose la industria del café. Esto, a su vez propició el aumento en la producción de otros cultivos:

> …en 1960 Chiapas no solamente era la principal región productora de café de México, sino que también se había convertido en la principal fuente de abasto de maíz y frijol en el mercado nacional, y uno de los tres principales productores de azúcar, arroz, cacao, frutas tropicales y algodón. Además, conforme a una creciente cantidad de tierras recién barbechadas fue transformándose en pastizales, el Estado duplicó su producción de ganado vacuno (Rus, 1995: 266).

No obstante, el hecho de que en este periodo Chiapas incrementara su producción y mejorara la tecnificación e industrialización agraria y ganadera, no implicó prosperidad para los campesinos indígenas.Más allá de sus élites, éstos se mantenían en circunstancias de verdadera pauperización. Este Chiapas era, tal y como afirma Thomas Benjamin, "Tierra rica, pueblo pobre" (Benjamín, 1995)[59]. Esto se debió a distintos factores, entre ellos el auge ganadero y el apoyo del Estado a los terratenientes mediante créditos, fideicomisos y certificados de inafectabilidad que los salvaguardaba de posibles repartos agrarios. Con ello, las pocas tierras cultivables fueron paulatinamente devoradas por pastizales, que sumado al aumento de la población en los Altos[60] y la ausencia del reparto agrario, derivó en un incremento de la presión sobre la tierra y el cansancio de los terrenos. En este sentido, sin tierras que trabajar, las poblaciones de los Altos buscaron trabajo de nueva cuenta en las fincas, cumpliendo con las necesidades de mano de obra del gobierno:

> A principios de los años 50, el gobierno comenzó a canalizar parte de la fuerza de trabajo tzotzil y tzeltal desde las plantaciones cafetaleras del Soconusco y las pequeñas granjas de propiedad de ladinos en los Altos Centrales, hacia la nueva zona agrícola comercial de las tierras bajas interiores (Rus, 1995: 267).

Conjuntamente con esto, el gobierno puso en marcha otra estrategia en aras de abaratar los costos de mano de obra: dio entrada a la migración guatemalteca, fuerza de trabajo mucho más barata que los indígenas alteños. Por otra parte, la construcción de carreteras para facilitar la movilidad de personas y mercancías,

[59] Viqueira (1999) contra-argumenta la afirmación de Thomas Benjamín sobre la "riqueza natural chiapaneca", asegurando que muy al contrario, la pobreza es Chiapas es una de las más acusadas de toda la República. Así, el autor asegura que "sin embargo, la afirmación de que Chiapas es un estado rico dista mucho de ser evidente. Sorprende que los antiguos marxistas consideren que hoy en día la producción de café, maíz y ganado, la extracción de gas natural y la generación de electricidad en presas basten para garantizar la prosperidad de una abundante población en rápido crecimiento demográfico". Su argumentación gira en torno a la pobreza chiapaneca resalta la "ausencia prácticamente de todas las actividades industriales y la dramática escasez de empleos en el sector servicios" (Viqueira, 1999: 23).

[60] Según Jan Rus, basándose en los censos generales de población del INEGI VII, IX, X, XI, XII, en 1950, la población de los Altos de Chiapas era de 90,346; diez años después, en 1960 pasa a ser de 113, 356 habitantes, para en 1970 ascender a 139, 540 habitantes (Rus, 2012: 64). Para ampliar la información consúltese la tabla de población del ANEXO 8.

incidió en que los indígenas tzotziles y tzeltales primero de la zona de San Sebastián Bachajón y Yajalón (en las montañas del Norte) y posteriormente de Zinacantán, Chamula o San Andrés Larráinzar (en los Altos) entre otras, comenzaran a abandonar sus hogares internándose poco a poco en la Selva Lacandona. Por otra parte, en lo que respecta a comunidades como Santiago el Pinar, Los plátanos o Santa Marta, si bien algunos se unieron a la migración costeña y otros optaron en adentrarse en la Selva, en su mayoría tendieron a colocarse como jornaleros en las plantaciones de café y maíz ubicadas en los Altos Centrales, lo que facilitaba el contacto con su comunidad de origen fortaleciendo su identidad de residencia.

En cuanto al reparto agrario, este constituía un evidente impedimento para el desarrollo de la ganadería y la implementación de proyectos de infraestructura, y dado que las tierras de los Altos se encontraban en su mayor parte en manos de terratenientes y ganaderos, el gobierno de Díaz Ordaz (1964-1970) encontró una "válvula de escape" al conflicto entre los campesinos demandantes de tierra y las élites ganaderas: la colonización de la Selva. Con ello, algunos de los indígenas campesinos que se habían quedado sin tierra en sus propias comunidades como parte de la política caciquil gubernamental, se dirigieron a poblar la Selva sembrando principalmente maíz y frijol para su propia sobrevivencia. Esta política de colonización protegió a los terratenientes alteños conservándose intacta la propiedad latifundaria (Rus, 1995, 2012; Paniagua, 1983; Tarrío y Concheiro, 2006, Montemayor, 1997)[61]. Este hecho daría origen a una nueva dinámica de enfrentamiento y conflicto entre estas poblaciones que por decreto presidencial, disfrutaban de las tierras en propiedad ejidal, y los terratenientes y el Estado.

[61] Esta opinión es enfrentada por Marco Estrada Saavedra, quien argumenta que "la tesis de que, ante la presión campesina deseosa de tierras de cultivo, la apertura de los nacionales de la Lacandonia para la colonización y dotación de ejidos fungiría como "válvula de escape" para los gobiernos estatal y federal con el fin de proteger los latifundios, carece de fundamentos en lo que respecta a la región que nos ocupa. En otras palabras, no es cierto que primero se abrieran a la colonización los terrenos nacionales para favorecer a los ex baldíos con el objetivo de preservar los poderosos intereses terratenientes y su productividad económica; al contrario, el proceso de colonización de la selva fue resultado del creciente agotamiento de la tierra afectable de las haciendas y (…) solo fue una segunda opción que los campesinos tomaron en cuenta con hartos recelos y aprensiones ante la dificultad de la empresa y lo inhóspito de la geografía (Estrada, 2007: 74)

Paralelo a esto, y desde finales de los sesenta, los bienes materiales y minerales, las reservas acuíferas y el petróleo se transformaron en los recursos más codiciados de Chiapas por inversionistas extranjeros y el mercado de exportación capitalista mundial. En mitad de la crisis producida por el petróleo, México se descubre como cuarto productor mundial de petróleo y gas (Aubry, 2005). Asimismo, las reservas acuíferas chiapanecas acaudalaban el 30% de las aguas nacionales, con lo que se inició la sistemática construcción de presas y represas en el territorio[62].Éstas dotaban de energía eléctrica a las ciudades más grandes del país mientras que en Chiapas, la mayor parte de su población carecía de este servicio de primera necesidad:

> En unos cuantos años, Chiapas, que había desalentado a la Colonia porque no tenía riqueza minera, se convierte en el emporio energético con su petróleo y su electricidad. Antes de que finalice el siglo, las aguas del Usumacinta en la Selva, el agua dulce de muchos de sus lagos, su diversidad vegetal y rumores de yacimientos de uranio, despiertan la codicia transnacional: Chiapas, entra de repente, en la mira del mundo, sale de su aislamiento y abandono legendarios y se presenta como un botín de la globalización (Aubry, 2005: 70).

A nivel comunitario, el éxito de estas políticas económicas que implicaban la explotación de recursos y mano de obra así como la implementación de infraestructura, quedaban supeditadas como vimos, a la colaboración de los principales, y en aquellos lugares que permanecían como agencias municipales, al liderazgo de los secretarios ladinos en sintonía con los primeros. De esta manera, el INI –la cara pública del gobierno– y el DGAI necesitaban la colaboración de líderes indígenas para que las comunidades accedieran por ejemplo a la edificación de carreteras en las inmediaciones de sus viviendas, la perforación de

[62] Actualmente Chiapas posee cuatro centrales hidroeléctricas situadas en las aguas del rio Grijalva. La central hidroeléctrica Malpaso (Nezahualcóyotl), construida entre 1958 y 1966 está situada en los municipios de Ocozocoautla de Espinosa, Tecpatán y Berriozábal. Posteriormente se construiría la Central de la Angostura, oficialmente conocida como Dr. Belisario Domínguez, entre 1969 y 1974 y se encuentra ubicada en el municipio de Venustiano Carranza. En 1974, comenzarían las obras de la hidroeléctrica de Chicoasén (Manuel Moreno Torres), siendo finalizada en 1989. Se encuentra ubicada en el municipio de Chicoasén. Por último, la Central hidroeléctrica de Peñitas, llamada Ángel Albino Corzo, construida entre 1979 y 1987.

pozos petrolíferos en sus tierras o la construcción de torres de comunicación en los cerros sagrados. Pero también estos líderes debían, so pena de ser destituidos de su cargo, perder su poder o los beneficios económicos percibidos, frenar a aquellos campesinos que demandaban tierras o permanecían en resistencia a la implementación de estos proyectos de infraestructura (por ejemplo el caso de Venustiano Carranza y la construcción de la Central hidroeléctrica en su territorio). El discurso manejado por estas élites (y legitimado por la comunidad), tendía a reforzar el paternalismo estatal y a normalizar las políticas indigenistas a nivel local, reproduciendo bajo la conservación de la tradición, la unión comunitaria y el fortalecimiento de las identidades locales.

Pero toda esta estructura de poder basada en la formación de equilibrios inestables que procuraba el control estatal de las comunidades, comenzaría a tambalearse a principios de los años 70. En este periodo distintas fuerzas sociales entran en escena uniéndose en torno a la demanda de tierra y el control de sus territorios que en muchos casos, se mantenían todavía a manos de ladinos, como era el caso de Santiago el Pinar, Larráinzar o Chenalhó. Estos procesos que vincularán a las zonas de la Selva, la Frailesca y los Altos de Chiapas, amalgamando las demandas campesinas y sus resistencias frente al gobierno y los terratenientes, quedarán enmarcados en una serie de procesos definidos por 1) el surgimiento de la Teología de la Liberación y el trabajo de concientización socio-política de la Diócesis de San Cristóbal, 2) el auge de la religión protestante en los Altos, 3) la emergenciade movimientos armados y su expansión por todo el territorio mexicano, y 4) al aumento generalizado del descontento de los indígenas campesinos por la política represiva y caciquil del gobierno, y la concentración del poder y la tierra en pocas manos. De esta manera asistimos al “resurgimiento de cacicazgos cada vez más autoritarios y con ellos, el resurgimiento de formas de resistencia más visibles y agresivas” (García de León, 2002: 140).

Ya en los años setenta, el gobierno de Luis Echeverría llevaría a cabo una de las acciones más controvertidas de la época, detonando la reorganización de un movimiento campesino-indígena de largo aliento que poco a poco se fortalecería, y que posteriormente se escindiría surgiendo diversas alternativas políticas. Así, la

tierra y la autonomía se intercalaban en las luchas por el poder y el significado entre la política local, regional y nacional. Si Díaz Ordaz había impulsado la colonización a la selva en los sesentas, con lo que cientos de familias se habían asentado en el territorio y siendo dotadas legalmente de tierras; Echeverría en 1972 impulsaría el conocido Decreto de la Comunidad Lacandona, afectando a todas estas familias previamente desplazadas y que se encontraban tramitando la titulación de sus tierras. Básicamente, lo que hizo el gobierno fue cancelar la dotación que Díaz había impulsado "mediante la cual, en un acto de "justicia", reintegraba a 614 321 hectáreas a 66 familias de lacandones, es decir, casi media selva" (Montemayor, 1997: 98), provocando que aquellos que habitaban la zona fueran expulsados de ésta (una vez más).

Por supuesto, esta reubicación manejada desde el discurso público gubernamental como un asunto de "justicia" al devolver a los lacandones (pobladores originales) sus territorios, no era más que una estrategia para explotar los recursos naturales de la selva en favor del capitalismo y los empresarios nacionales y extranjeros. Mediante el gobierno central, las empresas madereras habían llegado a un acuerdo con los lacandones, quienes permitieron su internación y la explotación de cedro, caoba y otras maderas preciosas, al mismo tiempo que estas empresas apoyadas por las guardias privadas de los ganaderos de la zona, expulsaban a los colonizadores mediante el uso sistemático de la violencia. Así, hectáreas y hectáreas de bosque fueron desapareciendo mediante el expolio y la coerción. Para darnos una idea, Carlos Montemayor recopila algunos datos sobre la deforestación de la Selva Lacandona señalando que, entre "1972 y 1988 se destruyeron 585 mil hectáreas, es decir, 26 mil anuales" (Montemayor, 1997: 98). En este momento, se generó una división insalvable entre el Estado y aquellos indígenas que luchaban por conservar sus tierras, territorios y su autonomía, elementos centrales a partir de los cuales se fue conformando un "contradiscurso" que enfrentaría el poder dominante. A lo largo de este proceso, se fue resignificando y reconfigurando de manera paulatina una identidad indígena-campesina que rebasaría las propias fronteras de la comunidad, abarcando a diversos grupos subalternos de sur-sureste mexicano. En

esta dinámica de conformación y consolidación del movimiento campesino atravesada por el refuerzo de la identidad étnica, el papel de la iglesia católica y la teología de la liberación sería fundamental.

Unos años antes, concretamente en 1965, se celebraría el II Concilio del Vaticano. Éste fue un espacio de reflexión en torno a las tareas que debía encabezar la iglesia aunado a la evidente necesidad de generar otras formas de entender y construir la iglesia. Alconcilio asiste Don Samuel Ruiz en calidad de obispo de Chiapas, e inmediatamente después se crea el Consejo Diocesano de Pastoral, espacio desde el que se comienza a considerar la adopción de la Teología de la Liberación orientada a una iglesia autóctona, una iglesia que aborde las verdaderas necesidades de la población indígena chiapaneca. Aunque sería a partir de la celebración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (CELAM) en 1968, cuando acontecerían cambios significativos en la labor eclesiástica. Este encuentro implicó un salto de enormes dimensiones en la definición de la situación de pobreza y miseria que en América Latina se vivía hacía ya siglos, y donde la iglesia había fungido como una institución históricamente opresora cuya labor, en los mejores casos, había exacerbado la caridad y el asistencialismo. A partir de ese momento, la denuncia ante la injusticia y la opresión formarían parte de esta nueva perspectiva de la iglesia católica, y su acción giraría en torno a la consecución de la paz:

> Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz (…). La paz es ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencia y derramamiento de sangre (…). La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que comporta una justicia más perfecta entre los hombres. En este sentido, el desarrollo

> integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz (II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Medellín, 1968)[63].

De aquí, el surgimiento de la Teología de la Liberación como fundamento de la labor diocesana en Chiapas, liderada por el obispo Samuel Ruiz. Éste estimuló una reflexión renovadora y profunda que puso en el centro de la acción de la iglesia el trabajo "con y para el pobre", y cuya orientación práctica debía fomentar la consolidación de una conciencia social "que por medio de la acción liberadora, podría ser capaz de hacer una sociedad más justa. El orden social imperante era concebido entonces, como "opresor" y pecaminoso; como un sistema que violaba la "dignidad humana" y obstruía la posibilidad de una vida cristiana verdadera" (Estrada, 2007: 212).

A partir de este momento, una suerte de "politización" de la religión que es analizada por Marco Estrada (2007) como "hegemónica", se expandiría por todo Chiapas, y su dinámica supondría un antes y un después en la organización de las comunidades de la Selva, el Norte y los Altos de Chiapas. Sumado a esto, en 1971 el Congreso Mundial de las Iglesias convoca a expertos antropólogos, sociólogos, historiadores y religiosos a abordar las responsabilidades y papeles de los Estados en el desarrollo de los pueblos indígenas. De aquí surge la Declaración de las Barbados[64]. Este documento sería retomado por la Diócesis, como referente hacia la definición de la acción de "liberación" del indígena: "Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación" (Declaración de Barbados, 1971).

En la realidad de las comunidades, la reivindicación en torno a la consecución de la tierra frente al poder de los caciques, el cese de la violencia y la autonomía como forma de regir su propia vida, se transformarían en los elementos que

[63] Pueden consultarse todos los documentos finales de la celebración del CELAM en el siguiente link: http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/

[64] Puede consultarse el documento completo en el siguiente link: http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf

traducían esta búsqueda de la "liberación" de los pueblos indígenas en el marco de la religión católica. A este efecto, "se prepararon por la línea pastoral, a ocho mil catequistas y a cuatrocientos diáconos que actuaban en más de dos mil quinientas comunidades indígenas de la diócesis. Los diáconos podían administrar ciertos sacramentos (…) y a menudo eran líderes de organizaciones campesinas" (Montemayor, 1997: 88). En este sentido, política y religión quedaban intrínsecamente unidas al servicio de la lucha contra la opresión del indígena. Al mismo tiempo, pequeñas células guerrilleras que se habían formado desde 1965 en Sonora, Guerrero, Chihuahua y Durango como resultado de la represión gubernamental y el control terrateniente, se instalaron en Chiapas organizando y formando líderes, apoyándose en el trabajo de la diócesis. Posteriormente, de esta coyuntura y el trabajo conjunto de la diócesis y los grupos políticos de izquierda daría pie al nacimiento de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), antecedente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. No obstante,

> …y justo antes de la presencia de las FNL en Chiapas, en los primeros años de los ochenta, tenemos una historia compartida de los actores colectivos (parte del movimiento indígena campesino independiente) que se constituyeron en estos años. Expresado en un lenguaje teórico, estos actores se habían apropiado activamente, pero de manera resignificada, de las identidades sociales compartidas, de la memoria y las experiencias colectivas anteriores de lucha, por lo que pudieron dotar de un nuevo sentido al espacio social de las interacciones cotidianas, las motivaciones individuales de la participación social y política, y por último (…), a la solidaridad social y de las redes sociales de pertenencia lo que cohesionó a los actores sociales individuales y los involucró en la participación colectiva organizada en el conflicto, en la construcción de un actor colectivo que coordinara las interacciones sociales con miras a intereses comunes mediante la movilización de recursos y habilidades estratégicas (Estada, 2007: 577)

En este sentido, mientras distintas dinámicas y proyectos alternativos sociopolíticos y religiosos convergían en este espacio configurando una nueva identidad política indígena que abrevaba lo mismo de las esperanzas de liberación

católicas que de la lucha guerrillera, al tiempo que se reforzaba la cultura y las tradiciones indígenas resignificadas; en los Altos, la penetración de la religión católica "liberacionista" dispuesta a enfrentar el dominio cacique y gubernamental, se topó con serias dificultades. La religión católica, igual que la inercia del protestantismo, suponía un eminente peligro para dominio que ejercían los principales en las comunidades a través del sistema de cargos, y por ende para el control de éstas por parte del Estado. Chamula y Chenalhó[65] fueron dos de los municipios donde se registraron el mayor número de expulsiones de católicos y protestantes, así como de asesinatos y agresiones justificadas mediante acusaciones de brujería, tachados como "disidentes de la tradición". El gobierno priísta abordaría estos sucesos como conflictos inter-comunitarios de carácter religioso, manteniendo su política de "no intervención" en los asuntos comunitarios, pacto conveniente al que habían llegado los líderes indígenas locales, los ladinos y el partido local.

De aquí, algunos de los expulsados "se refugiaran en San Cristóbal de las Casas o en el vecino municipio de Teopisca" (Viqueira, 1999: 359), mientras otros se dirigirían a la Selva, "movilidad humana pronto reconfigurada, en términos bíblicos, como un nuevo éxodo, no el lejano de Moisés y ajeno a estos pueblos mayas, sino el propio, basado en la comunidad como elemento de construcción, y con sus aspiraciones de liberación" (Álvarez, 2011: 121). En esta coyuntura tuvo lugar en los Altos la Celebración del Primer Congreso Indígena de 1974, condensando múltiples temporalidades, visiones políticas, ideológicas e historias locales comunes de violencia y despojo. Cuatro pueblos indígenas (tzotzil, tzeltal, chol y tojolabal) se reunieron en San Cristóbal de las Casas con motivo de revisar y discutir las históricas demandas y reivindicaciones en torno a cuatro ejes: tierra, salud, educación y economía:

> Allí se resumió la palabra de 250 mil indios de 327 comunidades (de un total de millón y medio que habitaban el estado en esos días), la palabra

[65] Para ahondar en el caso de Chamula y el conflicto entre el Padre "Polo" y los "tradicionalistas", consúltese los trabajos de Rus (1995, 2012) y Morquecho (1998). Para el caso de Chenalhó y el papel del Padre Michael Chanteau en la consolidación de la iglesia católica y el nacimiento de la Asociación Civil Las Abejas, véase el trabajo de Arias (1975), Freyermuth (2003) y Álvarez (2011).

> de un cuarto millón de pequeños arroyuelos que se vinieron a desbordar en boca de mil 230 delegados (587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles) que, en un ejercicio de profunda discusión, lograron elaborar ponencias unitarias sobre cuatro temas fundamentales en la vida de sus comunidades, de sus municipios, aldeas y parajes: tierra, comercio, educación y salud. El quinto tema, el de la política, había sido censurado por los organizadores ladinos del evento, aun cuando, sin lugar a dudas, fue el tema que bañaba todos los colores a lo largo del Congreso (García de León, 1985).

Luis Echeverría y el gobernador Manuel Velasco Suárez habían desempolvado el indigenismo oficialista, exaltando en su discurso la acción política y de "participación" de los pueblos indígenas, lo que les llevó a apoyar la celebración del Congreso. Frente a la fuerza de las organizaciones y sus demandas dirigidas a interpelar las prácticas y los significados del discurso oficial, sus representantes acabaron por abandonarlo, desentendiéndose de las críticas y exigencias de los subalternos. Los indígenas campesinos habían puesto de relieve las profundas incongruencias del discurso gubernamental cargado de indigenismo y coerción, fragmentando el marco común discursivo que había mediado las relaciones entre Estado y subalternos hasta el momento. Este congreso, aunado a las dinámicas sociopolíticas ya mencionadas y la construcción de una identidad indígena (heterogénea) cada vez más sólida, fortaleció la emergencia de un sujeto político colectivo y una forma de lucha que rebasaría la comunidad enfrentándose al poder. Una conciencia política subalterna resignificada y basada en la experiencia de estas comunidades hacía acto de presencia en los Altos de Chiapas, poniendo en peligro la hegemonía priísta.

En este escenario y entre 1974 y 1977 se sucedería una primera fase de organización del movimiento indígena-campesino en Chiapas, donde a través de diversas formas de resistencia abierta, los indígenas construirían y se apropiarían del significado de sus luchas. Los casos más representativos de este primer ciclo de insurgencias serían el de los comuneros de Venustiano Carranza en la Región Centro, el movimiento iniciado en la comunidad de Villaflores en la Región de la

Frailesca, mismo que se extendería hasta llegar a Chiapa de Corzo, Socoltenango y Tzimol, fundando la Alianza Campesina “10 de abril”; y la movilización de los vecinos de San Andrés Larráinzar, en la Región Altos. En particular, el caso de San Andrés que lideró la expulsión de los caciques y terratenientes de su territorio recuperando sus tierras ancestrales, revitalizó la lucha agraria en los Altos. Ya desde los años cincuenta, el municipio había solicitado la afectación de estas fincas y el recurso interpuesto había sido aprobado. Sin embargo, y durante todo este tiempo, San Andrés se había mantenido en pugnas constantes con los terratenientes de la zona, mismos que se negaban a reconocer que aquellas tierras pertenecían a la comunidad. Sería hasta 1974 cuando sus vecinos organizados se enfrentarían a estas élites armas en mano, invadiendo los predios que por derecho ancestral eran suyos, lo que terminó provocando la intervención del gobierno. No obstante,

> …estos sucesos iban a lograr (pese a la violencia utilizada durante las invasiones de las tierras y de propiedades ladinas) no sólo el autoexilio de muchos ladinos del municipio, sino también un apoyo político institucional a la tradición. En San Andrés, se produjo el reconocimiento del Cabildo Indígena como forma de gobierno legítima, aunque no constitucional, para conseguir una rendición incondicional, negociada por el mismo presidente Echeverría con la mediación de la diócesis de San Cristóbal, el Secretario de la Reforma Agraria, las autoridades ladinas, y los mandos militares de la zona militar de Tuxtla (De la Fuente, 2008: 33).

Estas invasiones que alimentaban el ímpetu de la rebeldía agraria como una suerte de contagio rebelde, suponían un serio peligro para la hegemonía local del partido, y el mantenimiento de la dirección del país –puesto que estas resistencias iban expandiéndose a lo largo de todo el cuerpo social y a lo ancho del territorio–. Así, las estrategias del gobierno pivotaron entre la coerción (mediante la contratación de paramilitares, guardias blancas o los mismos finqueros), la negociación y la colaboración. Las instituciones del Estado debían lograr integrar de nuevo a estas comunidades a sus estructuras, en aras de frenar un conflicto que parecía únicamente estar comenzando y cuya fuerza provenía de una larga

historia de desacatos y violencias al pueblo indígena, contenidos en su memoria de luchas.

La tierra, el mito redentor mexicano, hacía una vez más su puesta en escena como la sabia que alimentaba este árbol de resistencias, decididas a acabar de una vez por todas con su situación subordinada. Este era el centro discursivo en torno al cual se debatía, se negociaba y se luchaba en un contexto de evidente desequilibrio político. De aquí, que la primera maniobra del partido fuera mediatizar las demandas del pueblo indígena, articulando un discurso a través del cual "canalizar las incipientes formas de protesta independientes a través de nuevas actitudes, políticas y mecanismos, (para que) la población indígena politizada sintiera que podía expresar y participar en la toma de decisiones" (De la Fuente, 2008: 33). Este fue el camino a través del cual Santiago el Pinar serviría a los intereses gubernamentales, al tiempo que reforzaría su estructura tradicional y su poder político dentro de la comunidad.

Santiago como hemos visto, no se había mantenido al margen de las dinámicas sociopolíticas que habían dado forma a los gobiernos alteños desde los primeros años del siglo XX. No obstante, y a pesar de que habían conservado vigentes sus formas de gobierno tradicionales (cabildo) reconocidas desde 1882, su ejercicio había estado supeditado a la figura de un maestro y del secretario municipal, un ladino de Chenalhó llamado Celso Ruiz, a quién le fue confiada la administración política del lugar desde la época de Cárdenas. En cuanto a la relación con la comunidad, "las personas pensaron que iban a enseñar a sus hijos y a apoyar en la comunidad, pero no resultó así"[66]. Mientras los municipios se habían sacudido del control ladino desde los años 40 en adelante, las agencias municipales tardaron más tiempo en poder hacerlo. Santiago el Pinar, desde que le fue arrebatada su municipalidad en 1921, había dependido del ayuntamiento constitucional de San Andrés Larráinzar, manteniéndose en constante negociación con Ruiz. Todos estos años eran recordados por los santiagueros con frustración y rabia, pues "aunque guardaban cabildo, porque antes no era municipio"[67], la

[66] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013
[67] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013

presencia del secretario y un maestro ladino suponía en buena parte la subordinación del ejercicio de su poder político:

> Sí, no nos respetaba porque a veces le llegan o llegamos a prestarle dinero, mucha gente del pueblo le llegaba a prestarle dinero y cuando pide interés nos golpea, nos maltrata y no respeta. Por eso la gente de pueblo vieron como un enemigo, y solo cuando pide que le paguemos interés de su dinero prestado nos golpea y no hay respeto hacia nosotros, y en ese tiempo no había alguien quién nos defiende. Más después, nuestros jóvenes estudiaron y aprendieron a defenderse; ya no se dejaban, cuando los golpean ellos le responden con golpes y lo metían a la cárcel porque ya no les gusto como los mestizos trataban a la gente del pueblo; que golpeaban la gente de la comunidad. Así es, los mestizos son malos, son cimarrones (Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013).

Los Santiagueros habían pasado todo estos años enfrentándose y negociando con el secretario y el maestro el ejercicio de su poder y el reconocimiento de sus cargos a nivel local. Aunque desde los años 20 del siglo pasado, periodo en el cual la comunidad tradicional en los Altos comienza a cohesionarse retomando y resignificando sus tradiciones y costumbres, sus habitantes habían disfrutado de una suerte de independencia acotada, que había mantenido el ejercicio del poder político comunitario mediante la jerarquía cívico-religiosa de su sistema de cargos. Aunado a esto, Santiago el Pinar también había sido objetivo de la política del gobierno, procurando mediante la conservación de los cacicazgos, la sujeción de la estructura comunitaria ya fuera mediante el poder de los escribanos ladinos o de los líderes indígenas. Por ello, lo que los santiagueros habían deseado por más de 100 años era la recuperación de su municipalidad al suponer la “reconquista” del poder y el control de su comunidad y su vida. En esta línea y a comienzos de los años sesenta, Santiago aprovechó la coyuntura que había propiciado San Andrés Larráinzar a raíz de las expulsiones de los ladinos de su territorio, organizándose y logrando desterrar al escribano y al maestro de la comunidad. Esta época es todavía recordada por los santiagueros con tristeza y orgullo:

> En San Andrés por ejemplo, sí eran maltratados. Si a veces le pedimos fiado carne o res a los mestizos, si no pagamos a tiempo nos golpea, nos pega y nos mete en la cárcel. Son muy cabrones esos mestizos. En San Andrés había muchos pero los expulsaron, ahora solo queda uno ahí, pero ya se puso bien mansito, ya respeta, ya no golpea, ya le obedece a la gente del pueblo, si la gente hace fiesta él ya coopera. Ya obedecen lo que dice la gente, por eso sigue viviendo ahí tranquilo. Es hasta ahora que respeta, que ya se puso bien mansito, pero a los que se ponen bien cabrones ya los corrieron (Manuel, junio-julio, 2013).

Con el apoyo del presidente de Larráinzar, buscaron la destitución de Celso Ruiz. Tomar la decisión de expulsar al cacique ladino conllevaba una serie de dificultades y peligros, entre otros enfrentarse a éste, al gobierno y a sus aliados. A lo largo de 1969 tuvieron lugar diversas asambleas comunitarias hasta conseguir el acuerdo común. Un año después, y fruto de la política indigenista "participativa" del gobierno de Echeverría y Velasco, Santiago el Pinar consiguió destituir al secretario, y en su lugar nombraron a Miguel López, no como secretario indígena sino como agente municipal:

> Me eligieron como agente municipal, porque yo sabía leer poquito y hablar en castilla porque había aprendido un poquito. Y cuando fui agente también aprendí más a hablar castilla, porque tenía que platicar con la gente de Larráinzar y con el gobierno, como es colonia hay agente porque todavía no era municipio (Entrevista Miguel, junio-julio, 2013).

A diferencia de las autoridades tradicionales que eran hablantes de tzotzil, Miguel aunque con dificultades, sabía leer y hablar español, y fue el primero en encabezar –por decisión comunitaria– la destitución del maestro ladino y hacer las primeras gestiones para que el pueblo de Santiago recuperara su municipalidad, sus poderes y la mejora de su calidad de vida: "yo aprendí un poco de lo que había que hacer y a hablar un poquito más castilla, y comencé a hacer solicitud para obras y peticiones de la comunidad"[68]. En 1973, el entonces agente municipal

[68] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013

con apoyo de Miguel, acudieron al Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH), en aras de tramitar por primera vez la restitución de sus poderes municipales, solicitud que fue denegada por el gobierno del estado. Pero esto no les detuvo, y un año después aprovecharían la coyuntura política que se abrió a raíz de la lucha de Larráinzar y la recuperación de sus tierras a manos de los terratenientes, para volver a insistir en su municipalidad.

Manuel Velasco Suárez, haciendo gala de su nuevo discurso indigenista "participativo y con justicia" para las comunidades indígenas, y viendo que el conflicto de San Andrés podía ser motivo de levantamientos en la zona, ofreció una salida a Santiago el Pinar. Si bien en esta ocasión no obtendría su municipalidad, les sería otorgada una nueva figura, la de "presidente regional", un cargo creado de manera ilegal para satisfacer parcialmente las demandas de los santiagueros que amenazaban con sumarse a los andreseros si no se cumplían sus exigencias: "el gobernador nos dijo que el presidente regional era casi como un presidente" (Burguete y Torres, 2007: 146). A las aldeas aledañas (Santa Marta y María Magdalena) también les fue ofrecido el cargo, no obstante fue rechazado porque suponía un gasto más para la comunidad al tener que cooperarse para el agente y el nuevo presidente regional. Pero para Santiago: "…la figura fue tomada con júbilo. Sus facultades de "casi" presidente municipal fueron reconocidas por la población dotándola de legitimidad" (Burguete y Torres, 2007: 146).

Y tan fue así que la primera acción que emprendió Santiago fue otorgar el bastón de mando que había pertenecido al primer y único presidente de Santiago. Esto fue un acto tremendamente significativo, pues para que realmente fuera igualitario y no surgieran pugnas entre los cargos, fabricaron tres bastones más, uno por cada autoridad "principal". Con ello, y tal y como había sucedido en el caso de algunos municipios de los Altos en los años 50 como en San Juan Chamula, se solapaba el sistema de cargos tradicional y la institución que representaba aunque fuera *de facto*, al gobierno constitucional. A partir de ese momento, el presidente regional se situó en la cúspide del cabildo, y sus decisiones habrían de ser tomadas en conjunto mediante asamblea.

> Cuando entramos nosotros comenzamos a trabajar bien, el servicio fue gratuito, pues no recibimos salario a cambio. Entonces nosotros comenzamos a solicitar maestros que vinieran a enseñar en la comunidad. Respondieron nuestra solicitud, vinieron como diez maestros federales, eso sucedió cuando yo fui presidente regional. Con la presencia de maestros en la región comenzaron a enseñar, a dar clase a los niños jóvenes; pronto mejoraron la infraestructura, se construyeron buenas carreteras, caminos y calles. Los trabajos se hicieron con la solidaridad de los habitantes, porque antes no éramos municipio y los trabajos que dábamos eran gratis, o sea es un servicio que no recibe paga a cambio. Y los jóvenes tuvieron buena oportunidad, mejores condiciones para construir su proyecto de vida en el futuro a diferencia de cuando crecimos nosotros (Miguel, junio-julio, 2013)

Sus vecinos comenzaron a experimentar las ventajas de ser ellos mismos quienes se relacionaran con el gobierno y con el presidente constitucional de Larráinzar. Mediante el trabajo de Miguel como presidente, que además ya tenía experiencia al haber sido el primer agente rural de la comunidad, se iniciaron obras y proyectos de infraestructura, mejorando la vida de la comunidad: “Antes el camino era de terracería y para los habitantes era difícil cargar materiales para edificar el ejido, pero cuando se mejoró las condiciones del camino, se pudieron llevar materiales de construcción y así mejoró las instalaciones del lugar”[69]. Sumado a esto, la llegada de nuevos maestros a la comunidad fue otro de los logros que la comunidad celebró ampliamente, pues ahora los niños “adquirían capacidades” y aprendían a hablar español. La relevancia de tal “logro” residía, según el discurso de la comunidad, en que ahora los jóvenes podrían relacionarse con los ladinos y el gobierno:

> En gran parte mejoró la vida, los niños aprendieron a hablar castellano, antes nadie sabía hablarlo. Antes nadie nos defendía porque no hablábamos el castellano, la gente de la región no sabía habar en castellano por eso eran maltratados por los mestizos, porque nadie sabía hablar en castilla. Ahora que los jóvenes y las personas en general

[69] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013

> desarrollaron nuevas capacidades para mejores oportunidades de vida. Por eso, nosotros luchamos para que haya personas que pudieran aprender nuevas cosas, y que estudiaran jóvenes con nuevas visiones y nuevos conocimientos. Ahora ya entendemos que dicen los mestizos y ya podemos comunicar con ellos. También ya podemos hablar con el gobierno, hacer solicitudes para el desarrollo de la comunidad, porque si no hablamos el castellano no es fácil de conseguir lo que se solicita para la comunidad (Miguel, junio-julio, 2013).

Objetivo de las políticas indigenistas de aculturación, la castellanización en Santiago fue recibida con beneplácito, pues para ellos implicaba poder establecer una comunicación "al mismo nivel", *en castilla,* con el gobierno y los mestizos. La lengua castellana fue una herramienta, un insumo que los santiagueros utilizarían para mejorar sus relaciones de poder con el Estado en beneficio de toda la comunidad. Pero también era entendida como una estrategia para defenderse de los mestizos, para evitar ser maltratados. Aun así, esto no significó que sus vecinos interiorizaran "el castilla" como parte de su identidad. Para ellos, continúan existiendo grandes diferencias entre los ladinos o mestizos y los tzotziles que estriban en la forma en la que "los otros" perciben y entienden la realidad y el mundo que los separa. De esta manera, la identidad de los vecinos de Santiago se genera en contraposición a la de los ladinos. No obstante, la convivencia hizo que retomaran elementos de esta cultura (como el castellano), interiorizándolos e instrumentalizándolos en beneficio propio.

> Sí, tenemos diferencias. Ellos hablan castellano, son ladinos, nosotros somos indios. Algunos han llegado a aprender nuestra lengua, pero otros no quisieron aprender. La forma de vida que tienen ellos es diferente, ellos cuando se enferman compran medicina y no van con el curandero, nosotros sí. Pero también algunos de ellos van con el curandero, los que vivían antes aquí, algunos van a la casa de *ilol* a pedir que la curen. Pero ellos no se enferman mucho, nosotros a veces sí, tal vez ellos no hay persona que los envidie (Manuel, junio, julio, 2013).

Todas estas ventajas que el pueblo disfrutó al serle concedida la figura de presidente, fomentaron el refuerzo de las estructuras comunales, la cohesión interna e incidieron en una relativa independencia en la forma de gestionar la vida cotidiana al interior de la comunidad. Pero a éstas se sumaba otra de gran importancia: su autonomía con respecto al gobierno de San Andrés Larráinzar mediante la consecución de su municipalidad. Para ellos, ser reconocidos como municipio era primero un asunto de justicia. Santiago ya había sido municipio durante el periodo de 1916 a 1921 y por lo tanto, no había ningún motivo por el cual no se les restituyera dicho poder. En segundo lugar, la recuperación de su municipalidad significaba retomar el control de las decisiones de la comunidad, disfrutar de los beneficios que esto suponía y dejar de depender de su vecino, pues era bien conocida la enemistad que existía entre Santiago y Larráinzar. Este sentimiento era mutuo, pues ninguno se identificaba con el otro. Sus identidades se habían configurado y redefinido en el interior de la comunidad y en contraposición al municipio vecino. En una entrevista realizada a un andresero por Araceli Burguete y Jaime Torres, podemos confirmar la discordante relación entre ambas comunidades:

> No sé bien de dónde llegaron los de Santiago. Según me cuenta mi papa que los de Santiago vestían antes otra ropa. Se cambió la ropa tradicional, no vestían igual que los de San Andrés, se vestían diferente, mucho muy diferente. Pero según dijo mi papa que los de Santiago no les gusta trabajar, son haraganes, les gustaba robar, les gustaba agarrar cosas de la casa o tapar camino, robar, quitar cosas. Pero eso se separaron de Larráinzar, formando un grupo aparte, se formaron una comunidad y ahí empezaron a comprar su santo que se llama Santiago Apóstol. Los de Santiago son diferentes, ellos no pueden ser autoridad en el municipio, tienen otras costumbres, otras tradiciones. Ellos sólo pueden gobernar en su pueblo. Los de Santiago sí han tenido algunos cargos en San Andrés, creo que regidores, creo que quinto regidor, pero no pueden ser autoridades constitucionales, ni presidentes municipales, ni síndico, esos cargos solo pueden ocuparlos los nativos del pueblo de San Andrés (Burguete y Torres, 2007: 152-153).

Según los santiagueros, San Andrés nunca había respetado las decisiones de la comunidad y jamás habían participado en su sistema de cargos. Santiago acusaba a los andreseros de haber hecho caso omiso a las necesidades del pueblo, y en materia económica y de infraestructura ser los últimos en recibir apoyos para mejorar su comunidad. Otro de los motivos que alimentaron la enemistad entre los vecinos fue la disputa en torno a un préstamo de tierras que los de Larráinzar habían pedido a los santiagueros: "A través de un mecanismo de préstamo de tierras que llamaban "baldíos", los andreseros pidieron tierras prestadas a los de Santiago. Al invertir en plantaciones de café, los de San Andrés intentaron desconocer los derechos de los santiagueros y se negaron a pagar la renta acordada" (Burguete y Torres, 2007: 153). Este conflicto no sólo no se resolvió, sino que además empeoró con el paso del tiempo, arreciando en los tiempos de la remunicipalización de Santiago.

Santiago el Pinar haría dos intentos más para recuperar su municipio. La primera tentativa sería en 1978, llegando a reunirse con el presidente José López Portillo en Zinacantán, las autoridades del PRODESCH y el gobernador del estado, y otra más en 1990, en tiempos de Patrocinio González, cuando Cancúc vio restituidos sus poderes. Ambas fueron rechazadas. No sería hasta 1999, cuando en medio del conflicto que había suscitado el levantamiento zapatista de 1° de enero de 1994, Santiago aprovechara su vecindad con Larráinzar (que además resultó ser preponderamente zapatista) para pactar con el gobierno la restitución municipal a cambio de su lealtad al gobierno del PRI.

Con ello se iniciaría una nueva dinámica socio-política en Santiago: por una parte gestionarían sus recursos, administrarían su territorio y fortalecerían su política comunitaria, pero por otra, quedarían sujetos a las estructuras del PRI y el Estado. En este sentido, el municipio de Santiago funcionaría ahora según la caracterización de Jan Rus, como una "Comunidad Revolucionaria Institucional" tal y como veremos al final de este capítulo. Así, mientras el movimiento indígena-campesino independiente continuaba reconfigurándose y fortaleciéndose, el Estado aseguraba la colaboración-cooptación de otros grupos indígenas en aras

de sofocar la flama agrarista que con más vigor se extendía a lo largo y ancho del sur-sureste mexicano, interpelando el poder dominante.

### 4.2. Detenciones y continuidades en el proyecto hegemónico del PRI y la consolidación del movimiento indígena campesino en Chiapas (1982-1994).

Los años que transcurren entre 1982 y 1990 comprenderían el viraje definitivo hacia el modelo neoliberal, causando una serie de reacomodos y cambios políticos, económicos y sociales que trastocarían la vida cotidiana de las comunidades así como los equilibrios de poder entre los subalternos y el Estado. El modelo neoliberal se imponía en un México económica y políticamente convulso que evidenciaba un proyecto hegemónico agotado y en decadencia. Con su ascenso al poder, Miguel de la Madrid (1982-1988) había heredado una crisis que se agudizaría a lo largo de su sexenio con la baja continua de los precios del petróleo, el endeudamiento externo y el quiebre de numerosas empresas nacionales. La profunda recesión económica que experimentó el país, el paulatino desmantelamiento del Estado de bienestar y la suspensión de políticas asistenciales, golpeó en primer lugar las economías familiares sobre todo en las zonas rurales históricamente marginadas. En el campo mexicano, el descontento generalizado y la conflictividad social iban en aumento. Los campesinos e indígenas subalternos que habían comenzado a organizarse en los años setenta, entran en una segunda fase de reorganización y consolidación del movimiento. Entre sus principales (e históricas) demandas, constaban la resolución de las concesiones agrarias, la mejora de sus condiciones de vida y una mayor participación en los espacios políticos.

Desde el discurso gubernamental, estos rezagos y la ascendente inestabilidad social, se proyectaban como efectos derivados de la falta de desarrollo de sus estructuras políticas y económicas, el centralismo estatal y una ineficiente política de desarrollo regional. Recuperar el equilibrio y bienestar quedaba supeditado a la consecución del progreso nacional, donde la modernización era el antídoto a la crisis y la respuesta al desarrollo “que habría de transformar a la nación” (Plan Nacional de Desarrollo, 1983: 123). En este marco, el neoliberalismo debía ser

asumido por el conjunto de la población como el camino inevitable y “natural” hacia el que debía transitar México, internándose de manera competitiva en el ámbito internacional. Estas “afirmaciones” (materiales y discursas) contextualizadas en el discurso de la modernidad, son parte de la “materialidad moral y la moralización de la realidad material” (Corrigan, 1985: 26) que el “Estado” efectuó en aras de recuperar el consenso social. Así, el equilibrio del proyecto hegemónico priísta en el sexenio de Miguel de la Madrid, dependía de la proyección de un imaginario común que aunara sus intereses con los propios de los grupos subalternos, a través de la imposición de significados socio-culturales que contextualizaran sus prácticas materiales en el nuevo marco del neoliberalismo.

En esta dirección, el malestar y la incertidumbre que afrontaba la sociedad en los primeros años de crisis, eran asimilados y situados en el centro de las preocupaciones que guiaban el discurso del poder. Con la afirmación “vivimos en años decisivos en los que está en juego el destino de la nación” (Plan Nacional de Desarrollo, 1983: 124), Miguel de la Madrid se mostraba como el líder que llevaría a México a enfrentar la crisis y acabar con las desigualdades en el territorio. Su apelación constante a la “unidad nacional” como elemento central de su proyecto indigenista, remarcaba la necesidad del consenso de la mayoría, la solidaridad y el esfuerzo colectivo pues “de nuestros actos, conducta y capacidad para manejar la situación depende el futuro” (Plan Nacional de Desarrollo, 1983: 124). Y para ello, era necesario modernizar las estructuras rurales y a los pueblos indígenas que dependían de estas. Con la esperanza de calmar la situación de conflicto e inestabilidad campesina, Miguel de la Madrid se comprometió a llevar a cabo una reforma agraria integral y un desarrollo rural profundo que revirtiera las circunstancias de pauperización del agro mexicano y diera respuesta a las postergadas demandas que enarbolaban los grupos indígenas campesinos chiapanecos.

Sumado a esto y partir del nuevo enfoque de planeación para el desarrollo, el gobierno pretendía llegar de nueva cuenta hasta el corazón mismo de la comunidad indígena, sabiendo que este era el camino que le permitiría retomar el

control local frente a la situación de creciente inestabilidad que se vivía en el campo chiapaneco. Haciéndose eco del "indigenismo participativo" de sus antecesores, promocionó la participación directa de las comunidades mediante la gestión y ejecución de programas de desarrollo desde sus propias localidades y autoridades constitucionales. Si bien los proyectos debían alinearse con los objetivos de desarrollo definidos desde el gobierno central, los ayuntamientos poseían a la vez una cierta autonomía en cuanto al destino y la forma en la que se aplicaría el financiamiento derivado del Ejecutivo federal.

Con esto, el gobierno se filtraba en todos los niveles del cuerpo social, ampliando el dominio sobre la población. El fortalecimiento de los vínculos con los aliados y el control de los grupos antagónicos era fundamental en un momento en el cual, la inconformidad política iba en aumento y el conflicto sociopolítico se extendía a lo largo de todo el territorio. En este sentido, los espacios locales adquirieron una relevancia significativa en este periodo, al transformarse en nichos de oportunidad para la consolidación del proyecto hegemónico conducido por Miguel de la Madrid.

El descubrimiento en los años setenta de la potencialidad energética y natural que poseía Chiapas, había desencadenado tal y como vimos, la implementación masiva de proyectos dirigidos a crear infraestructura productiva y de comunicaciones. Sumado a esto, el incremento de políticas de corte asistencialista cuyo objetivo era disminuir la pobreza y la marginación del estado, fue desorbitado. Políticas paternalistas y fragmentadas que más que mejorar la calidad de vida de sus beneficiarios, fueron creando y consolidando una red de cacicazgos que permitían mantener bajo el control del Estado a las comunidades chiapanecas. Con los primeros efectos de la crisis económica, muchos de estos planes de desarrollo e infraestructura se vinieron abajo, afectando duramente la economía de la población y favoreciendo los desequilibrios intrarregionales. Asimismo, los históricos rezagos en materia agraria y el estancamiento del sector agrícola, sumados a la coerción sobre los líderes y las organizaciones campesinas que desde 1977 no había hecho más que aumentar, mantenían a Chiapas en perpetua rebelión.

Con la aplicación de su programa de desarrollo, Miguel de la Madrid estaba decidido a enfrentar la oposición campesina e indígena, y transformar a la región en un espacio altamente productivo y tecnificado, modernizando sus estructuras económicas y sociales. Los efectos que la política *madridista* tuvo a nivel local y municipal fueron profundos, acentuándose a finales de su periodo. La combinación de una violencia exacerbada y la aplicación descarada de estrategias corporativistas por parte del gobierno, marcaría esta etapa. Por una parte los diversos discursos contrahegemónicos subalternos se irían consolidando conjuntamente con el desarrollo de organizaciones campesinas y obreras independientes, que obligaron a redefinir las estrategias de la élite. De otro lado, los grupos subalternos ajenos a estas organizaciones independientes y afines al partido, aprovecharían la coyuntura política para negociar las relaciones de poder e inclinar la balanza a su favor, como sería el caso de Santiago el Pinar entre otras comunidades de los Altos.

No obstante, y con la agudización de la crisis nacional, llevar a cabo dichas estrategias gubernamentales no sería tarea fácil. La estrepitosa caída que experimentó la producción agrícola a partir de 1980 y que alcanzaría su auge a finales de la década con el socavamiento de los precios del café, situó en serias dificultades al campo mexicano. La reducción del intervencionismo por parte del Estado en la economía y en especial en el sector agrícola, conllevó la supresión de programas dirigidos a este sector y el cese de políticas públicas. Frente a la gravedad de la situación por la que transitaba el agro mexicano, el gobierno creó los Programas Nacionales de Reforma Agraria Integral y de Desarrollo Rural Integral (1985-1988), así como el Catastro Rural y la Regularización de la Tenencia de la Tierra. Los objetivos de tales programas se dirigieron a:

> …otorgar seguridad jurídica a las diversas formas de tenencia de la tierra, mejorar los términos de intercambio entre el campo y la ciudad, reorganizar los apoyos a la producción, y articular eficientemente las actividades agrícolas entre sí y con el sector industrial y comercial. Los resultados fueron los siguientes: la repartición de 4, 867 563 hectáreas, la entrega de 1,100 000 certificados de derechos agrarios, la

> regularización de 4,500 hectáreas en las que se encontraban asentamientos humanos irregulares, la integración de más de 11,500 unidades de desarrollo rural con pequeños propietarios, el impulso a 200 desarrollos turísticos en ejidos y comunidades y el establecimiento de 42 Procuradurías Agrarias para el asesoramiento legal a campesinos (Gómez, 2009: 210).

No obstante, la carencia de tierras nacionales disponibles obligó a la compra de tierras particulares, lo que produjo especulación, corrupción y favoritismo por parte del gobierno. Asimismo, las tierras repartidas a los campesinos eran casi en su totalidad de bajo rendimiento y las más productivas habían sido destinadas a pastizales para la ganadería, sector objetivo de estímulos gubernamentales –ventajosos créditos y programas de ganaderización–. De esta forma "el reparto comenzó a crear conflictos en lugar de resolverlos; a su vez, contribuyó a crear oposición y no adhesión de grupos campesinos" (Gómez, 2009: 211). El gobierno sabía que debía recuperar el control del campo si quería crear un estado de confianza para inversionistas y financiadoras nacionales e internacionales. Para ello, la estrategia de Miguel de la Madrid consistió por una parte, en la gestión de proyectos asistencialistas y planes de reforma agraria. Esto permitiría la cooptación de organizaciones independientes y al mismo tiempo, fortalecería las relaciones con las élites locales encargadas de mantener bajo control a los campesinos subalternos.

Por otra, dio inicio al proceso de desmantelamiento de la pequeña producción y la agricultura de subsistencia, con el objetivo de modernizar y tecnificar los espacios rurales hacia la imposición de la lógica de los agronegocios. No obstante, los "modernos" insumos destinados a los productores como parte de su política asistencialista derivaron en plaguicidas, semillas y fertilizantes químicos. Asimismo, se fueron suplantando los cultivos de maíz, alimento principal de la dieta del indígena campesino por otros para la exportación, sobre todo frutales, café y flores. Con ello, "los campesinos dejaban de ser "sujetos productivos" y bajo el esquema de ventajas comparativas se consideró más "eficiente" importar que apoyar la producción interna" (Mattiace, Hernández y Rus, 2002: 36). Estas

prácticas discursivas –materiales y simbólicas justificadas a través de la "afirmación" de la cultura de élite– perseguían desarticular la figura del campesino tradicional, abordándolo como un sujeto "desfasado" que debía modernizarse en dirección al progreso que de manera inevitable comenzaba a experimentar el país.

En Chiapas, a la ya gravosa situación económica y política existente se sumó el colapso de la finca a mediados de los años setenta, agudizándose a principios de los ochenta. El trabajo estacionario en las fincas de la costa, el Soconusco y la zona central, había proveído a los campesinos de los Altos sustento y estabilidad económica, complementando la agricultura campesina de subsistencia –basada en la siembra de la "milpa": maíz, frijol y calabaza– en las tierras de sus comunidades de origen. Esto comenzaría a cambiar ante el desplome de los precios del maíz en 1980, "representando a penas ¾ partes de su valor en 1975" (Rus, 2012: 40). Como "efecto dominó", el requerimiento de mano de obra en las tierras bajas se redujo drásticamente. Según los datos recabados por Rus, "entre 2000 y 4000 trabajos de indígenas migrantes –es decir, entre el 10 y el 25% del total– se perdieron en la zona central de Chiapas entre 1976 y 1980" (Rus, 2012: 40). Asimismo, la masiva llegada de población guatemalteca exiliada huyendo del régimen genocida de Efraín Ríos Montt a principios de los ochenta, aumentó la competencia ante el incremento de la oferta de trabajadores, provocando que los salarios bajaran aún más.

Por su parte, tanto los terratenientes de los valles centrales como de las zonas bajas, aprovecharon al máximo las ventajas que habían obtenido de los apoyos gubernamentales en los setenta y principios de los ochenta con el gobierno de López Portillo. La creación de infraestructura y el otorgamiento de subsidios para la compra de químicos y fertilizantes, así como las facilidades en la obtención de créditos para el impulso de la ganadería; recortaron la contratación de aparceros. Se terminó "sustituyendo con tecnología a la fuerza de trabajo" (Rus, 2012: 39). Las bombas de agua, los tractores y la maquinaria agrícola inundaron el campo chiapaneco. Esto permitió mantener a flote las grandes fincas durante algún tiempo. Pero las experiencias de modernización productiva en el campo chiapaneco, más que mejorar la estructura agraria terminaron por desmantelarla.

Con la suspensión de la mayoría de los fondos y subsidios a la agricultura en 1982, “los terratenientes optaron por destinar la mayor parte posible de tierras a la ganadería en lugar de al maíz” (Rus, 2012: 70):

> Fue en este periodo bajo el amparo de Miguel de la Madrid y el gobernador Absalón Castellanos, precisamente uno de los grandes terratenientes, cuando se concedió mayor número de certificados de inafectabilidad agrícola ganadera en Chiapas, para proteger el sector privado (García y Cocheiro, 2006: 41).

El crecimiento de la ganadería “que basaba sus ganancias más en la concentración de tierra que en la inversión de capital” (Paniagua, 1983: 7), continuó siendo uno de los principales impulsos de la resistencia campesina en el marco del neoliberalismo. A pesar que el 85% de las explotaciones se concentraban en la zona Pichucalco-Palenque y en la Costa, en los Altos comenzaron a proliferar los pastizales que poco a poco fueron devorando las pocas hectáreas que quedaban destinadas a la agricultura. Dado que los ganaderos consideraban las tierras nacionales como áreas naturales de expansión, entendían como legítimo su acaparamiento, dominio y explotación. Sin empleo ni tierra que sembrar, los campesinos aceptaban el trabajo de desmonte de las zonas boscosas a cambio de sembrar en las tierras durante dos o tres años, mismas que después debían abandonar al transformarse de manera permanente en pastizales. “Los campesinos invertían de 30 a 32 jornales en desmontar y enzacatar una hectárea. El ganadero se apropiaba del trabajo gratuito en virtud de su monopolio sobre la tierra” (Tarrío y Concheiro, 2006: 37).

El peso que había adquirido la ganadería en la política económica del país se hizo más que evidente en el proceso de reparto agrario del gobierno de Miguel de la Madrid. Las promesas de “impartición expedita de justicia agraria y el fortalecimiento de la seguridad jurídica en el campo” (Plan Nacional de Desarrollo, 1983: 127) nunca se harían realidad. En lugar de ello, se promovió la protección a la propiedad privada en detrimento del “sector social”[70]. En Chiapas, los amparos

[70] “El sector social está integrado por el sector comunal, constituido por las comunidades indígenas y el sector ejidal al que pertenecen los campesinos ejidatarios” (Tarrío y Concheiro, 2006: 39)

concedidos mediante certificados de inafectabilidad ganadera entre 1984 y 1988 ascendieron a "1 209 372 hectáreas de agostadero; 1 090 190 hectáreas, es decir, el 90% de la superficie amparada correspondió a las concesiones de Miguel de la Madrid (Reyes, 1992: 136). Se esperaría que ante esta situación, la Confederación Nacional Campesina (CNC) apoyara los intereses de los agricultores. En lugar de esto, y consecuente con el papel que debía jugar como filial priísta, justificó la apropiación de las tierras nacionales por los ganaderos, argumentando que los territorios que los terratenientes ocupaban no pertenecían a los campesinos[71].

Organizaciones como la CNC y la Confederación Nacional Ganadera (CNG) monopolizaban las mejores tierras –la mayor parte de las veces de manera ilegal– provocando el constante enfrentamiento entre campesinos y ejidatarios. Esto incidió en el aumento de la resistencia directa y frontal a través de la ocupación de tierras nacionales y la toma de predios, tal y como había sucedido en el caso de San Andrés Larráinzar años antes. Asimismo, y de manera clandestina, muchos de los campesinos que hasta ese momento no habían formado parte de ninguna asociación independiente, comenzaron a vincularse éstas. En este periodo, los conflictos entre campesinos, organizaciones independientes y partidistas, y ganaderos se extendieron por todo el sureste, revitalizando la lucha agraria.

Tras el objetivo de reforzar su liderazgo en los sectores campesinos, se activó el clientelismo y la cooptación. Asimismo, y como parte de su discurso público, las instituciones encargadas del reparto agrario a nivel local, se esforzaron por recuperar la imagen paternal y de justicia asistencial que había ostentado el PRI en décadas anteriores. No obstante, las incongruencias de las acciones gubernamentales fueron demasiadas y la reforma agraria más que calmar los problemas socio-económicos de los campesinos y fortalecer la dirección del partido, incrementó los conflictos y la oposición agrarista. Esto no es extraño al conocer que "en 1988 en Chiapas, existían todavía 503 402 hectáreas de tierras

[71] En el documento "Chiapas, los cambios en la tenencia de la tierra", los autores realizan una entrevista al delegado de la Liga de Comunidades Agrarias y Campesinas de Chiapas, en la que capturan la siguiente información "estos conflictos no se pueden atribuir a la expansión de la ganadería, pues las tierras que ocupan en la ganadería son tierras que no pertenecen a los campesinos, es decir, que son tierras nacionales de agostadero". Seguidamente aclaran que "en su origen eran tierras nacionales de bosque, no de agostadero" (Tarrío y Concheiro, 2006: 37-39).

nacionales en manos de particulares, 17 171 tituladas que representaban el 3.4% y 486 231 sin titular, equivalentes al 96.6%" (Tarrío y Concheiro, 2006: 39).

El conocido terrateniente y gobernador Absalón Castellanos se dio a la tarea de mostrar las buenas intenciones del gobierno, y promovió el Programa de Rehabilitación Agraria (PRA) en aras de dar salida a las demandas campesinas. No obstante, "el programa desató una corrupción nunca antes vista. Los propietarios empezaron a cobrar por tierras que de cualquier forma habrían sido expropiadas" (Viqueira, 1999: 26), y las pocas resoluciones ejecutadas fueron presa del "tortuguismo" institucional que acompañó este proceso. El "promedio de años transcurridos entre la fecha del mandamiento presidencial y la ejecución de la resolución era de más de siete. Hay casos incluso, en los que los campesinos (realizaron) trámites durante 40 años antes de recibir la tierra" (Viqueira, 1999: 26). La CNC, como institución encargada canalizar las demandas campesinas, fue acusada en múltiples ocasiones de cometer fraude, lo que acrecentó los enfrentamientos entre la organización y los demandantes de tierra.

La corrupción que suscitó el reparto agrario y las raquíticas concesiones de tierra a los campesinos en beneficio de terratenientes y ganaderos chiapanecos, llevó incluso a algunos autores a sentenciar el "fin del reparto agrario" (Paniagua, 1983) con el gobierno de Miguel de la Madrid. Esto desembocó en un periodo de faccionalismo y violencia que dramatizó los desequilibrios en las relaciones de poder a nivel local, profundizando las desigualdades en el interior de las comunidades y las pugnas intercomunitarias. Finalmente, los únicos beneficiados de estos programas fueron, como ha sucedido en Chiapas a lo largo de su historia, las élites agrarias y ganaderas.

### 4.3. La conformación dialéctica del discurso contrahegemónico: coerción y cooptación gubernamental.

Los equilibrios de poder en Chiapas a estas alturas son tremendamente inestables. Los continuos esfuerzos del gobierno por disciplinar a los grupos indígenas e integrarlos a la lógica de la modernidad neoliberal, cuanto más evidentes, más repercuten en la configuración de los discursos de la

subalternidad. No obstante, las prioridades de Miguel de la Madrid se mantienen en torno a la integración de la población indígena campesina al proyecto de "Estado-nación": progreso y unidad nacional para su consecución. En realidad, lo problemático de este discurso no eran sus estrategias discursivas en sí, sino la distancia entre éstas y su materialización. Es en este momento cuando las "afirmaciones del Estado" (Corrigan y Sayer, 1985) se tornan incoherentes con la realidad de las comunidades. En dirección a normalizar las incongruencias del discurso del poder y ponerlas a su favor, Miguel de la Madrid optó por premiar y cooptar a campesinos y organizaciones aliadas o que podrían llegar a serlo. Si bien esta dinámica fortaleció en parte su presencia en el ámbito local, como en el caso Santiago el Pinar y otras comunidades alteñas, también tuvo efectos opuestos que radicalizarían el panorama político y organizativo de Chiapas.

Las respuestas de aquellos a quienes el gobierno de Absalón había tomado como aliados potenciales, son el mejor ejemplo de ello: las comunidades que en los Altos habían sido beneficiarias de los proyectos nacionales y estatales de desarrollo rural. En este caso, el alejamiento entre "las bondades que el gobierno prometía" en torno a la tecnificación e intensificación de cultivos de alto rendimiento, y lo que los beneficiarios experimentaron fue enorme. La experiencia de comunidades como Zinacantán, Tenejapa, Chenalhó y Chamula, puso en tela de juicio no únicamente la incapacidad de las instituciones gubernamentales para planear y gestionar el desarrollo local, sino la firmeza de las promesas del "Estado".

Sus obligaciones incumplidas en cuanto a los beneficios del desarrollo, habían supuesto a los campesinos un alto coste para su tierra y su economía. Sumado a esto, la actuación de los técnicos, promotores y organizaciones gubernamentales, había terminado por desplazarlos. Nunca participaron en la planeación de los proyectos tal y como se les había asegurado en un inicio, y sus conocimientos sobre el manejo de la tierra y el cultivo fueron infravalorados y desechados. Y al final, cuando la productividad no fue la esperada, cuando la comercialización de los productos fue imposible y el endeudamiento exacerbado, en la respuesta gubernamental primó la ausencia o la coerción. En realidad, el obstáculo en estos

casos no fue la reticencia de los campesinos a la innovación o la tecnificación. El problema era la pérdida de autoridad que habían sufrido a lo largo de este proceso, la pobreza en la que se encontraban tras la implementación de los proyectos, y la infravaloración de sus propias técnicas, recursos e instrumentos en una “arena” que conocían desde su nacimiento: la labor del campesino y la campesina, la tarea de la artesana y el artesano.

La ruptura de los vínculos que este proceso provocó entre las comunidades y el partido (y el Estado), impulsó en muchos casos la lucha agrarista. Mientras que parte de la población se mantuvo a la expectativa esperando la asistencia del gobierno, muchos otros se unieron a organizaciones campesinas e indígenas independientes que se habían conformado a lo largo de la década anterior. Cuando esto sucedió y el movimiento creció, el Estado reforzó la coacción. Si la militarización de Chiapas ya había comenzado en 1977 a raíz del incremento de la toma de tierras y la resistencia frente a la perforación de pozos petrolíferos o la construcción de hidroeléctricas en territorio indígena como el caso de Venustiano Carranza, en esta etapa se extendería y radicalizaría.

De hecho, según Amnistía Internacional, durante el gobierno de Absalón Castellanos (1983-1988), “814 campesinos fueron asesinados en México, la mayoría miembros de organizaciones independientes. La mayor parte de estos crímenes se ubica en un esquema de represión en el cual mediante el asesinato o la cárcel son eliminados en forma selectiva los dirigentes más destacados de estas organizaciones” (Gilly, 1998: 61). La violencia comenzaba en los cuerpos policiales y militares del Estado y se desparramaba a través de la consolidación y mantenimiento de los “equilibrios inestables” tanto de élites políticas como subalternas. Se alentaba y promocionaba la creación de grupos paramilitares como una de las estrategias de terror. Estos grupos compuestos por ex-militares, élites locales o mestizos e indígenas priístas, comenzaron a proliferar en esta época, y adquirirían un peso fundamental tras el levantamiento de 1994.

En cuanto a su financiamiento y organización, algunos investigadores muestran cómo planes gubernamentales (CODECOM o PRONASOL) sirvieron de tapadera

para el desvío de fondos por parte de autoridades municipales a organizaciones paramilitares locales. Con el dinero destinado a proyectos de desarrollo, se les llegaba a pagar "hasta 100 dólares" (Rus, 2012) o se invertía en la compra de armas. Sumado a esto, terratenientes y ganaderos contribuían a la ola de terror que iba en constante aumento. Sin ningún tipo de tapujo, éstos "se apoyaban abiertamente en pistoleros pagados y guardias blancas privadas para conseguir sus objetivos" (Rus, 2012: 30). Ante el aumento desmesurado de la violencia, la organización de la fuerza contrahegemónica se aceleró. Los años que transcurren entre 1980 y 1985, serán los de la consolidación y avance del movimiento obrero-campesino e indígena.

La "zona de conflicto"[72] se extendía a lo largo de la Selva, Altos y la zona Fronteriza. Estas tres regiones formaban una suerte de cinturón que, como vimos, las unía a través de su historia acumulando experiencia de organización y lucha. Migraciones estacionarias, expulsiones religiosas, tomas y recuperación de tierra, opresión de terratenientes y élites partidistas, pobreza y dignidad, eran los hilos que tejían su solidaridad. Los grupos campesinos y obreros organizados perseguían en principio semejantes fines: reparto agrario, reconocimiento jurídico de sus demandas, participación y pluralismo político y mejores condiciones de vida. Pero aun así, el movimiento se encontraba fragmentado. El discurso que se estaba consolidando tanto de manera clandestina como pública, no ostentaba una sola voz, así como tampoco sus formas de resistencia eran homogéneas. Sus distintas formas de entender los caminos de la lucha y la injerencia del estado, tal y como referiría Gramsci (2001), impedirían un movimiento unitario de oposición al Estado.

> De esta manera, la unidad regional y local se desintegró en pequeños grupos políticos con ideologías diferentes y proyectos políticos distintos. A pesar de todo, las nuevas organizaciones estaban compuestas por militantes que compartían la experiencia de un pasado común y formas

[72] En la llamada "Zona de conflicto", designada por el gobierno después de 1994, se ubicaban las operaciones del EZLN y otros grupos y organizaciones indígenas-campesinos independientes. Éste comprendía las regiones de Los Altos, La Frailesca y La Selva Lacandona. Ver mapa en el ANEXO 9.

> de ejercer el poder bastante similares. A medida que los nuevos grupos políticos se afiliaban a nuevas y amplias organizaciones, los ejidatarios locales formaron parte de nuevas redes sociopolíticas, y empezaron a asumir nuevas ideologías y prácticas (Leyva, 2002: 59-60).

En la zona de la Selva Lacandona, el impulso migratorio y la relativa lejanía de la ciudad permitió la creación de organizaciones políticas (relativamente) ajenas al corporativismo estatal y la coerción militar. En los años 80, sus habitantes habían formado la Unión de Uniones (UU), una de las organizaciones políticas más poderosas y cohesionadas de la región, que vinculaba diversas uniones de ejidos. Sin embargo en los años 90, Carlos Salinas de Gortari modificaría la forma legal de la UU, transformándose en "Asociaciones Rurales de Interés Colectivo" (ARICS). Este fue el inicio de "ARIC Unión de Uniones", que posterior al levantamiento zapatista de 1994 se escindiría emergiendo de ella cinco organizaciones con ideologías y dinámicas políticas diversas: "ARIC independiente y democrática, ARIC oficial, asimilada al PRI, ARIC Unión de Uniones y EZLN"[73] (Leyva, 2002: 59).

La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), surgida también en 1980, se conformaba por la adscripción de noventa comunidades de distintas zonas del estado. Si bien sus demandas estaban dirigidas en principio a la consecución de mejoras en el ámbito laboral, las circunstancias la llevaron a unirse a la lucha agrarista. Entre sus estrategias de oposición a partir de 1983 primaron las caravanas y marchas a la Ciudad de México por hacer valer sus derechos frente a las instituciones gubernamentales. En 1982 nace la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) en la comunidad tsotsil de Venustiano Carranza, en la zona Centro de Chiapas. Ésta se desprendía de la Coordinadora Campesina Provisional de Chiapas, creada dos años antes. La OCEZ tuvo impacto en las regiones Altos, Centro, Fronteriza y Norte, cuyos miembros protagonizaron diversos levantamientos, huelgas de hambre y cortes de

[73] A partir del análisis de Xóchilt Leyva (2002), creemos conveniente aclarar al lector que al referir la creación de cinco organizaciones independientes a partir de la escisión de la UU, la autora no afirma la creación del EZLN sino la adhesión de ejidatarios a la organización, puesto que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional llevaba en activo en aquel momento (aunque clandestinamente) alrededor de 10 años.

carreteras persiguiendo el cumplimiento de las promesas que en el ámbito rural había realizado el gobierno. Asimismo, su papel fue decisivo en la conformación de La Coordinadora de Lucha de Chiapas (CLCH), que en 1983 aglutinó a profesores, estudiantes, obreros y campesinos. En 1984, estas tres organizaciones trabajarían conjuntamente combinando negociación con oposición, y buscando alianzas con otras fuerzas políticas (Harvey, 1999: 171). La movilización tanto de la CIOAC como de la OCEZ fue creciendo a lo largo de 1983 hasta 1988.

En este ambiente de lucha y resistencia, también se crearon organizaciones campesinas con fuertes tendencias religiosas. Este fue el caso de la organización tseltal Quiptic Ta Lecubtesel (Unidos para nuestro progreso). Ésta, que había sido fundada por mestizos e indígenas en 1975, aunaba la religión cristiana con la ideología maoísta y un fuerte sentido de colectividad propio de la organización asamblearia indígena. Sus demandas se estructuraban frente "a la acción defensiva ante injusticias cometidas por funcionarios de gobierno, tener sus medios de transporte, regularización de tierra y defensa de las familias tzeltales ante la amenaza de desalojo" (De Vos, 2002: 256). Quiptic se unió con las organizaciones "Lucha Campesina" y "Tierra y Libertad" a la UU.

Junto a estas organizaciones obrero-campesinas cuya acción abarcaba el ámbito Estatal, emergerían otras con una presencia más localizada, pero cuya influencia logró atraer una significativa cantidad de población de las comunidades ubicadas en la llamada "zona de conflicto". Entre ellas se encontraba la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI), en la zona tzeltal y algunas comunidades de los Altos como San Andrés. En la Sierra Madre y el Soconusco, la presencia de la Coordinadora Campesina Revolucionaria Independiente (CCRI) fue relevante, y Alianza Campesina Revolucionaria (ACR) llegó a concentrar a18 núcleos agrarios de ambas regiones. En las comunidades de Chenalhó y Pantelhó en los Altos, así como en la región tzeltal, surgió la Unión de Trabajadores Agrícolas como filial del Partido Socialista de los Trabajadores, hoy conocida como el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional.

A partir de 1985 la violencia masiva y selectiva a líderes campesinos y obreros se agudiza, y el movimiento entra en una etapa de fraccionamiento importante. La lucha campesina experimenta varios cambios importantes. Algunas desaparecen y otras fuerzas políticas independientes surgen. La coerción sobre los campesinos subalternos logra minar los ánimos y las fuerzas de muchos militantes que terminan por unirse a organizaciones partidistas. Por otro lado, la crisis llega a su punto álgido y la pobreza va en aumento. La situación es crítica, y algunas comunidades no tienen medios para subsistir. Los precios del maíz están cayendo, los subsidios han cesado definitivamente y el crecimiento de la población, junto con la intensificación de los cultivos para exportaciónestán afectando gravemente la tierra. Muchos de los campesinos abandonan el movimiento de oposición y son absorbidos por las élites locales priístas a cambio de recibir partidas del CODECOM o de otros programas asistencialistas.

A lo largo del proceso de lucha agraria, la identidad de los indígenas como actores "políticos" y "campesinos" se iría fortaleciendo[74]. Los subalternos implicados comenzaron a asociar ser "campesino autónomo" a una forma de lucha. Una obligación política cuyo objetivo debía ser la oposición a la acción de un Estado que ponía en peligro su forma de reproducción material y subjetiva, y que además ejercía una violencia desmedida sobre sus comunidades y líderes. Ser indígena campesino entonces era asimilado como una identidad política. Esta "politización" de la identidad del indígena campesino se fue conformando a lo largo de su experiencia como parte de la lucha independiente al contacto con organizaciones y comunidades con las que compartían una ideología similar. Pero también con referencia al Estado, su discurso y otras comunidades partidistas. En este panorama, la estrategia gubernamental, que oscilaba entre la coerción y la cooptación, quedaba atravesada por un discurso sobre la identidad indígena y su aporte al Estado-nación que era sin duda contradictorio.

[74] Al referirnos únicamente a los indígenas, no estamos negando una conformación de la identidad política del mestizo campesino. Queremos hacer énfasis en la importancia que el "ser indígena" y "campesino" tendrá en la conformación de las identidades políticas de estos grupos subalternos independientes.

Por una parte, apelando “a las teorías del desarrollo étnico que estaban en auge en el indigenismo oficial” (París, 1997: 10), el gobierno mantuvo la misma tónica en cuanto al control de las comunidades a través de las autoridades tradicionales o los presidentes municipales, como fue el caso de Santiago el Pinar y San Juan Chamula, entre otras. En consonancia con esto, y en aras de mediatizar e institucionalizar la “incontrolable” lucha indígena, Miguel de la Madrid continuó favoreciendo la creación de instituciones indigenistas similares al INI o el DGAI, cuyos centros proliferaron curiosamente en los Altos o la zona de la selva, espacios en los que la resistencia había sido recurrente. Así se creó en 1981 la Secretaría de Asuntos Indígenas, institución que se transformaría en Subsecretaría de Asuntos Indígenas (SUBSAI)[75] pasando a depender de la Secretaría de Desarrollo Rural durante el mandato de Absalón Castellanos. Frente al incremento de los conflictos y el fortalecimiento de las organizaciones campesinas independientes, en 1988 con la subida al poder de Patrocinio Gonzáles Garrido, la SUBSAI pasaría a configurarse como Coordinadora de Asuntos Indígenas, formando parte de la nueva administración del gobierno. La formulación de proyectos de modernización tecnificada y mejoramiento productivo en las comunidades indígenas, quedaba impregnada de un corporativismo refinado o reeditado de “indigenismo participativo”.

Bajo el discurso que el gobierno promulgaba buscando el fortalecimiento de la identidad nacional en la región, yacía la condición de preparar a los indígenas para ser sujetos modernos en una nación igualmente moderna. Al mismo tiempo, aseguraba la conservación de la historia y la cultura indígenas. Así, en el pronunciamiento de su segundo informe de gobierno, Juan Sabines, recalcaba esta asimilación del indígena al Estado, fortaleciendo su identidad nacional: “una vigorosa permanencia de la cultura nacida de estas tierras se encuentra en nuestros indígenas, a la par que las hazañas tecnológicas y financieras derivadas de la extracción y organización del petróleo y la electricidad” (París, 1997: 10).

[75]Pasaría a formar parte de la estructura de la Secretaría de Desarrollo Rural, manteniendo su sede en San Cristóbal de Las Casas, Es durante esta administración que se crean las Granjas Integrales de La Albarrada, Chalchihuitán y Las Margaritas, conocidas en la actualidad como Centros de Desarrollo Comunitario (CEDECO's) a cargo de la Secretaría para el Desarrollo y Empoderamiento de las Mujeres (SEDEM).

Pero la contradicción afloraba cuando tácitamente, se distinguía “sus indígenas”, hombres naturales “de estas tierras”, mansos y dispuestos a modernizarse, con los indígenas que a través de las organizaciones independientes estaban causando la desestabilización de la estructura social a través de sus acciones insurgentes:

> En la actual administración no hemos permitido ninguna invasión de tierras. A los solicitantes se les ha dotado en otras partes de la entidad o se les ha convencido que la violencia agrava en vez de resolver sus necesidades. En Chiapas no toleramos las invasiones agrarias. El derecho a la posesión de la tierra ha de ser respetado; el único procedimiento válido para conseguirla es la ley (Manuel Velasco Suárez, Sexto Informe de Gobierno, 1976).

Las nociones basadas en el indigenismo participativo plagadas de moralidad a través de las cuales el Estado “afirmaba” la unidad, implicaron contrariamente a lo esperado el refuerzo de la identidad indígena. Pero ésta tomó caminos diversos reflejados en las nuevas demandas del movimiento organizado. Principalmente, las organizaciones campesinas del México posrevolucionario habían basado sus demandas en la lucha por la tierra y los créditos agrarios. Sin embargo, la lucha que emerge a lo largo de los ochenta, combinaría las peticiones históricas campesinas con “nuevas” demandas de reconocimiento de su ciudadanía étnica, como “pueblo indígena diferenciado”. Planteado en estos términos, podría suponerse una suerte de línea divisoria entre una y otra corriente, como han argumentado algunos analistas y académicos (Bartra y Otero, 2008; Paniagua, 1983). No obstante, para nosotros no existe la “discontinuidad” entre el movimiento campesino y el movimiento indígena, pues aunque “las organizaciones campesinas hicieron demandas sobre tierras y créditos, (los) integrantes indígenas entendían estos elementos como esenciales para su supervivencia como comunidad y como pueblo” (Mattiace, Hernández y Rus, 2002: 31).

Si bien es cierto que la defensa de la identidad étnica no se encontraba entre los objetivos prioritarios de las primeras organizaciones obrero-campesinas (mestizas e indígenas), aquellos que definieron la insurgencia campesina como un asunto de

“luchas de clase”, habían obviado la amalgama de elementos sociales y culturales que se encontraban en la base de sus demandas. De esta suerte, el desarrollo y consolidación del movimiento indígena no se sucedió de manera espontánea escindiéndose del movimiento campesino tradicional. Las organizaciones campesinas “independientes” lo eran del partido en turno, el PRI y su estrategia de coerción. El movimiento indígena sin embargo, se ubicaba como “autónomo” en relación a las características económicas, culturales y territoriales que definían al Estado-nación en su conjunto, donde su inclusión había estado históricamente supeditada al cese de sus costumbres, formas de organización y tradiciones. México había desarrollado sus estructuras sociales bajo la matriz mestiza imaginada por la clase dominante, y la idea de nación como indivisible y homogénea se había transformado en una “camisa de fuerza” para los grupos indígenas. Este sentir se había magnificado con las políticas neoliberales al hacer más evidente “el atraso” que los indígenas subalternos suponían para el progreso de la nación, y el constante intento por “modernizarlos”.

Recordemos la relevancia que tuvo la celebración del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, mismo que coadyuvó en el impulso de la lucha agraria y en los primeros pasos de lo que posteriormente sería conocido como el movimiento indígena campesino. Este Congreso apoyado por el obispo de Chiapas Samuel Ruiz, implicó el reconocimiento de problemáticas comunes entre los distintos pueblos indígenas de Chiapas, y propició la toma de conciencia colectiva de una situación que ya no podía sostenerse por más tiempo. Sumado a esto, la afluencia masiva de ONG’s al sureste mexicano –atraídas en principio por el viejo paradigma paternalista de la “vulnerabilidad indígena”–, terminó por alentar la creación de espacios de discusión y toma de decisiones fuera del ámbito estatal. Este ambiente propició que poco a poco el concepto de “independencia” vinculado a las organizaciones campesinas “hijas” de la Revolución, dejara paso al de “autónomo” como representativo del movimiento indígena.

Otro aspecto que reforzó el desarrollo del movimiento indígena en Chiapas fue la asistencia a congresos y foros nacionales e internacionales. Estos facilitaron el encuentro entre líderes y organizaciones, y terminaron por influir en la

reformulación de sus demandas políticas y en el fortalecimiento de la organización colectiva. La celebración del 1er Foro Internacional de los Pueblos indígenas llevado a cabo en Ecuador en 1980, se transformó en un escenario de debate y toma de acuerdos colectivos que propiciaron el refuerzo de las identidades y el liderazgo de estos grupos. En él se delinearon acuerdos, se reconocieron como sujeto colectivo en resistencia y se construyeron solidaridades políticas entre organizaciones, dando pie a la consolidación posterior de multitud de plataformas y coordinadoras nacionales. Las demandas se centraron en el reconocimiento de los derechos sociales, culturales y políticos de los pueblos indígenas, así como en la reivindicación de la autonomía como derecho a la autodeterminación, "practicando la autorganización en la autogestión de sus recursos para un autodesarrollo" (Aubry, 2002: 426). Estas culturas de oposición ya no "estaban basadas en unas sociedades anteriores o pasadas, sino actualmente vivientes dentro del territorio mexicano" (Gilly, 1998: 96).

Del encuentro en Ecuador resultó la campaña intercontinental de "500 años de resistencia indígena y popular", que habiendo establecido su base directiva en Bolivia, no pudo mantener los lazos entre las distintas asociaciones participantes a nivel internacional, lo que signó su inoperatividad organizativa. Paralelamente, entre 1980 y 1990 en México se llevaron a cabo dos foros sobre derechos humanos y pueblos indígenas, de los que nació en julio de 1990 el "Consejo Mexicano de 500 Años" formado por 23 organizaciones indígenas, académicos y ONG's. Fue el consejo quien llamó a la celebración de la "Primera Asamblea de Pueblos indígenas y Organizaciones" con el advenimiento del 500 aniversario de la conquista española. De esta asamblea surgiría una nueva organización: el Frente Nacional de Pueblos Indios (FRENAPI).

Otras organizaciones autónomas se conformaron en la Selva, proceso que abrevaba de la experiencia de militancia en asociaciones campesinas anteriores. Este fue el caso del Frente Independiente de los Pueblos Indígenas (FIPI) que surgió en 1988 por iniciativa de los grupos Tojolabales que ya habían luchado por la tierra a través de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Asimismo, en el Norte de Simojovel y Las Margaritas, la unión de

diversas organizaciones campesinas había roto con el monopolio que mantenía en la zona la Confederación Nacional Campesina (CNC), de corte priísta. La guerra de posiciones (Gramsci, 2000) se había activado en varias zonas de Chiapas, y ésta resistía al influjo partidista y la estrategia de corporativización Estatal.

El gobierno cada vez más debilitado por las presiones de la deuda externa y el descontento social, reforzó la táctica de atomización de los grupos subalternos en lucha. La parte de la Confederación Nacional Campesina (CNC) progubernamental apoyada por Salinas de Gortari, conformó el Congreso Indígena Permanente (CIP) como estrategia para contener al FRENAPI independiente. Muchas organizaciones que formaban parte del Frente Nacional de Pueblos Indígenas se sumaron a la vorágine corporativista cuando el Estado comenzó a invertir fuertes sumas de dinero a través del Fondo Indígena gestionado por el gobierno en turno. La organización SOCAMA (Solidaridad Campesina-Magisterial) que había sido creada en 1989, también se incorporaría a la CNC en 1990. En los Altos de Chiapas, se había creado en 1984 el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), que pasaría a ser integrante de la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), fundada en 1988. Esta organización, cuya presencia sería importante en los municipios de Pantelhó y San Andrés Larráinzar, terminaría por dividirse en 1989 y sus integrantes se reagruparían en la CRIACH, filial priísta, así como en el INI –la cara pública del Estado en Chiapas–.

La decadencia del proyecto hegemónico del PRI se hacía cada vez más evidente, y el fraude electoral que en 1988 daría la victoria a Carlos Salinas de Gortari, una más de sus manifestaciones. La creación del Frente Democrático Internacional como Corriente Democrática del PRI con Cuautémoc Cárdenas Solórzano a la cabeza, pasó de la crítica a la disidencia. Cárdenas Solórzano, recibe la postulación del Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), y Carlos Salinas de Gortari se lanza como candidato a la presidencia del PRI. Cárdenas, cuyo discurso crítico se dirigía a democratizar internamente el PRI, así como a señalar las consecuencias del economicismo neoliberal de Miguel de la Madrid; lograría la adhesión de los partidos de izquierda. Así el Frente Cardenista de

Reconstrucción Nacional, el Partido Socialdemócrata y el Partido Popular Socialista, postularían a Cárdenas como su candidato. El 6 de julio de 1988, Carlos Salinas de Gortari seria el presidente de la República de manera fraudulenta, y Cárdenas se proclamaría el ganador legítimo de las elecciones. Después de esto, se conformaría en 1989 el Partido de la Revolución Democrática (PRD), poniéndose de relieve la corrupción e ilegitimidad del poder priísta.

Pese a la violencia y el ejercicio fraudulento y clientelista del partido, y aún con la profunda fragmentación que experimentaba el movimiento indígena-campesino, las movilizaciones y acciones contrahegemónicas no se detuvieron. A la lucha por la tierra, que seguía manteniéndose como el eje central de la movilización, se sumaban las peticiones por la libertad de los presos políticos, el respeto a la cultura indígena y el reconocimiento de sus derechos como pueblo diferenciado dentro del Estado-nación mexicano. En este momento, los discursos en torno al reconocimiento de sus derechos, la autonomía y la dignidad de los grupos indígenas subalternos, coinciden con el endurecimiento de la política neoliberal. La ola privatizadora que se iniciaría con la subida al poder de Carlos Salinas de Gortari, se reflejaría en primer lugar en la reforma al artículo 27 constitucional en 1992, y la entrada de México al Tratado de Libre Comercio. El cese del reparto agrario y la compra-venta de tierras mediante la creación de sociedades mercantiles, constituirían el detonante de la sublevación indígena que tendría lugar el 1° de enero de 1994. Los doce días de guerra abierta que la precederían y las posteriores negociaciones con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), constituirían un duro golpe a la legitimidad de la hegemonía del PRI. Un nuevo discurso contrahegemónico de una solidez y complejidad nunca antes vista, inauguraría un nuevo periodo político en la historia chiapaneca y mexicana, donde los grupos indígenas conseguirían romper, al menos durante un tiempo, “el *continnum* de la dominación” (Benjamín, 2008).

## 4.4. El despertar del movimiento indígena campesino y la respuesta gubernamental: cuando la resistencia de unos se torna el campo de negociación de otros.

El artículo 27 legado de la constitución de 1917, era considerado uno de los mayores logros de la Revolución Mexicana. En él se restablecía el reconocimiento a la propiedad y explotación comunal de la tierra que con las leyes de reforma (1855-1863) se había intentado abolir. Se planteaba la restitución de tierras a los pueblos desposeídos y se fomentaba la pequeña propiedad agrícola en explotación. Asimismo, en él se prescribían los tres tipos de propiedad bajo los que se regiría la tenencia del agro mexicano: la propiedad social (el ejido), pública y privada. La reforma de 1992 como una de las acciones más controvertidas y significativas del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, conllevó la privatización del ejido y el fin de todo reparto agrario, estableciéndose las bases legales para la privatización y posterior mercantilización de la tierra. Las certificaciones legales de la tierra y la delimitación y marcación de los territorios –como herramientas de control y coerción inscritas en la contrarreforma–, se institucionalizaron por medio del Programa gubernamental de Certificación de Derechos Ejidales o PROCEDE, vigente hasta el 2006[76]. Como complemento a la segregación territorial, la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio en 1994 selló la expropiación de la tierra, aperturándola sin trabas al mercado internacional. De esta manera, la globalización neoliberal llevaría a la quiebra a miles de campesinos chiapanecos y mexicanos, que ahora enfrentaban el libre mercado sin herramientas legales con qué defender su territorio frente al despojo.

Sin embargo, “las mismas fuerzas que hicieron que el TLCAN fuera posible –es decir, el abandono de una política oficial de nacionalismo virulento– también generaron un fuerte movimiento de resistencia” (Hernández, Mattiace y Rus, 2002: 37) que defendía el legado de la Revolución de 1910. Amaneciendo el 1° de enero, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas ocupando seis cabeceras municipales en el estado de Chiapas. En los doce días

[76] El PROCEDE fue sustituido por el FANAR o “Fondo de apoyo a núcleos agrarios sin regularizar” en 2006.

de guerra abierta que transcurrieron desde la insurrección (mismo día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio), se dio a conocer la declaración de guerra[77] del EZLN dirigida al gobierno de la República.

La respuesta del Estado fue una vez más la represión indiscriminada, cobrándose la vida de más de 100 rebeldes zapatistas. En esta acción abiertamente contrahegemónica, se constreñían 500 años de lucha y resistencia, y la firme convicción de que la lucha por la autonomía era la semilla de un proyecto verdaderamente democrático que reconociera a las mayorías en la construcción de la nación mexicana. Aquella mañana y durante unos días, una parte del movimiento indígena (los grupos insurrectos del EZLN) rompió el *continnum* de la dominación (Benjamín, 2008), desafiando por primera vez en mucho tiempo la hegemonía de la clase dominante. No obstante, este levantamiento no tuvo nada de espontáneo: la organización conocida en aquel entonces como Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) nació, se desarrolló y consolidó desde los setentas en el ambiente de clandestinidad que aseguraba las profundidades de la Selva Lacandona. Sería en el año 1983 cuando este grupo tomara el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Once años más tuvieron que transcurrir para que se levantaran en armas gritando "¡Ya Basta!"

Éstos fueron tiempos de reuniones, tomas de acuerdos colectivos y encuentros subrepticios que con el paso del tiempo lograron consolidar una conciencia política definida. Ésta abrevaba de los largos tiempos de injusticia y violencia ejercidas sobre el indígena, así como de las experiencias que la lucha campesino-obrera independiente había propiciado en la "zona de conflicto" –Altos, Selva y Norte– desde los años setenta. Las migraciones a las fincas, el "éxodo" hacia la Selva protagonizado por las expulsiones religiosas de los Altos, el surgimiento de la Teología de la Liberación y el apoyo de ONG's entre otros factores, habían hecho posible la creación de un espacio de reflexión política e ideológica. En 1992 las estrategias político-militares estaban preparadas y el ánimo dispuesto para que la

[77] Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1994. Puede consultarse en el siguiente enlace: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm

insurrección se sucediera. Aun así, no declararían la guerra sin el consentimiento de todos y cada uno de los partícipes. Una vez decidido el momento de la insurrección (1° de enero de 1994), los voceros y representantes de las comunidades formaron el "Comité Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN", pasando a ser comandantes de la organización.

Cuando parte del movimiento indígena campesino –aquellos que pertenecían al EZLN– se levantó en Chiapas aquel 1° de enero, lo hizo con una Declaración de Guerra en una mano y un fusil en la otra. La insurrección fue el golpe de gracia al proyecto hegemónico de la clase dominante priísta, que se mantuvo en declive hasta la pérdida de las elecciones en el 2000. Con esto se puso fin al monopolio político que el PRI había ostentado durante más de setenta años. De hecho, en la Primera Declaración de la Selva Lacandona (1ª DSL) el derrocamiento del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, acontecía como una de sus principales exigencias, recurriendo a la aplicación del artículo 39 Constitucional. Entre sus párrafos, se podía leer lo siguiente:

> Por tanto, en apego a nuestra Constitución, emitimos la presente al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari. Conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación que se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador (1ª DSL, 1994).

A través de la Declaración zapatista, las demandas históricas de los pueblos indígenas se hacían ahora visibles, amalgamadas en un programa con objetivos y metas definidas de manera unitaria. La voluntad colectiva subalterna emergía en este particular movimiento cohesionada y fortalecida, hablando con una sola voz y presentando a un sujeto colectivo en lucha que enfrentaba la dominación desde su otredad. La guerra de movimiento (Gramsci, 2001) había cumplido su cometido, y las trincheras de la sociedad civil eran sólidas a pesar de sus fracturas. Pese a que el derecho a la autonomía no se encontraba en principio entre los puntos de la

declaración, la reivindicación de la identidad política de los indígenas subalternos se dejaba sentir entre sus líneas cuando clamaban:

> Pero hoy decimos ¡Basta! Somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años (1ª Declaración de la Selva Lacandona, 1994).

En ella presentaban sus derechos como ciudadanos e indígenas, interpelando la dominación a la que habían estado sujetos durante 500 años como "hombres pobres sin techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros" (1ª Declaración de la Selva Lacandona, 1994). Se cuestionaba asimismo la construcción de un Estado basado en una idea de nación conformada "desde arriba" y fundamentalmente antidemocrática, que había negado sistemáticamente el disfrute de sus derechos como ciudadanos mexicanos y sobre todo, como comunidades cultural y socialmente diferenciadas.

A la autonomía como tal no se haría referencia hasta junio de ese mismo año, y su aplicación "real" desde los fundamentos del zapatismo se daría a conocer en diciembre durante la "Campaña de Paz con Justicia y Dignidad". En esos primeros momentos la atención se dirigía a las elecciones de julio, que decidirían el cargo de presidente de la República Mexicana durante el periodo 1994-2000. Si bien el EZLN no era más que una de las varias organizaciones que componían el movimiento independiente de oposición, éste consiguió mostrar al pueblo indígena subalterno como un sujeto político colectivo a nivel nacional e internacional. Asimismo, logró poner de manifiesto la capacidad organizativa y de gestión de los grupos indígenas frente al Estado y al neoliberalismo, y esa genuina conciencia política subalterna que rebasaba los límites de la comunidad, manifiesta en su discurso de oposición.

A la iniciativa del EZLN se unió en un primer momento el Frente Independiente de los Pueblos Indígenas (FIPI) creado en 1988 y la Central Independiente de

Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Éstas y otras organizaciones indígenas-campesinas propusieron la celebración de la "Convención Nacional Electoral Indígena" celebrada el 4 y 5 de marzo de 1994. Su objetivo principal fue la discusión de las formas de participación y control que se llevarían a cabo en el proceso electoral de julio.

La preocupación de las organizaciones por el proceso electoral no estaba únicamente justificada de manera histórica, sino que era oportuna dadas las irregularidades que marcaron las anteriores elecciones otorgándole la presidencia a Carlos Salinas de Gortari. Finalmente, las "urnas" dieron la victoria en 1994 a Ernesto Zedillo, quien ahora debía enfrentarse a un panorama socio-político convulso, y al restablecimiento de la legitimidad del partido. Posterior al alto el fuego tras la guerra que enfrentó al EZLN y el gobierno, y una vez liberado el ex-gobernador Absalón Castellanos Domínguez[78], tuvieron lugar los "Diálogos de la Catedral". Del 21 de febrero al 2 de marzo de 1994, se reunieron en San Cristóbal de las Casas parte del EZLN –el subcomandante Marcos, 18 comandantes y miembros del CCRI–, Manuel Camacho Solís –como comisionado para la Paz– y Samuel Ruiz como mediador, iniciando la negociación que debía restablecer la paz en Chiapas poniendo fin a la guerra.

Rechazando la posición del gobierno –previa consulta a las bases de apoyo y la sociedad civil–, el EZLN convocó en junio de ese mismo año a la "Convención Nacional Democrática" que se llevaría a cabo en los días 6 y 7 de agosto. Fue en este espacio cuando se presentó de manera oficial el llamado a la autonomía de los pueblos indígenas. Una vez más, el FIPI junto a la CIOAC fueron las

[78] Absalón Castellanos Domínguez fue tomado como prisionero de guerra por el EZLN durante los primeros días de 1994. En un juicio popular llevado a cabo por la comandancia del EZLN, se le adjudicaron los cargos de violación, asesinato, secuestro, tortura y represión de la población indígena chiapaneca, y se le acusó de haber "orillado a la población chiapaneca a levantarse en armas al cerrarles toda posibilidad de una solución pacífica a sus problemas". El tribunal aunque le había sentenciado a cadena perpetua, le conmuto dicha pena condenándolo "a vivir hasta el último de sus días con la pena y la vergüenza de haber recibido el perdón y la bondad de aquellos a quienes tanto tiempo humilló, secuestró, despojó, robó y asesinó" (Dictamen del Tribunal de Justicia Zapatista, 13 de enero de 1994). El documento completo puede consultarse en el siguiente link:
http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994-JP-AC-EZLN.html

organizaciones encargadas de presentar el documento “Los pueblos indios. Hacia la democracia y la paz en el futuro” (López Bárcenas, 2005: 8). En él se articulaba una iniciativa sobre autonomía regional indígena que fue ampliamente discutida por los asistentes a la convención, y la cual competiría posteriormente con diferentes propuestas autonómicas independientes.

De este encuentro nacería la Convención Nacional Indígena (CNI) como forma de propiciar el diálogo y el trabajo conjunto, facilitando un espacio de toma de acuerdos en torno a las demandas de los distintos grupos indígenas que conformaban la sociedad civil. La segunda CNI realizada en el estado de Guerrero en diciembre de ese mismo año, se centró sobre todo en dar seguimiento al trabajo anterior, siendo con diferencia la más concurrida. Allí se reunieron 1500 personas de 94 organizaciones indígenas diferentes procedentes de toda la República mexicana. El movimiento indígena se mantenía unido bajo una causa común, y ahora ésta descansaba en el impulso del derecho a la autonomía. La cuestión problemática aquí era el desacuerdo sobre las condiciones que esa autonomía debía reunir. La propuesta más “sólida” continuaba siendo la del FIPI frente a la de otras organizaciones que impulsaban la autonomía comunal o municipal.

La iniciativa de autonomía regional continuó trabajándose colectivamente desde diversas organizaciones y a través de múltiples encuentros y convocatorias, para finalmente proponer en abril de 1995 la creación de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA). La asamblea implicaba la discusión de una propuesta de reforma de la Constitución mexicana que abarcara legalmente el reconocimiento de la autonomía regional indígena. Por una parte, tanto las reuniones anteriores como posteriores al nacimiento de la ANIPA, sirvieron para tejer solidaridades y compartir puntos de vista sobre las formas de autonomía posibles para el pueblo indígena. Pero por otra, significó también la fractura del movimiento frente a la diversidad de puntos de vista que existían en ese momento. Las divergencias se harían patentes en los diálogos y la firma de los Acuerdos de San Andrés, un año después.

Paralelamente, desde diciembre de 1994 y rompiendo el cerco militar que las había mantenido bajo la coerción del gobierno, el EZLN creó pacíficamente 38 municipios autónomos fuera de la zona de conflicto[79]. Antecediendo la acción insurgente, el 12 de octubre se había propuesto desde el CEOIC y la ANIPA la conformación de regiones autónomas a las que se llamó "Regiones Autónomas Pluriétnicas". No obstante, esta propuesta no trascendió, y la única continuidad real en torno al ejercicio de la autonomía fueron los Municipios Autónomos en Resistencia Zapatista (MAREZ). Esto condujo al incremento de la presión militar sobre las comunidades zapatistas, iniciando en 1995 un ciclo de violencia y despojo conocido como "Guerra de Baja Intensidad" (GBI), cuyas estrategias no solo comprenderían la violencia desmedida, sino la cooptación de aliados locales sin tapujos.

El concepto de Guerra de Baja Intensidad (GBI) fue introducido en América Latina en los años 80 como resultado del intervencionismo de EEUU dirigido a erradicar las guerrillas y movimientos independientes tachados de "comunistas" en países tales como Nicaragua, Guatemala, Cuba, Bolivia, etc,. Este tipo de maniobra no responde a las tácticas de guerra convencionales, pues no asume únicamente la violencia física y la coacción jurídica sino también prácticas simbólicas, culturales, mediáticas y psicológicas de intimidación y hostigamiento, utilizadas por diversas autoridades militares y policiales con el objetivo de abatir (o agotar) a la "población-objetivo". Otras acepciones insisten en definir la GBI como una estrategia dirigida a "quitar el agua al pez", donde el "pez" sería la guerrilla y el "agua" la población civil de apoyo al movimiento. En los últimos años, diversas organizaciones de derechos humanos, militantes y activistas propusieron la

[79] El fenómeno de recuperación de tierras que comunidades tanto pertenecientes como adherentes al EZLN, han realizado en varias ocasiones desde 1994, ha sido argumentado y justificado por los mismos actores en la "Ley Agraria Revolucionaria zapatista" (1993). Sin embargo, existen opiniones encontradas al respecto, realizando una crítica frontal a la forma (violenta) que tomó dicho proceso: "Los grupos solicitantes terminaron por descubrir que tenían primero que ser víctimas de una violenta represión – a menudo durante el desalojo de los predios ocupados que suscitara la indignación de la opinión pública para que las autoridades se ocuparan finalmente de ellos y agilizaran los trámites agrarios. La lógica de los indígenas zapatistas de que es necesario primero verter sangre –propia y ajena – para hacer escuchar por las autoridades ha sido fomentada durante décadas por el propio sistema político, aunque claro está que ahora ha adquirido proporciones extremas" (Viqueira, 1999: 26).

redefinición del término, acuñándolo como “Guerra Integral de Desgaste” (GID), más afín a las prácticas llevadas a cabo por el ejército y paramilitares chiapanecos. Hermann Bellinghausen, en un artículo escrito para *La Jornada*[80], revisa sus efectos para el caso de Chiapas:

> ¿Qué busca la GID en Chiapas?: "Pues quitar el apoyo al EZLN e impedir el desarrollo de la autonomía de los pueblos organizados". Ello se fundamenta en lo que se menciona como objetivos centrales de la GID (o GBI). Primero, "romper la organización de la población civil base de apoyo. A esto se llama romper el tejido social. En otras palabras, dividir a las comunidades". Y segundo, disminuir "el costo político para el gobierno y el Ejército; así se esconden a la opinión pública nacional e internacional las consecuencias que sufre la población por la guerra" (Bellinghausen, enero de 2004, *LaJornada*).

El EZLN constituía ahora una auténtica amenaza para el control gubernamental y el mantenimiento de la soberanía del Estado, y frente a ésta la estrategia fue el aumento de la violencia. Zedillo necesitaba silenciar las demandas de autonomía promovidas por el zapatismo, cuya dinámica entraba directamente en conflicto con los intereses del Estado mexicano. En este contexto, cientos de indígenas fueron asesinados, hostigados y violentados, sus casas quemadas y sus animales robados. Cuanto mayor era el apoyo de las bases comunitarias al movimiento, más intensa se tornaba la coerción, y eso a su vez, revertía en el refuerzo de la resistencia y el aumento de la solidaridad nacional e internacional. Tal y como narra Carlos Montemayor,

> La guerra empezó en fecha temprana (…). El documento (*Chiapas, la guerra en curso)* quedó elaborado entre los últimos días de octubre y los primeros días de noviembre de 1994 y empezó a aplicarse cuando se celebrara las primeras reuniones de San Andrés en 1995. En la sección llamada *Plan General de Maniobra Estratégica Operacional para destruir la estructura política y militar del EZLN y mantener la paz* se describe un

[80] “Guerra integral de desgaste en Chiapas”. Miércoles 21 de enero de 2004. *La Jornada*http://www.jornada.unam.mx/2004/01/21/015n1pol.php?origen=index.html&fly=1

> apartado de Asesoramiento para grupos militares que el documento designó “fuerzas de autodefensa civil”. Se trataba de conseguir el apoyo de comunidades no zapatistas a proyectos de desarrollo social impulsados por el ejército y las autoridades políticas bajo una estrategia de guerra. (…) En otro apartado titulado *Segunda fase de la campaña ofensiva* se enlistaron varios procedimientos en cuatro principales bloques. Estos son los datos exactos del primero: “el desplazamiento forzado de la población que simpatiza con el zapatismo; la neutralización de actividades de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas; la captura y expulsión de extranjeros perniciosos; la muerte o control del ganado equino y vacuno; la destrucción de siembras y cosechas; el empleo de grupos paramilitares o de “autodefensa civil” (Montemayor, 1997).

El 1° de enero de 1995 se hace pública la 3ª Declaración de la Selva Lacandona, donde el EZLN propone a la sociedad civil la formación de un “Movimiento para la Liberación Nacional” (MLN). El objetivo era por un lado, sumar esfuerzos de la población en contra del sistema de partidos del Estado y, por otro, proponer “la instauración de un gobierno de transición, de un nuevo constituyente, una nueva carta magna y la destrucción del sistema de partido de Estado” (3ª Declaración de la Selva Lacandona, 1995). En ella, se definía el Movimiento para la Liberación Nacional como un “frente amplio de oposición” y se instaba a su encabezamiento a la “Convención Nacional Democrática y al ciudadano Cuahutémoc Cárdenas” (3ª Declaración de la Selva Lacandona, 1995). Asimismo, la declaración incluía la necesidad de una nueva constitución que recogiera las particularidades de los grupos indígenas y su derecho a la autonomía incluyente.

Nueve días después de que la Declaración saliera a la luz, el ejército ocupó el territorio zapatista, y alrededor de 20.000 familias campesinas huyeron a las montañas, desatándose una nueva oleada migratoria (Montemayor, 1997). En ese momento, la movilización social en varios puntos de México sumó miles de personas que se manifestaron en contra de la ofensiva gubernamental. La presión social obligó al gobierno de Zedillo a detener el ataque aceptando negociar con el EZLN. Este hecho dio lugar a la aprobación de la “Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna” en Chiapas. Se pactó por mutuo acuerdo que durante

el tiempo que permaneciera abierto este proceso, los operativos militares y el hostigamiento cesarían. Así, tres fueron los encuentros entre las partes, iniciándose en el mes de octubre de 1995 para finalizar en febrero de 1996 con la firma de los Acuerdos de San Andrés. Los primeros acuerdos firmados apuntaban a modificaciones constitucionales que se habrían de llevar a cabo en materia de derechos indígenas, y donde el gobierno debía reconocer la autonomía, la libre determinación y la autogestión de los pueblos indígenas a través de,

> 1)Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general; 2) Ampliar participación y representaciones políticas; 3) Garantizar acceso pleno a la justicia; 4) Promover las manifestaciones culturales; 5) Asegurar educación y capacitación; 6) Garantizar la satisfacción de necesidades básicas; 7) Impulsar la producción y empleo y 8) Proteger a los indígenas migrantes. En específico se trataba de establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas reconociendo en la Constitución política sus derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales (Sámano, Alcántara y González, 2000: 107).

En un folleto redactado por el EZLN tras la propuesta de Reforma Constitucional que la COCOPA[81] había elaborado en noviembre de 1996 –rechazada posteriormente por el gobierno– se concretaba el derecho a la autonomía como "la expresión concreta del ejercicio de derecho a la libre determinación conformado como parte del Estado Nacional". Asimismo aclaraba que "los pueblos indígenas mantienen identidades propias, conciencia de las mismas y voluntad de preservarlas a parte de sus características culturales" (Acuerdos de San Andrés, 2004). Proponía así la adopción de ciertos principios que debían normar las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, y estipulaba los términos en los cuales debía llevarse a cabo la remunicipalización de los municipios chiapanecos,

[81] La COCOPA o la Comisión de Concordia y Pacificación, junto a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) encabezada por Samuel Ruiz, ejercieron de "mediadores" en la firma de los Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno de la república. Después de que el gobierno rechaza abiertamente los Acuerdos de San Andrés argumentando que las peticiones se encontraban fuera de lo establecido por la Constitución, la COCOPA elaboró una propuesta de modificación a varios artículos de la Constitución para reconocer y hacer valer los derechos indígenas. Esta fue conocida como la "Ley Cocopa", desconocida por el gobierno Priísta.

respetando siempre la estructura organizativa de los pueblos indígenas en sus regiones.

El gobierno, al no acatar la iniciativa de la COCOPA, realizó una contrapropuesta que en enero de 1997 sería rechazada por el EZLN, desconociendo al gobierno y al sistema de partidos. La decisión zapatista fue rotunda y muchas organizaciones que recibían apoyos de gobierno o que tenían vínculos con éste, se distanciaron definitivamente del movimiento zapatista terminando con la relación. La ANIPA se encontraba entre estas organizaciones. Cuando el movimiento indígena decide establecer como base de su lucha los Acuerdos de San Andrés desechando la propuesta sobre "autonomía regional", ésta se sintió traicionada y decidió separarse definitivamente del EZLN, posicionándose del lado del gobierno.

Como mencionamos anteriormente, ni la ANIPA ni el EZLN eran las dos únicas organizaciones indígenas[82], pero sí las más visibles. El cese de sus relaciones (tanto con ella, como con otros movimientos nacionales) puso de relieve los diversos caminos que existían en el desarrollo de la lucha indígena subalterna por hacer valer sus derechos y su autonomía. Esto situaba al movimiento como un amplio espectro de ideologías diferentes y proyectos políticos distintos, impidiéndole responder de manera unitaria a la ofensiva política y militar lanzada por el Estado mexicano. El escenario de lucha se iba polarizando mientras dejaba a la vista las fracturas que existían en el movimiento.

Si bien la unión política con otras organizaciones se quebró a raíz de los desencuentros ideológicos y sus diferencias a la hora de entender el ejercicio de la autonomía, el apoyo de la sociedad civil fue en aumento. El incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la estrategia coercitiva (militar y policial) por parte del gobierno, había dejado al descubierto las contradicciones existentes del Estado nacional en relación a la lucha del pueblo indígena por sus derechos, lo que supuso a la pérdida de confianza y la paulatina separación entre gobierno y parte de la sociedad civil, propiciando el acercamiento a la organización insurgente.

[82] Entre ellas, las más conocidas son: Organización Civil Las abejas, XiNich, K'inal Antesetik o Koman Ilel, entre otras.

A lo largo de los años subsecuentes, diversas marchas tuvieron lugar a nivel nacional para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y el reconocimiento de las demandas subalternas. El 16 de febrero de 1997, 10 000 indígenas marcharon en San Cristóbal de las Casas para que el gobierno reconociera la "ley de la COCOPA". El 8 de septiembre de ese mismo año, 1,111 indígenas asistieron al segundo Congreso Nacional Indígena con el mismo objetivo, presentándose públicamente el Frente Zapatista de Liberación Nacional como el brazo político del EZLN. Su objetivo era convocar y organizar a la sociedad civil para presionar al gobierno a cumplir su palabra y lograr la desmilitarización de la región chiapaneca. Para octubre, la "Marcha por la Dignidad" también conocida como la "Marcha del Color de la Tierra", reunió a más de 3000 indígenas y otros miles de civiles más que congregados en el DF, reivindicaron su apoyo al movimiento exigiendo la revisión de la Constitución para la consecución de sus demandas:

> Y la palabra que viene caminando desde hace más de 500 años llegó al corazón de la patria y se hizo clamor. La voz de los sin voz miró y fue mirada, escuchó y habló con elocuencia en ese horizonte de los altos vuelos en donde se posa la esperanza zapatista. Todos los colores se hicieron un camino y una voz que viene por lo suyo, que viene para ser diciendo simplemente "aquí estamos". La autonomía indígena es a la vez un modo de vida y una utopía, es realidad, proceso y horizonte, es el ejercicio pleno de la dignidad. La autonomía indígena es también no indígena, es la construcción de esa comunidad de la que estará formando el nuevo mundo (Marcos, 2001: 128).

La lucha por la autonomía se había convertido en el punto de confluencia tanto de distintas organizaciones como del pueblo en apoyo a los grupos indígenas subalternos. A pesar de la amplia respuesta de la sociedad civil a estas acciones, ni el clima de opresión amainó ni cesó la militarización, manteniendo a las comunidades indígenas chiapanecas cercadas en sus territorios. La 5ª Declaración de la Selva Lacandona reincidía una vez más en la misma problemática, anunciando una Consulta Nacional "por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y el fin de la guerra de exterminio" (5ª Declaración

de la Selva Lacandona, 1998). La declaración impulsó la movilización de varias organizaciones en contra de la violencia, y una lluvia de denuncias cayó sobre el gobierno de Zedillo y el entonces gobernador de Chiapas Albores Guillén. Como estrategia de visualización, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas redactó un informe denunciando varios casos de tortura, asesinato y abuso perpetrados por grupos paramilitares a familias zapatistas. En los últimos seis meses en Chiapas se habían registrado 57 ejecuciones sumarias, seis asesinatos políticos y más de 185 expulsiones a extranjeros que se internaban en el país como grupos de observadores solidarios[83].

Tanto la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, obligaron al gobierno a tomar medidas para la erradicación de la violencia y el reinicio del diálogo de paz. Por supuesto esto nunca sucedió, y el 21 de marzo de 1999 tuvo lugar en México la "Consulta Nacional por el Reconocimiento de los pueblos indios y el fin de la guerra de exterminio", participando 2.8 millones de personas. A pesar de las denuncias, movilizaciones masivas y consultas así como la sistemática "llamada de atención" de las organizaciones supraestatales, las demandas indígenas siguieron sin ser atendidas por el gobierno, y la acción militarizada aumentaba año con año en el sureste del país.

En este sentido, la Guerra de Baja Intensidad promovida por Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo a nivel nacional, y perpetrada en Chiapas por los gobiernos de Javier López Moreno (1988-1994), Eduardo Robledo Rincón (1994-1995), Julio César Ruiz Ferro (1995-1998) y Roberto Albores Guillén (1998-2000), tomó diversos caminos. La negativa del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la creciente coerción a la población subalterna a través del uso ("legítimo") de la fuerza por parte del Estado, tenía su razón de ser en el peligro de ésta para la estabilidad de las clases dominantes y el mantenimiento de su poder. Asimismo, la amenaza de los movimientos autónomos radicaba en que

[83] Para ampliar los datos proporcionados, consúltese: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2000.

“esta corriente impugnaba todas las versiones del indigenismo como política de Estado orientada a la incorporación económica, social y cultural de los indígenas” (Esteva, 2002: 376) y, por tanto, socavaba las bases de existencia de la nación “imaginada” por los grupos poderosos del México contemporáneo.

En este escenario de conflicto en el que el proyecto del PRI se encontraba cada vez más debilitado y falto de legitimidad política, el gobierno necesitó afianzar las lealtades con las distintas comunidades indígenas locales que se habían comprometido de alguna manera con el partido. En doble movimiento de negociación-cooperación, el gobierno del estado avalado por el Ejecutivo federal, desplegó sus estrategias a nivel municipal y haciendo valer sus vínculos con las élites indígenas y ladinas locales, intentó frenar la inercia zapatista, o al menos su contagio a otras zonas. Al mismo tiempo y del lado de la subalternidad, la coyuntura que había inaugurado el movimiento insurgente sería aprovechada por algunas comunidades para conseguir sus demandas y conservar el poder (aunque fuera de manera acotada) en su territorio. Este fue el caso de Santiago el Pinar que como vecino de San Andrés (Sak´amchem de los Pobres), conocido por ser el lugar donde se firmaron los Acuerdos de San Andrés y municipio preponderamente zapatista; utilizó los recursos materiales y simbólicos disponibles acercándose al gobierno con el fin de ver recuperados sus poderes municipales. Esta táctica entendida como una forma de resistencia negociada dirigida a mantener y reforzar sus poderes políticos, la administración de su territorio y la cohesión comunitaria, sería aprovechada al mismo tiempo por el partido para conseguir los votos necesarios hacia el mantenimiento de una hegemonía ya en abierta decadencia.

### 4.5. Remunicipalización, contrainsurgencia y consolidación del poder local en Santiago el Pinar.

Tras el alto el fuego en enero de 1994, los insurgentes zapatistas dirigieron su lucha a terminar de una vez por todas con el caciquismo de las élites locales y estatales. Entre sus acciones destacó la toma de edificios municipales bajo la demanda de remoción de las autoridades locales. Estas “invasiones” fueron

respaldadas por el Congreso Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), y a mediados de 1994, "26 alcaldes fueron destituidos y en 27 municipios (de 111) se constituyeron consejos municipales mixtos" (Leyva y Burguete, 2007: 24). Como ya dijimos, desde diciembre de 1994 y rompiendo el cerco militar que las había mantenido bajo la coerción del gobierno, el EZLN creó pacíficamente 38 municipios autónomos fuera de la zona de conflicto[84]. El 12 de octubre se había propuesto desde el CEOIC y la ANIPA la conformación de cinco regiones autónomas llamadas "Regiones Autónomas Pluriétnicas" (RAP). Esta última acción formaba parte de una propuesta que el Gobierno de Transición del Estado Libre y Soberano de Chiapas, con Amado Avendaño a la cabeza, daba a conocer en un comunicado en el que se proponía:

> Impulsar ante la Federación el pleno respeto a la soberanía del estado de Chiapas y la autonomía de sus municipios, así como el reconocimiento constitucional de las regiones autónomas pluriétnicas y sus formas de gobierno, y (…) convocar, de acuerdo con la nueva Constitución, a elecciones generales para elegir a las autoridades estatales y municipales de representación popular que gobernarían el estado de Chiapas (Palma, 1998 en Leyva y Burguete, 2007: 24)

Y es que, como parte de la estrategia de pacificación, Manuel Camacho Solís como primer comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas, propuso al EZLN un proyecto de remunicipalización en las zonas de Ocosingo y Las Margaritas. Cuando la organización se negó sabiendo que era una estratagema para controlar dichos municipios rebeldes, el gobernador Javier López Moreno retomó el proyecto y propuso cambios en la Constitución Política del Estado para crear nuevos municipios. No obstante, el Congreso local determinaría la suspensión del proyecto de forma indeterminada al no tener información técnica suficiente para dar inicio a la nueva planeación territorial. Durante dos años, dicho proceso quedaría detenido, resurgiendo de nueva cuenta en el contexto de la firma de los Acuerdos de San Andrés. En este momento, los Municipios

[84] La acción militar conocida como "rompiendo el cerco", fue proclamada en el contexto de la campaña Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios.

Autónomos Rebeldes sufrían el asedio militar y policial, y su propagación constituía un verdadero problema para el mantenimiento de la soberanía nacional. Con la destitución de muchos de los ediles municipales que representaban los intereses del partido a nivel local, el gobierno perdía rápidamente su posición ventajosa de control y dominio.

Fue por ello que uno de los puntos contenidos en el texto de los Acuerdos, estaba dirigido a introducir reformas al artículo 115 de la Constitución, en aras de garantizar la participación de las comunidades y la democratización en la elección de los representantes de los ayuntamientos municipales. En el documento base del proyecto de remunicipalización, el punto "1.3. Reglas de Procedimiento", instaba a la creación de Comités para la reforma municipal. Más adelante, en el punto 3.2 titulado "Acciones y medidas para Chiapas", se disponía que dichos Comités debían estar conformados por representantes de todos los partidos del Congreso, así como por representantes del EZLN, del gobierno del estado y por las mismas comunidades "beneficiarias". En suma, el Ejército Zapatista aceptaría la reforma municipal siempre y cuando ésta fuera auténticamente democrática, contando con la participación de todos aquellos involucrados en el proceso.

Aun después de ser firmados los Acuerdos y reconocidos por ambas partes, éstos no serían respetados por el gobierno, lo que llevó al EZLN a suspender el diálogo hasta que no quedaran satisfechas "las garantías y un compromiso serio por parte del gobierno" (Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, 2002). Por lo que al iniciarse el proceso de remunicipalización, los insurgentes vuelven a rechazarlo distanciándose de las acciones gubernamentales. La comisión conformada para "La Reforma Municipal, Redistritación y Remunicipalización" comenzó las consultas y trámites por cuenta propia sin la consulta al EZLN, a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y al Partido de la Revolución Democrática (PRD). Dichas faltas, sumado a la celebración de elecciones para diputados locales en 1997 hicieron que el proceso volviera a suspenderse.

Mientras tanto el conflicto arreciaba en las comunidades. La guerra de Zedillo continuaba cobrándose las vidas de zapatistas y aliados insurgentes en Chiapas, y

esta estrategia se reforzaba en el nivel discursivo, tachando al EZLN de organización terrorista e impositiva, incapaz de dialogar con el Estado. Parte de este discurso se apoyaba en la actitud que el ejército zapatista mantenía con respecto a la exigencia de autonomía y libre determinación, concebida por el gobierno como "otra modalidad de los actos unilaterales por parte del EZLN, implementados para tomar ventaja política y hacer una estrategia de presión (favorable) a sus intereses de lucha" (Lescieur, 1998 en Leyva y Burguete, 2007: 26). Pero el considerable esfuerzo realizado por el gobierno central y estatal en aras de mostrar la cara más temible de la "guerrilla" del EZLN, sirvió de muy poco cuando la mañana del 22 de diciembre se produce la masacre que costaría 45 vidas en la comunidad de Acteal[85]. Después de esto, Ernesto Zedillo se vería obligado a proponer un nuevo plan para la pacificación de Chiapas, donde entre sus puntos se destacaba la continuación del proyecto de remunicipalización del estado. Con lo que éste volvió a formar parte de la agenda gubernamental a partir de 1998.

Dadas las circunstancias, se invita nuevamente al EZLN para que participe en el proceso de creación de 33 municipios. Sin embargo, este vuelve a declinar la oferta considerándola como una acción impositiva y unidireccional. En un comunicado de febrero de 1998[86], el Subcomandante Marcos afirmaba que a través de esta acción, el gobierno "golpea a los municipios autónomos y ofrece remunicipalizar a cambio de "quitarles" su esencia indígena; propone que los comandantes del CCRI-CG del EZLN reciban directamente el dinero del gobierno para administrarlo; y ofrece "olvidar" la rebelión que sacudió México y le amargó al Poder su cena de fin de siglo y milenio" (Subcomandante Marcos, 1998: 6-7). La

[85] Tras el levantamiento, el municipio de Chenalhó, cabecera de la comunidad de Acteal, experimentó una elevada adhesión al zapatismo, sumando más de 35 comunidades y 20 barrios. Sumado a esto, la constitución del Municipio Autónomo con sede en la comunidad de Polhó, ubicado también en Chenalhó suponía un peligro para la estabilidad del poder priísta y la soberanía nacional. Por todo ello, el día 22 de diciembre de 1997, un grupo paramilitar financiado por el PRI rodearon la comunidad masacrando a 45 personas del grupo civil "Las Abejas", que se encontraban rezando en la ermita de la comunidad. Para más información sobre el suceso, consúltese el trabajo de Álvarez (2011).

[86] El documento lleva por título "La Mesa de San Andrés. Entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo", escrito en 1998 por el Subcomandante Marcos.

intención del documento se dirige a poner en entredicho la política de "gestión participativa" que el gobierno a través de su Plan Nacional, había diseñado como un instrumento de política democrática. Asimismo, señala en tono de burla la actitud benevolente del gobierno que promete "olvidar" irónicamente el levantamiento, y por ende las demandas subalternas. Con una brutal masacre a sus espaldas, cientos de denuncias por las faltas al respeto de los derechos humanos, así como el aumento de las llamadas de atención de la comunidad internacional; el gobierno en este tiempo haría gala públicamente de su política paternalista y comprensiva, mientras mantenía el cerco militar sobre ellas.

Recordemos que el EZLN había roto definitivamente los pocos lazos que le vinculaban al gobierno tras el no reconocimiento de éste último a los acuerdos de San Andrés. Esto había fragmentado parte de las relaciones que había mantenido con algunas organizaciones y partidos de izquierda. Así que "para 1998 los municipios rebeldes eran reivindicados principalmente (y casi exclusivamente) por los zapatistas y activistas prozapatistas. Esto "ponía al EZLN en una posición de debilidad frente al embate gubernamental" (Leyva y Burguete, 2007: 30). Con ello, la remunicipalización no solo siguió adelante, sino que se transformó en una herramienta "mejorada" de contrainsurgencia. El gobernador Albores Guillén que subió al poder en 1998, introdujo dos nuevos elementos en el proyecto como parte del "Programa de Distensión del Gobierno del Estado de Chiapas"[87]. El primero de ellos resalta la creación de nuevos municipios en la zona de conflicto, cosa que antes no se había hecho. Como segundo punto de la estrategia, su programa abarcaba regiones "más allá de la zona de conflicto (…) con la intención de blindar militarmente zonas geoestratégicas y geopolíticas que circundaban el núcleo duro del zapatismo" (Leyva y Burguete, 2007: 31).

[87]En consonancia con el Plan Nacional de Ernesto Zedillo, el documento planteaba búsqueda de la democracia electoral, la atención y respeto a los "usos y costumbres" y el papel fundamental de las autoridades tradicionales en la gestión de sus territorios. Y de aquí, se planteaba la remunicipalización como "un instrumento de desarrollo y conciliación", a partir del cual se reconocería a los "municipios autónomos" como "juntas de gobierno municipal de transición"

Así, la iniciativa municipalizadora del gobierno Alborista se dirigió en dos sentidos. El primero, a expandir su dominio sobre las comunidades cercando las zonas zapatistas a través de la militarización. De hecho, y según los datos recabados por Araceli Burguete y Xochitl Leyva, se conocía la existencia "de 12 grupos paramilitares, la llegada de 5000 efectivos más y la apertura de 30 nuevos campamentos y posiciones militares" (Leyva y Burguete, 2007:32). El segundo giraba en torno a cooptar a elites locales partidistas a cambio de un mayor control de la zona. En 1999, el Congreso aprueba la remunicipalización de siete municipios y prorroga el resto. Con las elecciones en el año 2000 y el ascenso de Vicente Fox como presidente de la República y Pablo Salazar como gobernador de Chiapas, se cancelaría el programa dando por finalizada la reforma municipal parte del proyecto hegemónico priísta.

No obstante, la finalización del proyecto y la subida al poder del Partido de Acción Nacional (PAN) no derogó las municipalidades creadas ni tampoco terminó con la Guerra de Baja Intensidad en Chiapas. En la región de los Altos, el proyecto mantuvo sus objetivos y generó el incremento de la violencia, el auge del paramilitarismo, el faccionalismo y propició el desequilibrio inter e intracomunitario. Dos de los nuevos municipios creados en los Altos, Aldama y Santiago el Pinar antes circunscritos al municipio de San Andrés, serían una muestra significativa de esta política contrainsurgente que acabó por sentenciar el fin del proyecto hegemónico del PRI. En este caso, Santiago el Pinar sería el mejor ejemplo. Sus élites no únicamente favorecieron la política priísta en el territorio, sino que también aceptaron la instalación de una base militar en sus inmediaciones. Como vimos en el capítulo anterior, Santiago como muchas comunidades de los Altos, reproduce una dinámica comunitaria que amalgama dos formas de ejercer la política: por una parte, la que abreva del sistema de cargos organizado mediante la jerarquía de las autoridades tradicionales, que intentan mantener su liderazgo y conservar su poder configurando su discurso subalterno sobre la "la unidad tradicional" de la comunidad. Y por otra, el ejercicio que a partir de la concesión de la "presidencia regional" en 1974 se mantuvo apegado a las instituciones priístas, aunque este poder fuera *de facto*. La concesión de la ansiada remunicipalización

radicalizaría las relaciones de poder en la comunidad, generando nuevos equilibrios en su interior y con respecto a San Andrés. Un nuevo periodo se abre en 1999, donde la negociación y la colaboración mediarán las relaciones de poder entre élites locales, gobierno estatal y federal.

De esta manera y para el gobierno de Albores, la remunicipalización en Santiago el Pinar en 1999, se tornó una estrategia para asegurar votos de un municipio que en aquel entonces era clave para ganar las elecciones. Santiago era una comunidad a la que San Andrés Larráinzar (en ese momento cabecera municipal) necesitaba para mantener la presidencia municipal del PRI. Sin sus votos, se evaluaba que el partido perdería las elecciones tanto del ayuntamiento municipal como del congreso local. Las élites políticas santiagueras sabían esto y no entregarían sus votos al PRI sin obtener algo a cambio: su remunicipalización, es decir, su conversión en calidad de municipio libre e independiente de San Andrés Larráinzar.

Los motivos que escondía esta disputada municipalidad tenían relación con 1) la rivalidad que había enfrentado históricamente a Larráinzar y Santiago[88], 2) con la pérdida (injusta, al menos para ellos) de su municipalidad en 1921, y 3) con la voluntad de conseguir el reconocimiento oficial por parte de las instancias gubernamentales y obtener los beneficios que esto les reportaría. En esta coyuntura, el desigual acceso a la información, las diversas formas de entender la política por parte de sus vecinos así como la cooptación de pequeños grupos políticos, facilitó su consecución. Por supuesto todos los vecinos conocían y concordaban con las rivalidades que existían entre su localidad y Larráinzar. Todos sabían que en algún momento de su historia Santiago el Pinar había sido

[88] Según las narraciones locales, la fundación del pueblo de Santiago el Pinar se debió a la voluntad de un santo emparentado con San Andrés (Larráinzar), Santa Marta (Chenalhó) y Santa María Magdalena (Aldama). Sin embargo, frente a la incapacidad de convivencia entre los santos, Santa Marta se opuso a sumarse al municipio de Aldama, siguiendo subordinada a San Andrés Larráinzar. Santiago se negó a formar parte de Aldama y San Andrés, aspirando a constituirse como municipio. En este sentido, Santiago era una localidad subordinada a Larráinzar, relación que según los santiagueros se basaba en la indiferencia y el no reconocimiento de sus derechos por parte del municipio de San Andrés. En diversas ocasiones los andreseros se negaron a firmar el acta de cabildo que aceptaba el desprendimiento de Santiago para constituirse en municipio, pues se resistían a aceptar que ciertos territorios quedaran incorporados a la municipalidad de Santiago.

municipio. Por lógica suponían que esta reorganización territorial (y política) conllevaría ciertas ventajas tales como la administración y el disfrute de programas sociales y de infraestructura. Pero las razones que habían llevado finalmente a Santiago a optar por su remunicipalización variaban sustancialmente de vecino en vecino. Jorge, por ejemplo, nos decía:

> Lo que yo sé y entendido sobre eso, porque antes yo vivía aquí. Hay un maestro que vive en paraje Kotsinam que se conocen con los pasados como Mateo Bal Mats. Porque antes, este lugar es todavía una paraje y pertenece por municipio San Andrés Larráinzar. El maestro de Kotsinam vino a darnos algunas ideas, dijo que nosotros ya tenemos un pueblo grande y que ya no es lógico que siga perteneciendo San Andrés, ustedes ya tienen un número de población bastante amplia, por su número de gente ya pueden convertirse en un municipio les fueron dicho Matero Bal Mats, Miguel Lich Vaj. Ellos contestaron, pues eso es lo que ya estamos pensando algunos, pues el número de personas que hay en nuestro ya es mucho, ya no somos pocos. Si pudieran hacer un croquis, un mapa de comunidades que abarca el pueblo de Santiago (Entrevista a Jorge, julio-agosto, 2013)

Por otra parte, Manuel respondía a la pregunta de manera muy distinta: “porque vieron que el bastón que portaban las autoridades tradicionales que le dicen gobernador, estaba escrito presidente municipal, por eso declararon esta región como municipio”[89]. Sin embargo, cuando preguntamos a Miguel sabiendo que había sido agente rural y presidente, y tenía acceso a la información institucional, narró lo siguiente:

> …se organizó y se planeó bien y fue un trabajo difícil para esta región que se pudiera convertirse en municipio. Fue difícil y mucho esfuerzo que realizó Sebastián Rodríguez Gómez, fue quién gestionó el municipio. Sebastián primero trabajo de síndico municipal en San Andrés, se reunieron en el cabildo municipal con Marcos, vio algo que no estaba bien ahí, por eso regresó a nuestro pueblo, luego fue a hablar

[89] Entrevista a Manuel Gómez, anciano de Santiago, julio-agosto, 2013

> con el gobernador Roberto Albores Guillen para gestionar nuestro municipio. Se creó el municipio y Sebastián fue consejo municipal en el nuevo municipio (Entrevista a Miguel, julio-agosto, 2013).

Santiago era concebido por sus propios vecinos como una comunidad tradicional donde sus fiestas, la conservación de sus "usos y costumbres" y el peso de la autoridad de los ancianos en su estructura político-administrativa, se decían arraigados. No obstante, esta suerte de tradicionalismo convivía con la rápida modernización que Santiago había experimentado en los últimos veinte años. La modernidad era percibida en el aumento de hablantes de "castilla", el abandono del traje tradicional por los varones jóvenes –las mujeres de la comunidad continuaban portándolo, lo que da muestra de la división de género y la pervivencia de la "tradición en la mujer"– y la mejoría de las instalaciones y servicios en el municipio. Si bien algunos de estos cambios, muestra del progreso, eran percibidos como positivos, el sentimiento de pérdida (o erosión) de la tradición (como parte de su identidad y de su forma de ejercer la política de manera interna) se tornaba un asunto en sí problemático para su estabilidad y solidaridad comunitarias.

Desde mediados de los setenta había comenzado un proceso de "reestructuración" interna de la comunidad. La identidad colectiva se fue transformando, redefiniendo en función de la coyuntura económica, sus relaciones internas y con otras comunidades aledañas como Larráinzar, así como a través de su relación con el gobierno. Entre otros factores, la crisis económica había incidido en la agudización de las diferencias de clase, lo que afectó las jerarquías de estatus y poder comunitarias. Así también, la injerencia del gobierno a través de la implementación de políticas de desarrollo social (construcción de escuelas) e infraestructura, incidió en dos aspectos: por una parte, aseguró sus vínculos con la comunidad a través de un asistencialismo paternalista que lo hacía parecer a los ojos de Santiago, como un gobierno benevolente y cuidador. Por otro, la introducción del café y los beneficios en vías de comunicación y casas, habían mejorado aunque relativamente, la calidad de vida de sus vecinos.

De la misma manera, el gobierno había aprovechado la rivalidad con su comunidad vecina, San Andrés Larráinzar, como una forma de interceder en los asuntos internos de la comunidad y ejercer su control. La enemistad de los pueblos se había originado por una disputa entre santos –Marta, Magdalena y Santiago– y se había visto reforzada en la subordinación de sus poderes políticos y administrativos a la cabecera municipal[90]. Desde aquí, las disputas fueron constantes. En este contexto, recordemos que a Santiago le había sido concedido a finales de los setenta el cargo de presidente regional, como estrategia frente a las expulsiones e invasiones de tierras que estaban ocasionando problemas a finqueros y ganaderos en San Andrés. Esto supuso para Santiago el Pinar un significativo avance en la recuperación de su municipalidad. Este hecho volvería a repetirse en 1999, pero en esta ocasión conseguirían de una vez y tras 80 años recuperar su municipio.

San Andrés Larráinzar era un municipio preponderantemente zapatista en vecindad con Santiago. Es conocido por ser el lugar donde se firmaron los Acuerdos[91] entre el EZLN y el gobierno el 16 de febrero de 1996. La municipalización de Santiago el Pinar supondría para el gobierno eliminar posibles alianzas entre ambas comunidades, así como mantener a Larráinzar bajo control. De esta manera, Santiago como municipio libre y futuro receptor del proyecto de las Ciudades Rurales Sustentables (CRS), pasaría a ser conocido como centro de población contrainsurgente al servicio del partido priísta.

[90] Según las narraciones locales, la fundación del pueblo de Santiago el Pinar se debió a la voluntad de un santo emparentado con San Andrés (Larráinzar), Santa Marta (Chenalhó) y Santa María Magdalena (Aldama). Sin embargo, frente a la incapacidad de convivencia entre los santos, Santa Marta se opuso a sumarse al municipio de Aldama, siguiendo subordinada a San Andrés Larráinzar. Santiago se negó a formar parte de Aldama y San Andrés, aspirando a constituirse como municipio. En este sentido, Santiago era una localidad subordinada a Larráinzar, relación que según los santiagueros se basaba en la indiferencia y el no reconocimiento de sus derechos por parte del municipio de San Andrés. En diversas ocasiones los andreseros se negaron a firmar el acta de cabildo que aceptaba el desprendimiento de Santiago para constituirse en municipio, pues se resistían a aceptar que ciertos territorios quedaran incorporados a la municipalidad de Santiago

[91] Los acuerdos de San Andrés pueden ser consultados en la siguiente página: http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Acuerdos_de_San_Andres-resumen.pdf

Así al menos es relatado en los distintos informes y comunicados oficiales que recogen el fenómeno de la remunicipalización de Santiago el Pinar. Dichos documentos hacían suponer que la totalidad de los habitantes del municipio eran conscientes de papel contrainsurgente que ahora encarnaban. Sin embargo, parece que los testimonios recogidos entre sus vecinos señalaban lo contrario. Al preguntar sobre el levantamiento de 1994 o los supuestos intereses que el gobierno tenía en la comunidad, las respuestas siempre se mantenían entre la vacilación y la duda, entre "lo que habían escuchado" y lo "que les habían contado". Jorge por ejemplo lo entendía así:

> Nosotros no sabemos bien, solo lo que vimos que pasó en 94. Pues sabemos que el conflicto surgió por motivos religiosos, el catequista o su coordinador ha llegado a entender, a ver que hay espacio, elementos o tenemos facultades para defender nuestro pueblo. Que podemos tomar nuestras armas y luchar contra el sufrimiento que vemos y tenemos. En sí es que es cierto, pues mucho antes los gobierno no nos respetaba, no nos tomaba en cuenta (Entrevista a Jorge, julio-agosto, 2013).

Los ancianos que vivían más alejados de la cabecera municipal de Santiago como Manuel, aseguraban: "No sé muy bien cómo comenzó la guerra o conflicto en otro lugar por eso no tengo información sobre eso, hay algunas personas aquí que entraron también al zapatismo, pero solo unos cuantos, no fueron muchos, fueron menos de la mitad de la población". Sin embargo, Miguel mostraba una visión más amplia de la municipalización de Santiago:

> …porque otros municipios van a tener ampliación y también por cuestiones de conflicto por la creación de municipios autónomos. El gobierno ya no podía controlar, por eso hizo la creación de nuevo municipios para que aumentara las autoridades que trabajan con el gobierno del estado. Así está en los documentos que apenas revisé si quieren pueden verlos también ustedes (Entrevista a Manuel, julio-agosto, 2013).

Podemos apreciar un considerable distanciamiento entre la percepción de los vecinos de Santiago sobre los motivos de la remunicipalización y el discurso oculto

que mantenían las clases dominantes: un juego de intereses políticos y estrategias económicas que implicaba al gobierno (en sus tres niveles) y a las élites locales, en el que intentaban incorporar a todo el pueblo de Santiago a través de la lógica dominante. De cualquier manera, todos disfrutaron las ventajas políticas generadas a través del canje de los votos. La primera de ellas fue la consecución de la regiduría del ayuntamiento constitucional de San Andrés Larráinzar. Una segunda concesión comprendió la canalización de parte del presupuesto del ayuntamiento de Larráinzar hacia las autoridades de Santiago. Y por último, la obtención del cargo de secretario general en el comité municipal del PRI, que "les ofreció la oportunidad de acceder a información de la que antes habían estado excluidos" (Leyva y Burguete, 2007: 158). Esto último permitió reconocer las acusaciones que de manera general ubicaban al municipio como "contrainsurgente" y oportunista. Por ello, las autoridades de Santiago, en una carta escrita en 1998, expresaron al gobernador Albores lo siguiente:

> Señor gobernador, aprovechamos también para hacer de su conocimiento que como Autoridades Regionales y Tradicionales, venimos funcionando desde el año 1852, y no como muchos piensan que esto fue a raíz del conflicto armado de 1° de enero de 1994. Así también nada tenemos que ver con el ayuntamiento autónomo y que tampoco dividimos nuestro municipio ya que somos cien por cien de filiación priísta. Somos autoridades desde el siglo pasado (Carta a Albores Guillén, gobernador del estado, 4 de marzo de 1998)[92].

Sin embargo, los argumentos que las autoridades presentaban en la carta no eran del todo ciertos. Sabemos por el testimonio de Manuel que todo el mundo conocía la existencia de bases de apoyo zapatistas en Santiago, tal y como se mostraba en la entrevista realizada a Jorge: "…vi que hay algunos compañeros de aquí que se involucraron a la guerra puede ser que ellos saben del propósito, tiene mayor información sobre los planes o los que tienen contacto les informaron bien el por qué se hace la guerra. Nosotros que no estamos involucrado no sabemos nada"[93].

[92] Ver Leyva y Burguete (2007).
[93] Entrevista a Jorge, vecino de la comunidad. Julio-agosto, 2013.

Parecía que el zapatismo convivía silenciosa y clandestinamente con partidarios del PRI y los tradicionalistas en Santiago el Pinar. Este fenómeno no es difícil de entender si se analiza desde la visión comunitaria. Priístas, perredistas o autoridades tradicionales son, después de todo, primos, vecinos, amigos y compañeros de trabajo que comparten una cotidianeidad. Si bien existen diferencias y conflictos entre sus habitantes, la visión que mantienen hace prevalecer los lazos de parentesco a cualquier filiación política. Al respecto, un informante de Martin Larsson argumentaba lo siguiente: “si alguien está enfermo, no son los del partido quienes te van a ayudar, son tus familiares” (Larsson, 2012: 98).

Podemos argumentar a priori que existe en Santiago el Pinar una esfera política (popular) atravesada por la tradición y la costumbre que se rige por reglas y normas propias, y cuya estructura prepondera los lazos de confianza a nivel local y las relaciones de parentesco. Este espacio convive y se relaciona con la “política oficial” representada por las élites partidistas del municipio, que intentan imponer una nueva forma de organizar y estructurar a la comunidad (como portadores de los intereses y la ideología de las clases políticas en el poder) sin lograrlo completamente. Si bien ambos planos se encuentran en interrelación constante, sus fronteras permiten la sobrevivencia de un mundo de vida particular, desde el cual enfrentan las estrategias del poder. Pero a su vez, esta contingencia es aprovechada por las clases dominantes para proteger sus intereses y actuar acorde con los lineamientos de la cultura política partidista. Esta dinámica puede ser fácilmente visible a través del análisis de la coyuntura que creó el proyecto de Ciudades Rurales Sustentables en el municipio y los intereses que el partido y el Estado perseguían mediante su implementación.

# CAPÍTULO 5. EL DISCURSO DEL ESTADO NEOLIBERAL Y LA CONFIGURACIÓN DE ESTRATEGIAS HETEROGÉNEAS DE RESISTENCIA DESDE LA SUBALTERNIDAD: EL PROYECTO MESOAMÉRICA Y LAS CIUDADES RURALES SUSTENTABLES EN SANTIAGO EL PINAR.

## Capítulo 5. El discurso del Estado neoliberal y la configuración de estrategias heterogéneas de resistencia desde la subalternidad: El Proyecto Mesoamérica y las Ciudades Rurales Sustentables en Santiago el Pinar.

Las elecciones del año 2000 que darían la victoria al Partido Acción Nacional (PAN), acabarían con la hegemonía del PRI decretando el fin de 70 años de gobierno. El partido de la alternancia con Vicente Fox a la cabeza, intentaría distanciarse de los gobiernos antecesores, impulsando la reorganización de las estructuras del Estado y la redefinición de sus políticas de desarrollo (neoindigenistas). Durante su gubernatura, el proyecto estrella de Fox sería el Plan Puebla Panamá (PPP), entendido como política de desarrollo regional nacional y transterritorial dirigida a insertar al sur-sureste mexicano (y parte de Mesoamérica) en los circuitos económicos mundiales en el entorno del neoliberalismo.

A través de la implementación del PPP o Proyecto Mesoamérica, observaremos el intento de establecimiento por parte del gobierno de un marco común material y simbólico, que será interpelado y deslegitimado por la iniciativa tanto de los grupos indígenas subalternos como de la sociedad civil en su conjunto. La creación de un discurso "contrahegemónico" a nivel nacional y suprarregional, atravesado por formas de cultura popularde los grupos subalternos, pondrá de relieve la fragilidad del discurso público y los materiales culturales –propios de la visión antropocéntrica y eurocéntrica de la élite– con los que éste se fue construyendo.

No obstante, el campo de fuerza en el que nos situamos en este periodo gana en complejidad a medida en que nos vamos internando en el nivel local. Las leyes, proyectos y las dinámicas del desarrollo impuestas por el gobierno federal en el ámbito comunitario mediante procesos de descentralización estatal, darán pie a configuraciones socio-políticas y dinámicas culturales únicas, fruto de los procesos históricos que contextualizan su experiencia subalterna. La comunidad indígena, con sus patrones de desigualdad y dominación, con sus líneas de debilidad y fortaleza, con sus alianzas y faccionalismos, se transformará en un ámbito idóneo para la expresión de los problemas sociales y los arreglos institucionales.

El proceso de consolidación y decadencia que iniciará el proyecto hegemónico comunal de Santiago el Pinar,nos permitirá configurarun mapa complejo del campo de fuerzas encontradas que articulan de manera dialéctica la formación del Estado y la historia de sus habitantes. En los que respecta a Santiago, este periodo será abordado como un momento de inestabilidad comunitaria marcada por el logro de la constitución de su municipio, en el que se iniciaráun nuevo proceso que será aprovechado por el gobierno para consolidar los equilibrios inestables en beneficio propio. Si bien las élites gubernamentales utilizarán esta estructura de poder como plataforma para cumplir (en papel) con sus objetivos de eficacia y eficiencia, Santiago el Pinar sabrá también aprovechar la coyuntura y sacar partido de ella. La heterogeneidad de las formas de resistencia articuladas por la subalternidad frente a los proyectos neoliberales del Plan Puebla Panamá o Proyecto Mesoamérica, nos permitirán analizar en Santiago el Pinar las estrategias de resistencia (negociada) frente a las Ciudades Rurales Sustentables y a las élites locales, generadas acorde con su historia, la dinámica propia comunal y el ejercicio de la política comunitaria "tradicional" como elementos que han ido configurando su experiencia colectiva.

### 5.1. La consolidación del marco discursivo del gobierno de la transición: cambio, desarrollo y neoindigenismo

El 2 de junio del año 2000, el *panista* Vicente Fox Quesada se convertiría en el nuevo presidente de México. Conocido como el "gobierno de la alternancia", con él se pondría fin a setenta años de hegemonía priísta que habían caracterizado el sistema político mexicano hasta el momento. Ya desde finales de los años setenta, el proyecto político del PRI mostraba serias dificultades en el mantenimiento del liderazgo y la dirección de un país cansado del régimen corporativista y autoritario del llamado "partido de Estado" (Roux, 1997)[94]. Fue a

[94] Rhina Roux (1997), al reflexionar sobre la crisis del partido oficialista (PRI) a partir de 1987 con la que se da paso a la "democracia" (la crisis de una forma estatal), la autora apunta a que "ese sistema había funcionado durante 60 años con dos rasgos esenciales: la concentración absoluta del poder en el presidente y el monopolio del aparato institucional y gubernativo con el partido oficial. El PRI fue una pieza clave de todo el engranaje metalegal del llamado "régimen de partido de Estado": garantizaba la anulación del poder legislativo a través del control numérico de ambas cámaras (…); era el rostro partidario de la élite gobernante de elecciones (…) y era también la

raíz de la reforma electoral de 1977 cuando al iniciarse el proceso de liberalización del sistema electoral y de competencia partidista[95], por primera vez los partidos de oposición pudieron desarrollar estrategias que permitieron paulatinamente el fortalecimiento de apoyos sociales (Klesner, 2005). A lo largo de los años 90, el PRI y el Partido de Acción Nacional (PAN)[96] se enfrentarían por la consecución del poder en el centro y norte del país, mientras que el Partido de la Revolución Democrática (PRD), se encaminaría a buscar el apoyo del sur de la República. Este periodo de competencia política intensa, resultaría primero en la pérdida del dominio histórico del partido oficialista en la Cámara de Diputados en las elecciones de 1997, para finalmente darle la victoria en el año 2000 al candidato del PAN. Su triunfo ponía de manifiesto la necesidad de una verdadera transformación en la vida política del país y la demanda de democracia expresada por la ciudadanía.

> La apuesta era fuerte porque, en realidad, no podía ser de otra manera. El reemplazo del partido gobernante significa mucho más que un cambio de signo político, representaba el fin de una época, de una historia y de una cultura política que habían arraigado fuertemente en la sociedad (Dobrzanski, 2014: 12).

Con la administración *foxista* se iniciaría el "gobierno del cambio" que buscaría reemplazar los esquemas institucionales, socio-económicos y políticos tradicionales por otros vanguardistas "abanderando la idea de encabezar un gobierno de clase mundial, de calidad total" (Guadarrama y Contreras, 2008: 9)

---

institución del aparato estatal encargada de la regimentación corporativa de organizaciones sociales" (Roux, 1997: 1-2).

[95]El "trayecto a la democracia (…) que abarcaba el periodo de 1977 a 1997, como los veinte años en los que México desmontó un sistema político de carácter autoritario para edificar, pieza por pieza, otro régimen de manera democrática" (Woldernberg, Salazar y Becerra, 2000). Asumiendo que "la alternancia no (había) caído del cielo, sino que fue posible porque la democracia ya estaba ahí" (Woldernberg, 2000; Abascal y Macías, 2000), los partidarios del PRI dejaban claro que los cambios institucionales iniciados desde 1977, habían hecho posible una competencia política intensa y plural, que dio pie a que los partidos colonizaran las instituciones estatales desembocando en la alternancia con "civilidad y naturalidad democrática" (2000).

[96] En 1939 se crea el Partido de Acción Nacional (PAN). En líneas generales, puede decirse que en su interior habían dos corrientes: una vinculada a la lógica empresarial identificada con el pragmatismo y apegada a las posturas liberales, y por otro lado la línea católica. Desde su creación, el PAN sería desbancado por el PRI, hasta que en la década de los 90, lograría ir obteniendo apoyos, hasta que en el año 2000, su candidato lograría la presidencia.

acorde con los tiempos de la globalización. No obstante, nunca tendría lugar el tan esperado “cambio” sino por el contrario, el desencanto ante las “continuidades en las políticas económicas, sociales y culturales (…) con respecto a los gobiernos priístas” (Hernández, Paz y Sierra, 2004: 7). Ahora bien, ajustándonos al momento de la transición, “la alternancia en el poder significó que el Ejecutivo Federal buscara como fuentes alternas de legitimidad a su discurso de cambio” (Guadarrama y Contreras, 2008: 9) la consolidación de un desarrollo “con un rostro más humano”. Éste se articulaba con base en la pluralidad, la innovación, la participación y la transparencia, a fin de asegurar su liderazgo y recuperar la confianza de la sociedad civil en las instituciones. Sin embargo, y en líneas generales, la política panista se enfocó a hacer de México un país de competencia mundial en el ámbito internacional, “equilibrando los beneficios y costos de la globalización” (Plan Nacional Desarrollo 2001-2006: 23) como única vía de desarrollo.

El adelgazamiento del Estado experimentado ya desde la administración de Miguel de la Madrid con la entrada de México al neoliberalismo, no únicamente se acentuaría en este periodo, sino sería ampliamente justificado y aprovechado como consecuencia “lógica” y deseable de un periodo marcado por el progreso y la modernidad. En el marco del TLC y con la apertura económica intensificada, la atracción de inversión hacia la creación de nuevos canales de comercialización, la construcción de infraestructura y el fortalecimiento de las relaciones transfronterizas a través de la consolidación bloques económicos; serían los puntos nodales de la acción política en el periodo foxista. Esta racionalización de la economía y su internacionalización se condensaría en los programas y políticas públicas de “desarrollo integral” impulsadas por Fox. Esta lógica se complementaría con una visión “humanista”, “sustentable” y “equitativa” dirigida a los espacios regionales “concebidos como ámbitos para la atracción de inversiones, la generación de ventajas comparativas, la inserción en los mercados internacionales, y para la implementación de políticas sociales focalizadas y compensatorias” (Pérez, 2011: 190). En este periodo,

> …los territorios y espacios locales asumen una relevancia inédita incluso más allá de los agregados nacionales (…). Es en los espacios locales donde adquiere forma, se concreta y potencializa el proceso de desarrollo. En el marco de los sistemas internacionales de producción integrada, las escalas locales participan de manera determinante en el proceso de acumulación de capital en tanto nichos que pueden reunir condiciones propicias para la atracción y establecimiento de inversiones productivas (Pérez, 2011: 188-189)

En esta línea, el progreso nacional se entendía como un esfuerzo conjunto, donde a través del impulso regional, todas las economías saldrían beneficiadas. El aumento del nivel de vida y la reducción de la vulnerabilidad social sobre todo para los pueblos indígenas, acontecería como la base de su "memorándum" de promesas dirigidas a la población en general, y al sur-sureste en particular. Por otro lado, y hasta el momento, las iniciativas de desarrollo impulsadas en los ámbitos regionales por los gobiernos antecesores, se habían "caracterizado por la improvisación, la débil o nula integración como prioridad en la política económica nacional, y por la escasa articulación integral entre ellas" (Pérez, 2011: 190). Este hecho partía del supuesto de haber privilegiado el enfoque sectorial y no el territorial, resultando la distorsión de las políticas y programas sociales focalizadas. De esta manera ocurrió el efecto contrario al pretendido: en lugar de disminuir la pobreza, esta aumentó considerablemente.

Dentro de este mapa de desequilibrios regionales, el sur-sureste mexicano acontecía como uno de los espacios más vulnerables del país, mostrando una acusada distancia con respecto al desarrollo del Centro y Norte del país. La cuestión era entonces conseguir que el sur alcanzara el mismo estadio de desarrollo que el resto de las regiones. Por ello, el nuevo gobierno tuvo que enfrentar problemáticas como 1) la existencia de relaciones asimétricas intra e interestatales, 2) herencias históricas que habían utilizado a la región como sustrato físico de explotación/extracción de petróleo y materias primas, 3) un débil desarrollo industrial con ausencia de cadenas productivas integradoras y un desarrollo agroindustrial limitado, 4) pobreza extrema y desigualdad social, 5) una

baja integración de infraestructura en comunicaciones, 6) mercados internos débiles (Pérez, 2011), y en el caso concreto de Chiapas, 7) un conflicto que hasta el momento se mantenía sin solución.

> El innegable desarrollo económico y social alcanzado por México muestra, al interior del país, grandes disparidades entre regiones (…). La región sur-sureste de la República Mexicana (…) muestra un serio rezago con respecto a las regiones del Centro y del Norte del país. Las condiciones de marginación y pobreza que prevalecen en dicha región son endémicas y se deben a un tejido histórico complejo de factores de muy diversa naturaleza, que incluye la aplicación en el pasado de políticas públicas que la han discriminado (Documento base del PPP, 2001: 3).

Para enfrentar esta situación y apoyado en el análisis socioeconómico realizado por Kessel, Levy y Dávila (2002) conocido como el "El sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional mexicano"; Fox plantearía como prioridad de su política de desarrollo "lograr un mayor desarrollo humano y un cambio estructural económico en la región Sur-Sureste del país, con especial atención a los pueblos indígenas" (Documento Base del PPP, 2001: 4-5). El diagnóstico realizado por el grupo de analistas, recalcaba la polarización ocasionada a raíz de las políticas anteriores, "incluyendo el reparto agrario y la política de subsidios, lo cual (había) resultado en la dispersión poblacional en miles de pequeñas comunidades" (Harvey, 2004). Las propuestas realizadas enfatizaban la necesidad de impulsar principalmente, tres tipos de estrategias: 1) el fomento al desarrollo productivo; 2) la inversión estratégica en obras de infraestructura de transportes y comunicaciones y, 3) una nueva política de precios y tarifas de servicios públicos.

El desarrollo era definido e impulsado desde una perspectiva netamente económica, basado en la construcción de infraestructura para fomentar nuevas actividades productivas vinculadas a la creación de maquiladoras, monocultivos o centros turísticos, aprovechando los recursos naturales y la mano de obra de la región. Esta era la visión innovadora del desarrollo foxista: modernizar el sur mediante la industrialización acelerada y la creación de una red de infraestructura

que posibilitara los intercambios comerciales. “Progreso, innovación y modernidad” se incrustarían en todos los ámbitos de gobierno con sus consecuentes acciones públicas. Por supuesto, estas perspectivas siguen una lógica consustancial al modelo de planeación gubernamental y gestión pública que enmarcan dichas políticas, las cuales son mediadas a través de las prerrogativas de eficiencia y eficacia de la administración.

En el contexto del neoliberalismo y la globalización, el gobierno de Fox se hizo eco de los enfoques de la “Nueva Gerencia Pública” (NGP) y de “Reordenamiento Territorial” (RT), vigentes dentro del marco del nuevo institucionalismo o “neoinstitucionalismo” (March y Olsen, 1997)[97]. Acorde con este marco, la Nueva Gestión Pública se entendería como un “conjunto de estrategias de modernización de la administración ligadas al fenómeno de la globalización, donde la economía y las condiciones del mercado son imperantes y determinan la forma de administrar los recursos” (Guadarrama y Contreras, 2008: 3). De aquí, el importante papel de la planeación y gestión de las estrategias que inciden en las actividades económicas del territorio.

Llevar a cabo el ordenamiento territorial desde este nuevo enfoque, era imprescindible de cara a aprovechar las ventajas comparativas y la situación geográfica regional. En este escenario, el papel de las instituciones gubernamentales se transforma, concibiéndose como facilitadoras de los procesos económicos a escala internacional. Se considera que las funciones principales de las instituciones deben dirigirse a reducir la incertidumbre de las relaciones humanas, impulsando acciones gubernamentales coordinadas con organismos paraestatales y empresas privadas, hacia la reducción de los costos de transacción de los cuales dependen la eficacia y eficiencia de la administración.

[97] Según Guadarrama y Contreras (2008) el enfoque del neoinstitucionalismo “está vinculado a la teoría de la organización (donde se) resalta también el papel combinado de la cultura y de las estructuras en las rutinas y procesos, como canales a través de los cuales las instituciones toman forma y se transmiten, dando significado y sentido al comportamiento de los individuos. Si bien es cierto que las rutinas y las reglas son parte de la definición de institución, no son lo mismo, las rutinas son pautas de comportamiento estables (Scott, 2001) que sumen los participantes en las tareas organizacionales, por otro lado, las reglas se concretan en la lógica de lo apropiado, ya que hacen las veces de guías que permiten modelar el comportamiento de los actores de acuerdo con lo establecido (Guadarrama y Contreras, 2008: 4).

Si analizamos con detenimiento los nuevos parámetros de modernización económica-institucional propuestos por el neoinstitucionalismo, se hace evidente el impacto que ha tenido el proceso de globalización en las estructuras del Estado en los últimos años. De aquí que los Estados hayan "tenido que irse adaptando a nuevas condiciones que los obligan a ser más flexibles, a intentar ser más competitivos en el ámbito internacional" (Guadarrama y Contreras, 2008: 3). Por ello, no es de extrañar la creciente influencia de agentes externos en ámbitos que habían sido reservados exclusivamente a las instituciones estatales. Por supuesto, esta no era una dinámica desconocida en la política mexicana, sobre todo si tenemos en cuenta el sexenio de Carlos Salinas de Gortari y la entrada en vigor del TLC en 1994. No obstante, con el gobierno de Vicente Fox, la influencia creciente de las perspectivas de organismos como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), en la concepción del desarrollo nacional, afectó directamente la dirección, la forma y el contenido de las políticas públicas. Como ejemplo de ello retomamos las afirmaciones del Banco Mundial, mismas que habrían de guiar los patrones de desarrollo tanto en México como en toda América Latina:

> Ningún país ha conseguido un nivel de ingreso mediano sin haber alcanzado la industrialización y la urbanización. Ninguno se ha situado en los grupos de ingreso alto sin contar con ciudades vibrantes (…). El avance hacia la densidad que se pone de manifiesto en la urbanización está estrechamente relacionado con la transformación de una economía agraria en industrial y posindustrial. Ningún país ha alcanzado la riqueza sin transformar la distribución geográfica de la población y la producción (Banco Mundial, 2009: 24).

Desde esta perspectiva se hace evidente el aumento de la importancia en la articulación de políticas y proyectos socioeconómicos que impliquen la atracción de inversión privada nacional e internacional, y que permitan la canalización de fuentes de financiamiento de organismos como el BM, el FMI o agencias paraestatales. De aquí, el peso que estas instituciones adquieren en la definición de lo que ha de ser el desarrollo, pero también y de manera importante, sobre la

manera de pensar la estructuración de una sociedad. En las políticas económicas y programas sociales, en este caso del sur-sureste mexicano, existen varias perspectivas sobre el desarrollo en la que también se encuentran presentes las comunidades indígenas subalternas, aunque sólo unas pocas son legítimas y susceptibles de ser aplicadas.

Estas concepciones responden a las derivadas del programa de desarrollo federal (eje de los planes diseñados a nivel estatal), inspiradas en los planteamientos de los mencionados organismos paraestatales, mismos "que promueven la armonización y estandarización de las políticas públicas" (Pérez, 2011: 191). En realidad, lo que termina sucediendo dentro de este esquema es el condicionamiento de las políticas del Estado, provocando que éstas sean "acotadas, sobre todo en aquellos países cuyos gobiernos manifiestan fragilidad para defender sus intereses nacionales frente a decisiones de agentes, instituciones y organizaciones internacionales" (Zamora, 2006: 71). Este es el caso de México. Pero de la misma manera, y mediante el proceso de descentralización estatal impulsado por el gobierno, el Ejecutivo Federal traspasa conscientemente funciones a estos organismos, en aras de romper las trabas burocráticas e institucionales que puedan surgir durante la implementación de proyectos y programas de desarrollo.

Con todo ello, las "recomendaciones" sobre el desarrollo económico tanto de los analistas mexicanos como de las instancias internacionales fueron religiosamente adaptadas por el gobierno, convirtiéndolas en el eje de sus acciones de política regional. Ahora sí, las estrategias desprendidas de los enfoques de ordenamiento territorial y NGP como mecanismos para hacer de las regiones zonas de atracción de capital privado, adquieren todo su sentido al enmarcarlas en la nueva realidad global del "mundo desarrollado". De aquí, que la nueva planificación del territorio tenga como fundamento "reorganizar las formas de producir y las de extracción de recursos naturales, mediante la promoción de procesos de transformación productiva e institucional, para articular competitivamente la economía del territorio a mercados dinámicos" (Wallenius, 2014: 307) internacionales.

De ello se desprende el modelo demográfico propuesto –basado en la Concentración/Dispersión poblacional– que apunta a la "desconcentración concentrada" de población, haciendo de las "ciudades medias ejes detonadores de los polos de desarrollo regional para la atracción de actividades económicas integradas mediante infraestructura" (Pérez, 2011: 200). Dichas actividades, tendrían como fundamento básico el aprovechamiento de los recursos naturales y energéticos del entorno, así como de la mano de obra disponible. En este sentido, las regiones se transformarían en espacios para la extracción y explotación de recursos (tanto naturales como humanos) que una vez más, llevarían a México a ser un "reservorio de materias primas y mano de obra barata" para consumo externo.

En este contexto y bajo estos parámetros nació el Plan Puebla Panamá (PPP) el 12 de marzo de 2001, como política regional subnacional. Un *megaproyecto* dirigido a integrar al sur-sureste mexicano en los circuitos económicos y mercantiles nacionales e internacionales, "considerando la dinámica que imponen los procesos globales de la economía" (Torres y Zamora, 2004: 43). Con él nació la promesa de una mejor vida para Chiapas, incluyendo el cese del conflicto irresuelto entre el EZLN y el Estado. Como veremos, con el PPP Fox pretendía resolver todos los problemas que aquejaban al Estado en particular y a la región en general: la pobreza, la marginación, el rezago económico, social y educativo y conjuntamente con esto, "gestionar" las demandas de autonomía y libre determinación de las comunidades indígenas que se habían mantenido en resistencia hasta el momento. Entre las promesas del candidato antes de subir al poder y las acciones reales implementadas durante su mandato presidencial, existió un abismo enorme que puso de manifiesto que finalmente "el problema indígena" no sería parte de las prioridades de su política de desarrollo. Afirmaciones tales como "cuando sea presidente el problema de Chiapas lo arreglo en 15 minutos"[98] (Martínez, *La Jornada,* Noviembre, 2011) o "porque yo sé que en el fondo todos los indígenas lo que quieren es tener un *vochito*, su tele y un

[98] Puede leerse el artículo completo en la siguiente liga http://www.jornada.unam.mx/2011/11/04/opinion/024a1pol

changarro"[99] (Venegas, *La Jornada,* abril, 2000), signarían en adelante su relación con las comunidades indígenas de Chiapas.

Estos hechos tienen mucho que decir al respecto de la dirección que tomaría la política indigenista del partido de la alternancia. Hasta ese momento y como vimos, el indigenismo se había fincado en la aculturación o mexicanización de la población indígena. La nación, construida sobre el mito excluyente del mestizaje, había dejado fuera el reconocimiento de la diversidad cultural, política y económica de los pueblos indígenas, tanto como la participación en su construcción. Fox intentaría deslindarse del proyecto indigenista institucional, abogando por una nación multicultural y multiétnica. Al respecto, en el Plan Nacional de Desarrollo, podía leerse lo siguiente: "la cultura nacional sólo puede entenderse como una realidad múltiple (…). La nación no es solamente multicultural sino multiétnica: no existe una sola identidad mexicana, sino muchas, tantas como identidades étnicas existen en el país" (Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006: 16). No obstante, el reconocimiento de la nación mexicana como pluriétnica y multicultural –una obviedad difícil de asimilar desde que se comenzara a forjar la idea de Estado en el siglo XIX–, debe ir más allá del reconocimiento en papel y expresarse en la existencia de mecanismos institucionales que permitan construir verdaderamente un proyecto de Estado-nación que reconozca la igualdad en la diferencia. En realidad lo que Fox hizo fue acomodar las demandas indígenas pero sin cuestionar el marco nación existente.

Podemos decir que en este periodo, las viejas políticas de integración se revisten de un nuevo discurso. En esta línea, y a lo largo del sexenio, una de las mayores apuestas de Fox sería promover la participación local de las comunidades, haciéndolas gestoras de su propio desarrollo. Mediante la descentralización gubernamental, el peso de la política pública a nivel local se dirigiría a hacer de las comunidades, a través de los gobiernos municipales, sujetos activos en la planificación, definición, gestión, articulación de los proyectos, alentando a que fueran éstos quienes atendieran sus propias problemáticas con el apoyo del

[99] Puede consultarse el artículo completo en: http://www.jornada.unam.mx/2000/04/08/fondo.html

gobierno. Para ello, se propone trabajar en el empoderamiento y la emancipación a partir del fomento de una "cultura empresarial" que permita la autogestión de sus recursos. O sea, transformar a las comunidades indígenas en sujetos con derecho a decidir sobre de su propio bienestar, implica que éstas cambien la manera en la que gestionan, administran y planifican sus bienes y recursos para extraer de ellos la máxima rentabilidad y beneficio. En el documento del PPP se alienta repetidas veces a lograr este objetivo, pues la pobreza y la vulnerabilidad es fruto de,

> …la carencia de mecanismos de participación activa de gran parte de las poblaciones en los procesos de desarrollo. Tal carencia contribuye a ampliar la brecha y la falta de concordancia entre las políticas económicas y las políticas sociales. Esto es especialmente válido en el caso de los pueblos indígenas (…) que en general, carecen de mecanismos de articulación entre sus procesos de consulta interna –generalmente enraizados en sus tradiciones y costumbres– con los mecanismos gubernamentales, municipales y locales de consulta y participación ciudadana (Documento Base del PPP, 2001: 20).

El discurso indigenista se dirigía a modernizar a los subalternos, lo que implicaba que las comunidades dejaran de ser lo que son, obstáculos del progreso, y entraran en la lógica global a la que apunta en este periodo la construcción del proyecto nacional. Es en este sentido en el que se utiliza el término *neoindigenismo*[100] (Hernández, Paz y Sierra, 2004), para hacer referencia a las "pretensiones de renovación del discurso oficial y las realidades de continuidad que encontramos en las nuevas instituciones creadas por el gobierno de Vicente Fox" (Hernández, Paz y Sierra, 2004: 10). Buenos ejemplos podrían ser tanto las políticas sociales implementadas para reducir la pobreza y la desigualdad en el sur de la República, así como la creación de instituciones que, pretendiendo mostrar una imagen más *ad hoc* con la perspectiva de las comunidades indígenas, recaen

[100] La nueva postura del "neoindigenismo" abarcaría también las concepciones de "indigenismo de participación" o "etnodesarrollo". Según María Dolores París Pombo, en los años 80, el INI propone sustituir las viejas políticas integracionistas "asumiendo la necesidad de reconocer jurídicamente a las comunidades indias y desarrollar sus identidades étnicas. Esta nueva postura del indigenismo marcada por la "participación directa de las autoridades indias y de las propias comunidades en los programas indigenistas" estaría en la línea del llamado "etnodesarrollo" y la "indigenismo de participación" (París, 1997: 12-13).

una vez más en el indigenismo de nuevo cuño. En este sentido, la "nueva" relación que se establece entre pueblos indígenas y el Estado es, como mínimo, paradójica:

> …por un lado, el impulso integracionista de la reestructuración económica que necesita sustituir el sistema corporativista de antaño por relaciones más "modernas" en que los integrantes de los pueblos indios puedan ser tratados sólo como individuos "libres" para vender sus tierras o su fuerza de trabajo en el mercado globalizado. Paralelamente, un impulso descentralizador que se vale del discurso sobre el multiculturalismo para atomizar los poderes regionales y mediatizar las demandas autonómicas de los pueblos indios" (Hernández, Paz y Sierra, 2004: 7)

Dentro de esta "paradoja" y bajo la idea de seguir distanciándose de la política indigenista de los gobiernos antecesores, se promulgó la desaparición en 2003 del INI y la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI), el 23 de mayo del mismo año. El marcado asistencialismo del INI, su corporativismo y clientelismo elitista, así como la verticalidad de sus proyectos, serían reproducidos por la CDI. Desde el principio, esta instancia sería ampliamente rechazada por muchos colectivos, asociaciones y movimientos indígenas, al no haber situado los Acuerdos de San Andrés como base de su acción. Asimismo, y una vez más, las incongruencias se hacían patentes en el interior de las estructuras del CDI, así como había sucedido con el Instituto Nacional Indigenista. La institución nacía como un órgano de consulta de cara a diseñar e implementar políticas de desarrollo dirigidas a la población indígena.

Sin embargo, en la Junta de Gobierno del mismo, el papel de los indígenas terminó siendo el de "consultores" de las acciones emprendidas por el CDI. Entonces, ¿dónde estaba la participación de los pueblos indígenas mediante la planificación, gestión e implementación de su propio proceso de desarrollo? El discurso de Fox se resquebrajaba ante sus incongruencias. Las formas que adquirió la política pública (neoindigenista) en el sexenio del "cambio", serían duramente criticadas ya no solo por las comunidades "beneficiarias", sino por la

opinión pública e incluso por los partidos opositores (PRD). En este sentido, el 5 de enero de 2003, *La Jornada* publicaba el siguiente artículo:

> Más allá de la retórica sobre la formación de capital humano y la promoción de habilidades empresariales, la administración foxista ha dado continuidad a los programas de gobierno surgidos con Carlos Salinas y Ernesto Zedillo, limitándose a cambiarles de nombre o a hacer pequeñas modificaciones en su funcionamiento (…). Con esta visión y estas políticas, hablar del establecimiento de un nuevo pacto entre Estado y un movimiento campesino es pura demagogia (Hernández, en *La Jornada,* 15 de enero de 2013).

Una vez más, el indígena "real" de carne y hueso[101], quedaba relegado del pacto nacional y era orillado a adaptarse a los devenires del Estado-nación, más preocupado por las estadísticas de eficiencia y eficacia que por el bienestar social. En este sentido, no sería casualidad que el mismo día en que el EZLN liderara una marcha a la capital mexicana exigiendo el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, el gobierno anunciara el PPP (11 y 12 de marzo de 2001). El nexo entre el reconocimiento de la Autonomía y la Libre determinación de los pueblos indígenas y la implementación de los megaproyectos de desarrollo en el sureste mexicano, mediaría la paradójica (y coercitiva) relación entre los indígenas subalternos (independientes y partidistas), las élites chiapanecas y el gobierno en turno. Las luchas por el poder y el significado entre la élite política dominante y los distintos grupos subalternos en el marco del PPP, marcarían la reconfiguración de los discursos contrahegemónicos, poniendo una vez más de relieve las inconsistencias del proyecto nacional en la nueva etapa de la globalización.

[101] En relación a la "imagen del indio" y el lugar en el que fue ubicado en el contexto de la construcción de la nación mexicana, Blancarte afirma que esta imagen "fue utilizada para justificar un determinado proyecto criollo o nacional y no el indio real, de carne y hueso, empobrecido y marginado, el cual era objeto de desprecio o, en el mejor de los casos, de compasión" (Blancarte, 1994: 12-13)

## 5.2. El "Capítulo México" del Plan Puebla Panamá y los derechos de los pueblos indígenas: la paradoja del discurso panista.

Como señalamos anteriormente, el Plan Puebla Panamá como iniciativa de desarrollo del sur-sureste, integró gran parte de los señalamientos que Dávila, Kessel y Levy (2002) realizaron en el documento *El sur también existe.* Este documento se había realizado en tiempos de Zedillo, y reflejaba las perspectivas de planeación del entonces gobierno en turno. Fox, que estaba dispuesto a provechar la coyuntura zapatista, y a modo de estrategia en aras de ganar el apoyo de la sociedad civil, añadió nuevos elementos al marco común material y simbólico que compartían Estado y subalternos. A nivel discursivo, el recién llegado partido "de la democracia" se esforzó por mostrar su apertura y voluntad con respecto a la problemática de los pueblos indígenas, dando la sensación que de una vez por todas sus demandas históricas y sus intereses socio-políticos serían no solo escuchados, sino atendidos y resueltos durante su mandato.

Fox sabía que no podría consolidar su liderazgo si no integraba las demandas de los grupos subalternos en su proyecto político, evidenciado a la vez que su propuesta era verdaderamente democrática y plural. Pero esto no era sólo una cuestión de ideología y significado, sino que su "megaproyecto económico" estaba enfocado en una región cuya población era mayoritariamente indígena, por lo que debía mostrarse inclusivo y abierto a las demandas subalternas para ganar su apoyo. Por ello, necesitó generar en torno al PPP un marco común de intereses entre los grupos subalternos y el Estado, en el cual los primeros se sintieran identificados. En todos los documentos del ejecutivo federal, así como los elaborados por las instancias estatales[102], se encontraban continuas referencia a los pueblos indígenas de México. De esta manera, si bien la "parte dura" de su discurso descansaba principalmente en la competitividad económica, el aprovechamiento de las ventajas del TLC, y la consolidación del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA)[103], al mismo tiempo se esforzaba por presentar

[102] Documento base del PPP, Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006,
[103] Tanto en el Documento base del PPP (2001) como en el Plan de Desarrollo del sexenio de Fox (2000-2006), el PPP en el marco del TLC, se plantea como el primer paso hacia la conformación

el “rostro más humano y pluralista” del Plan. Bajo esta lógica, se promovían “programas para el aseguramiento de la sustentabilidad ambiental del crecimiento económico”, se reconocían las amplias formas de “participación social de los habitantes del sur-sureste” y se insistía en el fortalecimiento de las “actividades culturales de la región y el respeto de los derechos de los pueblos indígenas” (Harvey, 2006: 212).

Tal y como hemos visto, el “Estado afirmaba” (Roseberry, 2002), pero desde luego gran parte de la sociedad civil y los grupos subalternos (independientes) se resistieron a legitimar el discurso gubernamental. Entre sus “afirmaciones” de buena voluntad y las respuestas reales contenidas en los proyectos y políticas públicas de desarrollo, las incongruencias terminaron por hacerse evidentes. Esto se confirmaría un año después de subir al poder, primero con el rechazo de la “Ley Cocopa”[104] y la aplicación de la reforma constitucional de la Ley Indígena, y nuevamente en 2003, cuando las resistencias al plan –desde el nivel local al ámbito internacional– hicieron que éste desapareciera momentáneamente de la vida pública, pasando a un segundo plano en la agenda del gobierno en turno. La “acción política intensa” (Castillo, 2014: 166) de la sociedad civil y los grupos subalternos de oposición apoyada por organizaciones internacionales de izquierdas, anti-capitalistas y anti-neoliberales, interpelaron la acción de las élites políticas obligando al “replanteamiento del PPP”. La tierra, los derechos de los pueblos indígenas y el ejercicio de la autonomía, se situaron en el centro de los discursos tanto del gobierno como de sus antagónicos, fragmentando el marco común de entendimiento entre gobernantes y gobernados.

De cara a abordar esta relación que reúne de manera dialéctica la imposición de elementos prácticos y discursivos referidos a la modernidad y el progreso introducidos por la clase política, así como las resistencias de los grupos

---

del Área de Libre Comercio de las Américas. Entendemos la conformación del ALCA como “un megaproyecto de bloque económico del continente americano para crear un mercado libre de bienes y servicios, teniendo como beneficios primarios la reducción de impuestos a las importaciones y la promoción de inversiones privadas internacionales” (Capdepont-Ballina, 2010: 194).

[104] Utilizamos “Ley Cocopa” como sinónimo de la propuesta de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena, sustentada en los Acuerdos de San Andrés, realiza en 1996.

subalternos a la misma, proponemos entender –de manera analítica– el Plan Puebla Panamá (y los proyectos desprendidos de éste) como un "espacio" en el cual es posible vislumbrar las disputas y negociaciones en las relaciones entre el poder y el significado de las cosas (Mallon, 2003). En este sentido, y a medida que el Plan se fue consolidando, el enfrentamiento entre diversas formas de ver y entender los procesos ambientales, socio-políticos e identitarios y económicos que definían los elementos en disputa, generaron el refuerzo de identidades políticas subalternas (Esquit, 2010) y concretaron dispares formas de resistencia creativa. La subalternidad interpeló la acción del gobierno, llegando incluso a poner en tela de juicio el ejercicio de la soberanía nacional del Estado mexicano.

A pesar de que el PPP fue la apuesta más importante durante su mandato, ni siquiera puede decirse que fuese iniciativa suya[105]. El plan respondía a un conjunto de proyectos dirigidos a la generación de infraestructura productiva, en aras de incrementar la conexión entre los mercados reduciendo los costos en la movilidad de mercancías. No obstante, han sido muchos los autores (Harvey, 2004; Zamora, 2006; Torres y Zamora, 2004) que han señalado los antecedentes del megaproyecto, mismos que ahora se concentraban en una única acción política. Por mencionar algunos, encontramos 1) el Corredor Biológico Mesoamericano, 2) el interés geoestratégico de EEUU en la región concretizado con la entrada en vigor del TLC en 1994 en México, 3) los siete corredores de integración regional propuestos en el periodo de Ernesto Zedillo, y el 4) el desarrollo integral del Istmo de Tehuantepec, entre otros.

En aras de dar consistencia al Plan, y como una de las primeras acciones del gobierno, Fox reorganizó el territorio nacional a través de la conformación de cinco regiones o *mesorregiones*[106]*.* La "Mesorregión del Sur-Sureste" comprendía los

[105] Los esfuerzos por consolidar una política regional transterritorial existen desde 1991, al constituirse la Cumbre del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla, abordada como "el máximo foro de la región mesoamericana para abarcar los temas de cooperación, técnica, ciencia, educación, economía, sociedad, política y libre comercio, con la finalidad de generar políticas conjuntas de integración en la región" (Espinoza, 2010: 114).

[106] Según el PND 2001-2006, las mesorregiones son las unidades base del sistema de planeación para el desarrollo regional; se componen de varias entidades federativas que en forma práctica se integran para coordinar proyectos de gran envergadura con efectos que transcienden los límites de dos o más entidades federativas (…)". En el documento, se definieron cinco mesoregiones, a

estados de Campeche, Yucatán, Chiapas, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Guerrero, Veracruz y Puebla; entidades económica, cultural y políticamente diferenciadas que serían homogeneizadas bajo un mismo criterio: los planes de desarrollo desprendidos del PPP. En este contexto, la definición de espacios y territorios puede entenderse como un acto político que delimita, demarca y "puede cuestionar, superponerse o transformar otros previamente producidos y también (…) otorgan sentido a la posición en la escala jerárquica de los lugares" (De la Fuente, 2007).

En este sentido, Fox creó políticamente un espacio, *la mesorregión sur-sureste,* y al hacerlo influyó de manera determinante en las prácticas económicas, socio-políticas y culturales que definían previamente estos espacios. Mediante el PPP, Fox puso en marcha un proceso de "producción del espacio" (Harvey, 2006) que enfrentaba múltiples territorialidades expresadas en la diversidad de maneras de convivir, relacionarse y apropiarse de este mismo espacio. Bajo esta lógica, y como política de desarrollo regional integral, el Plan fue presentado en México el 12 de marzo del 2001, y con él nacían las pretensiones foxistas acabar con la pobreza, el atraso productivo y la conflictividad que hacían del sureste mexicano un lugar "ingobernable" y económicamente rezagado:

> Los estados del Sur-Sureste viven un gran rezago. Estudios recientes sitúan a la población de esta región en los estratos socioeconómicos más bajos. La actividad económica se ubica principalmente en el sector primario y es, por desgracia, de baja productividad; el desempleo es alto (…); la infraestructura física es deficiente en casi todos los sectores, sobre todo en servicios básicos, vivienda, comunicaciones e instalaciones industriales (Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006).

La construcción de infraestructura fue condición *sine qua non* "para el aprovechamiento de recursos naturales en espacios con agua, biodiversidad y energéticos" (Torres y Zamora, 2004: 42), entendidos como ventajas comparativas

---

saber: Sur-sureste (…), Centro-occidente: Jalisco, Michoacán, Colima, Aguascalientes, Nayarit, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato y Querétaro; Centro: Distrito Federal, Hidalgo, Tlaxcala, *Puebla*, Morelos, Estado de México; Noreste: Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua y Durango, Y noroeste: Baja California, Baja California Sur, Sonora, Sinaloa, Chihuahua y Durango (Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006: 4)

de cara a su inserción en los mercados globales. En esta dirección, el PPP pretendía fomentar principalmente cuatro tipos de actividades: 1) las actividades biológico-agrícolas tales como la expansión de agro-negocios y la creación de monocultivos; 2) las actividades industriales dirigidas a la explotación del petróleo, la petroquímica y la instalación de maquiladoras; 3) las actividades turísticas (Harvey, 2004: 121), y 4) la dotación de servicios básicos como parte de las políticas sociales contempladas en el plan.

Estas cuatro actividades se relacionan de manera intrínseca como parte de la iniciativa de reconversión productiva, integrada en el nuevo enfoque de Reordenamiento Territorial. Recordemos que parte del rezago que experimentaba Chiapas provenía de la deficiente administración de las políticas públicas anteriores, mismas que habían derivado en la *dispersión poblacional en miles de pequeñas comunidades*. Para enfrentar estos problemas, el gobierno había propuesto una nueva planificación espacial que consistiría en re-ubicar a las poblaciones del entorno rural, con el objetivo de lograr una mayor eficiencia en la implementación de proyectos, infraestructura productiva y servicios básicos[107]. En este sentido, se apela a la formación desordenada de los centros poblaciones y su necesaria transformación de cara a introducir un desarrollo integral y sostenible.

Esto, según el informe de Dávila, Levy y Kesser, había sido producto del reparto agrario. No obstante, "la reforma agraria fomentó un patrón de asentamiento espacial que dio prioridad a la garantía de los derechos de posesión de la tierra" (Reyes y López, 2011: 129), y no a la dotación de servicios, infraestructura o proyectos productivos. Las comunidades indígenas rurales, reproducían los patrones espaciales que eran afines a su modo de producción y reproducción cotidiana, considerando sus propias necesidades de desarrollo socio-comunitario. Así, la forma de organización del territorio en este caso ha respondido más bien a los ritmos de la producción agrícola como base de su sustento, a la dotación de

[107] Al respecto, como refleja la literatura especializada "se asume que los costes unitarios de proporcionar y mantener en funcionamiento la infraestructura, disminuirán como efecto de la concentración, así las políticas de concentración espacial, serán más económicas que las de dispersión. Manteniendo constante otros factores, puede conseguirse cierto nivel de provisión de forma más barata y eficiente cuando la población se concentra en localidades de tamaño óptimo" (Moseley, 1977: 105).

tierras y las formas de propiedad de la misma. De aquí, afirmamos que “no es que no estén ordenadas, lo han estado históricamente, pero en función de otras necesidades y con una lógica muy diferente a la urbana” (Reyes y López, 2011: 130).

Finiquitada la reforma agraria y en el contexto de la globalización, lo que se pretende es reorganizar el territorio para que sea funcional a las nuevas prerrogativas de la apertura al capital nacional e internacional. O sea, se promueve una organización espacial que sea adecuada a la creación de infraestructura que conecte los centros urbanos con las poblaciones rurales, y fortalezca la desruralización de los campesinos de cara a su progresiva introducción en la lógica de las maquilas o la tecnificación agrícola. El objetivo principal de la reconversión productiva es básicamente combatir la improductividad del campo tecnificándolo y haciendo de los campesinos (indígenas) pequeños empresarios conectados con los centros urbanos, panacea de la modernidad.

Mediante el impulso de las nuevas acciones contempladas en el Plan, se “busca sustituir el cultivo del maíz y otros productos –que no hacen más que “perpetuar la pobreza”– por otros cultivos de alto rendimiento, como los destinados a la producción de agrocombustibles” (Contreras, Pérez, Pickard, Rivera y Zunino, 2011: 155). Ejemplo de ello sería el impulso de monocultivos como la palma africana y el eucalipto, inculcando la lógica de los “agronegocios” en el campesinado indígena, terreno mucho más “rentable” para la economía nacional-internacional. Lo mismo sucede con las actividades turísticas, fomentando complejos ecoturísticos y sustentables que disputan los recursos naturales (cascadas, cenotes, etc.,) en manos de las comunidades indígenas[108]. En este contexto, el turismo se entiende como otra ventaja comparativa para el desarrollo regional.

[108] Este sería el caso del proyecto ecoturístico de Agua Azul, entre muchos otros ejemplos. La disputa por el manejo, la posesión y la gestión de las cascadas entre el gobierno y los dueños de estas tierras (el ejido de San Sebastián Bachajón), ha conllevado repetidos enfrentamientos que se han cobrado la vida de al menos tres ejidatarios, y el encarcelamiento sistemático de muchos de los líderes de movimiento de la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona” en el que se encuentra San Sebastián.

Es claro que el desarrollo de todos estos proyectos en el marco del PPP, requiere la liberalización de los territorios y el acaparamiento de los bienes naturales que se encuentran en sus límites. Para ello, el primer paso fue, tal y como vimos, la contrarreforma del artículo 27 de la constitución mexicana. Con él, la desaparición del ejido daba paso a la desposesión y mercantilización de la tierra susceptible de ser concesionada a empresas nacionales y transnacionales hacia la extracción y explotación de los recursos y la mano de obra disponible. Asimismo, aseguraba la implementación del PPP y sus múltiples proyectos –presas, represas, carreteras, aeropuertos, etc.,– haciendo uso del territorio a su antojo. Por otra parte, las demandas de Autonomía y libre determinación encabezadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y contempladas en los Acuerdos de San Andrés, eran sin duda el principal obstáculo para el desarrollo del PPP. Si a los pueblos indígenas se les otorgaba mediante reforma constitucional, el derecho a gestionar y administrar su territorio y recursos, ¿cómo iba el gobierno a llevar a cabo semejantes proyectos?

Pero el gobierno foxista se encargaría de que esto no fuera un problema, demostrando que todas las promesas realizadas durante su candidatura no fueron más que letra muerta. En marzo de 2001, cuando Fox presenta el Plan Puebla Panamá en México y antes de dar respuesta a la petición de aprobación de los Acuerdos de San Andrés, éste afirmó que “el PPP apoyaría los acuerdos que finalmente apruebe el Congreso relativo a la iniciativa de ley (Cocopa)” (Harvey, 2004: 120). Un mes después, la ley fue reformada por el Congreso de tal manera que igual que sucedió en 1996, la reforma excluyó los puntos clave contenidos en los Acuerdos de San Andrés relativos al derecho de autonomía y libre determinación, entre otros. En los días siguientes, alrededor de 300 comunidades indígenas presentarían amparos frente a las irregularidades del proceso de reforma constitucional. No obstante, en 2002, la Suprema Corte de Justicia

declararía las controversias señaladas por las comunidades como “improcedentes” y en su lugar, se aprobaría la Ley de Derechos Indígenas en abril de 2001[109].

A partir de este momento, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las comunidades afines desconocerían al gobierno y al Estado. De ahora en adelante, la autonomía sería *de facto* frente a su no reconocimiento constitucional como parte de sus derechos como pueblos indígenas. Un año después, en 2003, se inaugurarían las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, como espacios de organización y toma de decisiones dentro de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), ajenos al Estado y el sistema de partidos. Las Juntas de Buen Gobierno están articuladas sobre la base de un gobierno participativo en el cual se coordinan las autoridades de cada comunidad indígena (zapatista). En ellas, a través de la asamblea y mediante una toma de decisiones participativa, horizontal y democrática, se llegan a acuerdos, se establecen “leyes” y normas colectivas. Por supuesto, el ejercicio de la autonomía *de facto*, ponía en tela de juicio la soberanía nacional, que por otra parte y según algunos autores ya se encontraba en peligro “debido a que los agentes y procesos transnacionales fomentan un menor control del Estado” (Ohmae, 1997).

Las resistencias generadas no fueron articuladas únicamente por el EZLN y comunidades en resistencia, sino que cada marcha, manifestación y corte de carretera en contra de “los proyectos de muerte” ( DeclaraciónPueblo Creyente, 2010) del PPP, aunó la voz de muchos otros  grupos indígenas. Al ver en peligro sus tierras, territorios, bienes naturales y formas de vida, se enfrentaron al gobierno conformando un contradicurso que interpelaba la acción de la dominación instrumentada a través del PPP. Éste, a través de la memoria, condensaba los siglos de explotación de elites y gobiernos, la violencia sobre sus cuerpos y su cultura, la negación de su identidad, y el expolio de las tierras y recursos que por derecho eran suyos. En este sentido, la coyuntura que propició la entrada en vigor del TLC y que permitió la implementación del Plan Puebla

[109] Al respecto, véase el análisis realizado por Neil Harvey (2004; 2006) entre la “Ley Cocopa” y la “Ley de Derechos indígenas”. Para consultarse la Ley de Derechos indígenas, puede accederse al siguiente link: http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/ley.htm

Panamá, activó la emergencia desde abajo de un movimiento pluri y multicultural –en algunos casos organizado en asociaciones o grupos de presión como "Alianza Mexicana para la Autodeterminación de los Pueblos (AMAP)– que daba cuenta de la configuración de diversas identidades indígenas con una conciencia política definida, y unos objetivos claros: resistir (de distintas maneras) a la atomización del mundo indígena.

La creciente oposición al megaproyecto, hizo que en 2003 el plan bajara su perfil, desapareciendo incluso su página web. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID), principal financiador del PPP conjuntamente con Banco Mundial, buscó incentivar la participación y disminuir la resistencia al Plan. Para ello, se llevó a cabo el "Informe Flehisman-Hillard" (2003), en el que se recomendó que "la definición de una estrategia que aumente la participación de la sociedad civil en el proceso de información, consulta y participación, resultaría necesaria para que los actores sociales que en la actualidad no avalan el PPP logren conocer sus objetivos, componentes y beneficios, y por consiguiente, ser más proclives a cambiar sus actitudes acerca del Plan" (Informe Flehisman-Hillard, 2003: 4). El gobierno entonces, siguiendo las recomendaciones del BID, incorporó el "componente indígena" en forma de "consejo" consultivo.

Por supuesto esto no fue suficiente y las resistencias siguieron creciendo tanto a nivel nacional como Centroamericano, uniendo en muchas ocasiones los esfuerzos y las luchas, y creando organizaciones transfronterizas en defensa de la tierra y en pro del reconocimiento de los derechos y la identidad de los pueblos indígenas. Esto sucedería en el marco de la aplicación del PPP como política de integración transnacional, misma que abarcaría los países del Istmo Centroamericano. Desde esta perspectiva, el PPP se transformaba entonces en un proyecto transterritorial que pretendía mejorar las condiciones de vida no sólo de los mexicanos, sino también de los pueblos centroamericanos. Esto a su vez, alentó la configuración de identidades políticas indígenas "globales", y de un movimiento que trascendería las fronteras para enfrentarse a los discursos y prácticas de la dominación.

## 5.3. Del Plan Puebla Panamá al Proyecto Mesoamérica: la política de integración transfronteriza y las identidades indígenas globales.

Tres meses después de que Vicente Fox presentara el Plan Puebla Panamá en México, y durante la Cumbre Extraordinaria del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla celebrada en el Salvador el 15 de julio de 2001, se daría nacimiento jurídico al Plan Puebla Panamá en su vertiente Centroamérica, firmándose la Declaración Conjunta de San Salvador[110]. El PPP como política de desarrollo regional nacional, se vincularía así con los lineamientos del Plan en su dimensión transfronteriza. El territorio que comprende el PPP sería reconocido como la "Región Mesoamericana", misma que según los documentos oficiales (Documento Base del PPP, 2001) aunaba una historia, rasgos culturales comunes, problemáticas y afinidades económicas similares. A partir de ese momento nacería una nueva región que comprendería los estados del sur-sureste mexicano y los países de Guatemala, Belice, Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá[111]. De esta manera, se integrarían los estados y países comprendidos en el plan, persiguiendo promover intercambios comerciales disminuyendo las restricciones arancelarias, mejorar la infraestructura de la región y aprovechar los recursos naturales y energéticos mesoamericanos, para lograr un desarrollo integral y sustentable de la región.

> Con la aplicación del Plan Puebla-Panamá como una estrategia consensada internacionalmente para el progreso de la región Sur-Sureste de México y Centroamérica, se aspira a desarrollar una vasta región, al integrar fortalezas y oportunidades para 63.8 millones de habitantes con características demográficas y recursos naturales similares (Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006: 79).

Los orígenes de esta iniciativa se remontan a 1991, cuando tiene lugar la I Cumbre del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla en el estado de Chiapas. En este momento, los presidentes centroamericanos suscribirían el

[110] Puede consultarse en el siguiente link: http://www.presidencia.gob.sv/wp-content/uploads/2015/08/Declaraci%C3%B3n-Conjunta.pdf

[111] Ver mapa del territorio que abarca el Plan Puebla Panamá o Proyecto Mesoamérica en ANEXO 10.

Protocolo de Tegucigalpa, modificando la carta de la Organización de los Estados Centroamericanos (ODECA). Su propósito inicial fue la cooperación técnica y ejecutiva entre sus miembros, aunando esfuerzos en la construcción de una unión centroamericana. Dos cumbres más se celebrarían antes de ser concebido propiamente como Plan Puebla Panamá: la primera en 1996 en Costa Rica, y la siguiente en junio de 1998 en San Salvador, donde se crearía el Programa de Cooperación Regional México-Centroamérica 1998-2000, el cual daría pie a la definición de 13 proyectos. El 30 de noviembre del año 2000, Vicente Fox retomaría la celebración de las Cumbres, planteando a los presidentes del Istmo Centroamericano y al primer ministro de Belice –los cuales conformaban el Sistema de Integración Centroamericana (SICA) desde 1991– crear un Plan de desarrollo regional desde el estado de Puebla en México hasta Panamá. Como hemos visto, un año después se impulsaría constitucionalmente el Plan Puebla Panamá.

La estructura orgánica del plan quedaría conformada por la Cumbre de los 8 presidentes de los países mesoamericanos participantes, una Comisión Ejecutiva (rotativa) de representantes presidenciales, y un Grupo Técnico Interinstitucional (GTI) compuesto por el Banco interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el SICA y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Por último, se implementaría una comisión de alto nivel de promoción y financiamiento coordinada por el BID, encargada de atraer recursos financieros públicos y privados. Lo que resalta en la configuración orgánica del PPP, es el peso que adquieren las instituciones paraestatales tanto en temas técnicos como en cuestiones de financiamiento, lo que implica una indiscutible influencia en torno a la toma de decisiones con respecto a objetivos, funciones, gestión e implementación del programa. En 2004 en Managua se institucionalizó el Plan, y sus principales instancias fueron: 1) la Cumbre de Presidentes y la Comisión Ejecutiva como las instancias rectoras del plan, y 2) la Directiva Ejecutiva como apoyo (Espinoza, 2010: 117).

Como primer paso, durante la Cumbre celebrada en El Salvador en 2001, se identificaron y desarrollaron ocho iniciativas regionales. El GTI, como encargado de la definición de la conectividad entre los proyectos, revisó el estado de los mismos y cuantificó la financiación destinada. En 2002, durante la V Cumbre de Mandatarios del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla en Mérida, el GTI con el apoyo del INCAE, presentaría una propuesta inicial a la Comisión Ejecutiva del Plan, basada en un informe que el BID había realizado anteriormente. De aquí nacerían las Ocho Iniciativas Mesoamericanas con sus respectivos proyectos y programas, definiendo la articulación real entre México y Centroamérica. La misión del PPP integrada en dichas iniciativas, sería la de promover el desarrollo sostenido con apego a la soberanía, crear políticas públicas de desarrollo a través de la inversión público-privada, generar infraestructura básica, promover actividades productivas, y ampliar la base tecnológica. Éstas se desarrollarían de acuerdo a los siguientes rubros:

1. Desarrollo humano y social (**Iniciativa Mesoamericana de Desarrollo Humano**), persiguiendo la disminución de la pobreza, la dotación de servicios básicos a la población en situación de vulnerabilidad y el desarrollo local de los países mesoamericanos; 2. Desarrollo sustentable (**Iniciativa Mesoamericana de Desarrollo Sustentable**), promoviendo la conservación del medio ambiente y los recursos naturales y la participación de las comunidades en los proyectos realizados en esta línea; 3. Prevención de desastres naturales (**Iniciativa Mesoamericana de Prevención y Mitigación de Desastres Naturales**), incluyendo medidas hacia el manejo de riesgos; 4. Turismo cultural y ecológico (**Iniciativa Mesoamericana de Promoción del Turismo**), haciendo énfasis en las economías a escala; 5. Competitividad y comercio (**Iniciativa Mesoamericana de Facilitación del Intercambio Comercial**) mediante la reducción de los costes de transacción, e incrementando las exportaciones; 6. Telecomunicaciones (**Iniciativa Mesoamericana de Integración de los Servicios en Telecomunicaciones**), desarrollando tecnologías de información y telecomunicaciones; 7. Integración vial (**Iniciativa Mesoamericana de Integración Vial**), facilitando el transporte de mercancías y personas, reduciendo

sus costos; 8. Integración energética (**Iniciativa Mesoamericana de Interconexión Eléctrica**), integrando mercados eléctricos.

Para que estas iniciativas fueran económicamente viables, se requería de una fuerte inyección de financiamiento. Los costos que pudieran ser asimilados por cada uno de los Estados miembro, se realizarían con presupuestos internos de cada nación. Pero el mayor desembolso sería del BID, mediante un fondo financiero de más de 4000 millones de dólares, de los cuales 1512 millones (o sea, el 44.2%) del fondo irían a parar a México (correspondientes al "Capítulo México", analizado en los dos primeros apartados del trabajo). En este sentido, México se establece como instancia mediadora entre los países miembros desempeñando un fuerte liderazgo, por lo pudo disfrutar de un financiamiento privilegiado para la implementación de proyectos en el ámbito nacional. Por supuesto, este hecho se debía también a su relación con EEUU y la conformación del ALCA, proceso que tendría mucho que ver con el PPP al que retornaremos más adelante.

Desde el principio, los rubros privilegiados fueron la creación de infraestructura física (como detonantes de procesos de inversión en la región en su conjunto), donde el 85% de los recursos fueron destinados a carreteras y el 11% dedicado a la interconexión eléctrica. Ya en 2003, se firmarían acuerdos más sólidos en desarrollo sustentable, prevención y mitigación de riesgos naturales, salud e integración vial. De esta manera, la estimación de recursos por rubro quedaría de la siguiente manera: 1) Desarrollo sustentable, 16.5 millones de dólares; 2) Desarrollo humano, 31.5 millones de dólares; 3) Prevención y mitigación de riesgos naturales, 27 millones; 4) Facilitación del Intercambio comercial, 23.5 millones; 5) Interconexión eléctrica, 445.7 millones; 6) Telecomunicaciones, 1.2 millones y por último, 7) Integración vial, 3420.6 millones de dólares (Torres y Zamora, 2004: 52).

Supuestamente, el PPP se dirigía a elevar la calidad de vida y el desarrollo social y humano de las poblaciones de los países centroamericanos y el sur-sureste mexicano, sobre todo de las poblaciones más vulnerables. Además, su visión a

mediano plazo (la región mesoamericana en 2015 o 2020) pronosticaba “que los países miembros hubieran mitigado los índices de desarrollo que les eran desfavorables, poseyeran una infraestructura que les permitiera llevar a cabo las iniciativas pactadas, fueran gobernados por regímenes con democracias consolidadas, hubieran disminuido sus deudas externas y estuvieran comunicados con más altas tecnologías” (Capdepont-Ballina, 2010: 163). Sin embargo, nada de esto sucedió y menos el tan pretendido desarrollo sustentable que suponía una mejora de la calidad de vida. En este sentido, para llevar a cabo el plan conforme a las líneas planteadas, se crean necesariamente una serie de contradicciones que no pueden transcenderse fácilmente, enfrentando el objetivo primario del plan.

En primer lugar, la sustentabilidad queda en entredicho ya que al tomar en cuenta los ritmos de recuperación de las inversiones y el modelo de acumulación económica actual, se hace imposible asegurar la sostenibilidad de los recursos naturales. Recordemos que el territorio mesoamericano es una zona estratégica pues posee el 10% de la biodiversidad global mediante diversos ecosistemas integrados” (Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006). En esta línea, el Plan plantea el aprovechamiento de los abundantes suelos de la región y sus recursos naturales tales como los ríos, los bosques y la Selva –considerada como segundo pulmón del continente–, que ahora serían objetivo de la agricultura intensiva y competitiva a nivel mundial.

Tal y como hemos visto, la iniciativa de integración vial sería el rubro más importante del plan, teniendo en cuenta que la construcción de infraestructura es vital para reducir los costes de transacción e impulsar la exportación. El incremento de las exportaciones en este marco reduce la capacidad de los mercados internos a nivel nacional, sacrificados ante la imperativa necesidad de insertarse en los mercados internacionales. Esto reproduce las relaciones asimétricas entre los países, donde México “mantiene una posición tal que no podrá sino avasallar a sus vecinos, en aras de exportar cada día más en el contexto del TLCAN, para lograr un crecimiento sostenido, que no sustentable, así como condicionando los bajos niveles salariales de la región (Zamora, 2006: 152). Se suma a esto la debilidad de las economías nacionales centroamericanas para

poder sostener dicho proyecto. Al depender de las financiadoras supranacionales, la capacidad de decidir, gestionar o imponer sus proyectos y su propia visión del desarrollo, queda supeditada a los intereses internacionales y los países centrales. Esto genera dependencia y sumisión, coartando la iniciativa de los países conocedores de su propio desarrollo interno.

Por último, a todos estos problemas e incoherencias, se añade el bienestar social de las poblaciones mesoamericanas, y en concreto las comunidades indígenas. Igual que sucedía con México, las poblaciones del resto de países integrados al Plan comenzaron a experimentar cómo sus territorios, tierras, recursos naturales y energéticos eran expropiados y vendidos a empresas nacionales o extranjeras. Asimismo, un enorme contingente de industrias y corporativas se instalaron a lo largo de toda la región, expoliando directamente sus recursos naturales y aprovechando la mano de obra barata de sus habitantes. La implementación de proyectos de infraestructura como carreteras, puentes, aeropuertos, presas e hidroeléctricas entre otros, se realizó sobre territorios que en su mayoría pertenecían a las comunidades indígenas, sin que éstas pudiera decidir sobre su implementación. Tampoco en esta ocasión se tomaron consensos, ni se alentó a la participación, ni se formularon procesos de consulta.

En este escenario, desde el año 2001 la oposición fue creciendo a nivel local, tal y como vimos en el caso de México, mientras se iba creando y consolidando una amplia red de resistencias que llegaría a abarcar toda la región. Sumado a esto, la creación de diversas organizaciones locales conectadas con espacios regionales, los foros y los encuentros se multiplicaron. El primer foro mesoamericano contra el PPP se llevaría a cabo en Tapachula, México, concentrando a 250 representantes de 109 organizaciones sociales. En su declaración final, el rechazo al megaproyecto se sustentaba en que, “considerando que cualquier plan de desarrollo debe ser resultado de un proceso democrático y no de un proceso autoritario, rechazamos firmemente el llamado PPP porque es un renovado proyecto de colonización salvaje de Centroamérica, al servicio de los intereses del gran capital, las transnacionales y las oligarquías” (Declaración del Foro Tapachula, 2001).

En el II Foro realizado en Xelajú, Guatemala en noviembre del mismo año[112], asistirían más de 300 organizaciones campesinas. En él se reiteró la declaración de Tapachula, rechazando una vez más el PPP y argumentando que éste no era más que un proyecto de colonización salvaje dirigido a destruir la cultura, las tierras, la biodiversidad y los recursos naturales de "102 millones de hectáreas de alto potencial productivo de los pueblos del Sur-sureste de México y Centroamérica" (II Foro, Guatemala, noviembre, 2001). Durante el tercer Foro celebrado en Nicaragua en julio de 2002, la asistencia aumentó todavía más, reuniendo a 350 organizaciones campesinas e indígenas de toda la región. En esta ocasión no únicamente se rechazó el PPP, sino también el TLC y el ALCA, ya que éstos fueron considerados por las organizaciones como,

> …ajenos al desarrollo sustentable de nuestros pueblos, comprometen la biodiversidad, profundizan la situación de pobreza y generan un mayor endeudamiento. Y al mismo tiempo, constituyen la expresión de los intereses del gobierno estadounidense que pretende construir una zona de libre comercio a su servicio y al de las empresas transnacionales en detrimento de nuestros derechos más fundamentales (III Foro, Nicaragua, julio, 2002).

A raíz del encuentro y de manera simbólica, el 12 de octubre de 2002 (el mal llamado día de la "hispanidad") las manifestaciones, cortes de carretera, bloqueos y caravanas se extendieron a lo largo y ancho de la región mesoamericana exigiendo el cese del PPP, del TLC y la detención del futuro ALCA. A la realización de estos foros y marchas, se sumaban otros como el Encuentro por la Diversidad Ecológica y Cultural, celebrado en San Cristóbal de las Casas en 2001, el Foro contra las represas y la privatización de la energía eléctrica en Petén, Guatemala, en marzo de 2002, o los tres encuentros realizados en Chiapas "Frente al Neoliberalismo" en octubre de 2002, febrero de 2003 y marzo de 2004[113].

[112] Puede consultarse la Declaración completa en el siguiente link: http://movimientos.org/es/cloc/show_text.php3%3Fkey%3D969

[113] Se pueden consultar las declaraciones de los Foros en el siguiente link: http://coreco.org.mx/II_ENCUENTRO_CHIAP.htm

Durante la celebración de estos últimos foros, el EZLN reiteró su rotunda negativa a la implementación de cualquier proyecto parte del PPP en las montañas del sureste. Al respecto, y haciendo una vez más gala de su talante y buenas intenciones, el presidente Fox le respondió: "el zapatismo no tiene nada que ver con el PPP, más que el hecho de que si llega a haber algún proyecto en el que una comunidad no quiere que pase por esa zona, pues lo ponemos en otro lado, no nos vamos a pelear con nadie" (CIEPAC, 2002: 300). A estas polémicas declaraciones –que por otra parte faltaban a la verdad dado el estado de Guerra de Baja Intensidad y el cerco militar en el que seguía viviendo la población zapatista– que intentaban mantener un discurso público ya por demás fragmentado, se sumaron en 2004 las del representante del BID Marcelo Antinori, afirmando lo siguiente: "Ha habido un proceso de contaminación de los procesos indígenas mexicanos en Centroamérica (…). Los indígenas en resistencia están trabajando para convencer a sus compatriotas que se opongan al proyecto" (Banco Interamericano de Desarrollo, 2004: 10).

Parecía que Antinori daba por sentado que las comunidades indígenas centroamericanas carecían de una conciencia política, o simplemente de ojos, oídos, sufrimiento y experiencia, al situarlos como "objetos" de la contaminación zapatista. Lo que aquí sucedió no fue un proceso de contaminación sino, más bien, la unión de millones de campesinos, mestizos e indígenas frente a una causa que consideraban injusta y que afectaba directamente a la conservación de su forma de vida. El discurso contrahegemónico comenzaba en los espacios locales para reivindicarse en el ámbito internacional. Dentro de éste, las identidades en resistencia de los pueblos indios de Latinoamérica se redefinían y consolidaban uniendo sus historias, sus culturas, sus demandas y voces. Y este discurso no quedaba reducido a la crítica y la oposición, sino muy al contrario, era un discurso propositivo, creativo y lleno de alternativas. Por otra parte, la demanda de participación igualitaria y los procesos de consulta, se mantenía como prioridades en el discurso de los grupos antagónicos.

Frente a la creciente oposición y durante la Quinta Cumbre del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla celebrada en Mérida en 2002, las instituciones

del PPP abgaron por la realización de distintos talleres como el celebrado en Belice en 2002 “Análisis de los Pueblos Indígenas al PPP” y el “Taller de trabajo del componente indígena” en Nicaragua, 2003. De aquí se derivó “La propuesta indígena mesoamericana en el marco del PPP-Abya Yala”, misma que exigía,

> La necesaria revisión de la plataforma jurídica estatal en el pleno reconocimiento y goce y de nuestros derechos colectivos reconocidos en el marco jurídico internacional, así como los derechos ancestralmente heredados, lo que se inicia desde nuestra participación en la toma de decisiones, esto es lo que reclamamos en el marco del PPP, pero se trata de un reclamo que se hace acompañar de una propuesta de participación indígena desde nuestra cosmovisión y nuestras culturas a fin de que ese modelo de desarrollo sea integral, pluralista y autogestivo (Declaración del Consejo Indígena de Centroamérica, 2003: 3-4).

Finalmente, el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA) se escindió en su interior, y parte de él se alejó de los lineamientos del BID. Para contrarrestar dicho problema, el BID impulsó en 2003 “El Grupo Asesor para la participación Indígena y Étnica” (GAPIE). El grupo estaba integrado por “asesores gubernamentales y organizaciones indígenas y étnicas de la región, que cumplirían el papel y la función de instancias de consulta en todas aquellas acciones que incidan directamente en el ámbito de los propios pueblos y colectividades étnicas” (De la Fuente, 2007: 71). Lo que sucedió por una parte, fue la cooptación de la CICA y la institucionalización gubernamental de parte del movimiento indígena mesoamericano. En este contexto, la GAPIE como órgano consultor de los proyectos estaba a favor del PPP, aunque ciertamente mantenía sus diferencias. Una vez más, los gobiernos al ser interpelados por los grupos antagónicos, tuvieron que echar mano de las estrategias de cooptación y coerción en aras mantener los equilibrios de poder a su favor.

No obstante, cuando el movimiento indígena mesoamericano se opuso desde distintos flancos los proyectos neoliberales, ejercieron su influencia en las respectivas agendas de los Estados. El PPP se vio rebasado y en el caso de México, éste no sería retomado hasta la llegada al poder de Felipe Calderón. La

acción gubernamental en este periodo se dirigiría a revitalizar el PPP, que desde el año 2008 pasaría a ser conocido como Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica o Proyecto Mesoamérica (PM). Con su ascenso al poder en el año 2007, el nuevo presidente de México impulsaría el PM durante la "Evaluación de los avances y desafíos" realizada el 9 y 10 de abril de 2007 en Campeche: "Con la finalidad de ampliar y mejorar sus capacidades y hacer efectiva la instrumentación de proyectos que redunden en beneficios concretos para nuestras sociedad en materia de infraestructura, conectividad y desarrollo social" (Espinosa, 2010: 118). De esta manera, se propusieron como objetivos prioritarios 1) el fortalecimiento institucional; 2) la articulación con mecanismos regionales; 3) la gestión de proyectos (depurados); y 4) el desarrollo de una estrategia de comunicación efectiva. De la Declaración de Campeche, se derivarían 9 nuevos acuerdos, que redundarían en lo siguiente:

1) Fortalecer al PPP a través de la consolidación de sus mecanismos institucionales, con el "fin de procurar mejores condiciones de vida para nuestros pueblos, un manejo sustentable de nuestros recursos naturales y medio ambiente, potenciar las fortalezas de la región y contribuir a reforzar la integración mesoamericana"; 2) Evaluación periódica del avance y los resultados de los proyectos; 3) Construir mecanismos nacionales interinstitucionales de coordinación, en aras de incrementar la eficacia de las comisiones presidenciales; 4) Impulsar la articulación entre el PPP y el Sistema de Integración Centroamericana; 5) Instruir a ministros, comisionados y grupos técnicos hacia la mejora de la coordinación; 6) Reconocer el compromiso del GTI en el apoyo técnico y financiero al PPP; 7) "Invitar a los organismos, agencias especializadas y programas de las Naciones Unidas (ONU), la organización de Estados Americanos (OEA), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), la Unión Europea, la Cumbre Iberoamericana y países amigos a enriquecer la agenda mesoamericana para coordinar acciones que redunden en beneficio de la prosperidad de la región"; 8)Instruir a la Comisión Ejecutiva para que avance en la instrumentación de la agenda de trabajo y, 9) "Exhortar respetuosamente al Congreso de los EEUU a la pronta aprobación de

los Acuerdos de Libre Comercio, suscritos por los gobiernos de ese país, y los gobiernos de Colombia y Panamá" (Declaración de Campeche, 2007).

Un año después, en la X Cumbre del Mecanismo de Diálogo y Concertación de Tuxtla y al transformarse oficialmente en Proyecto Mesoamérica, el Plan entra en una suerte de segunda fase. Fruto del descontento generalizado que había suscitado el PPP frente a la completa ausencia de bienestar social, se integraron proyectos de alto impacto social en las áreas de salud, medio ambiente, desastres naturales, vivienda…, hacia la consecución de un desarrollo que ahora sí se preveía integral. Por otra parte, con la incorporación de Colombia en el año 2006, el proyecto extendió sus fronteras, llegando a abarcar el llamado Canal Seco del Chocó Colombiano. En esta línea, la incorporación de Colombia al PM sería puramente estratégica dirigida a "penetrar en la selva del Darién (que separa Centroamérica de Sudamérica) con carreteras, gasoductos, oleoductos y tendidos eléctricos de alta tensión para unificar el comercio de todo el continente" (Palacios, 2011: 110). Esto derivaba en la articulación entre el PM y el IIRSA (Integración de la Infraestructura Regional en América del Sur, creada en 2002), lo que transformaba toda Latinoamérica en un suculento botín de recursos naturales, energéticos, biológicos y humanos para EEUU y otras potencias mundiales (Japón, China, etc.,).

Otra de las novedades introducidas en el PM, fue la Iniciativa Mérida. Si bien en el PPP, la cuestión de la seguridad quedaba contemplada de manera implícita, en esta segunda fase se hace totalmente explícita. La llamada Iniciativa Mérida, fue incorporada en 2009 en el Plan Mesoamérica durante la celebración de la XI Cumbre de Jefes de Estado y Gobierno del Mecanismos de Diálogo y Concertación de Tuxtla en Costa Rica. La polémica iniciativa fue resultado de la preocupación de los estados por la seguridad nacional[114], entendida de manera

[114] Cabe señalar en este punto que la Seguridad Nacional implica distintas dimensiones que se sitúan más allá de lo policiaco-militar, siendo a todas luces un concepto flexible y considerablemente amplio. En este sentido, el autor Sergio Aguayo argumenta que dicho concepto incluye al poder nacional, así como a dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales que se desarrollan dentro de un Estado. Este concepto surge de los Estados Unidos en el periodo de la guerra fría, cuya doctrina en cuanto a seguridad comprendía no sólo al Estado-nación, sino al propio imperialismo estadounidense. En los años ochenta y noventa, otros ámbitos fueron

general como la capacidad de salvaguardar los intereses económico-políticos en el marco de la cooperación regional.

> Acoger con satisfacción la Iniciativa Mérida como un importante instrumento de cooperación internacional en el combate a la delincuencia organizada trasnacional, en particular al narcotráfico, con base en un enfoque de responsabilidades compartidas, pero diferenciadas entre los Estados. Asimismo, manifestar el deseo de ampliar la cooperación internación regional contra la delincuencia organizada y la urgencia de que se incrementen sus fondos para desarrollar y fortalecer las capacidades de cada Estado en este sentido, reiterar la solicitud al gobierno de los EEUU para incrementar los recursos de cooperación que destina a esta materia" (Declaración de Guanacaste, Costa Rica, 29 de julio de 2009)

Esta medida de reordenamiento territorial, cuyas profusas y funestas consecuencias para la población mesoamericana se harían sentir en diversas ocasiones dado el nivel de militarización en ciertos territorios del país; se inserta en la lógica planteada desde el ASPAN (Alianza para la Seguridad de los Pueblos de América del Norte), generada como medida internacional de blindaje de pactos como el TLC. En este acuerdo, México se comprometía al incremento del comercio trilateral (Estados Unidos, Canadá y México), así como a reforzar las fronteras comunes. Sin embargo, el verdadero trasfondo remite al refuerzo del control de las reservas energéticas de gas y petróleo, así como a una mayor intervención militar sobre los territorios estratégicos con recursos prioritarios.

Tampoco esta nueva versión "más humana" del PM quedaría exenta de críticas y resistencias. De hecho, con el ASPAN y la Iniciativa Mérida, el Proyecto Mesoamérica recibiría una oposición más contundente si cabe por parte de la

---

incorporados de manera paulatina tales como el medio ambiente y los recursos naturales, así como las enfermedades epidemiológicas. "Junto a ello se generó el concepto de seguridad hemisférica, lo que en la práctica se traduce en "círculos geopolíticos concéntricos" de la seguridad estadounidense, donde las fronteras terrestres de EEUU, Canadá y México elevaron su importancia ante las posibles internaciones con ánimos terroristas que pudieran ocurrir por esos espacios de vecindad" (Aguayo, 2010:14). Sin embargo, dado el vasto panorama de problemáticas que engloba, en este texto nos limitaremos a analizar las implicaciones que se desprenden de un área concreta de la Seguridad Nacional: el poder militar y geoestratégico en el panorama mexicano, y en concreto en el estado de Chiapas.

sociedad civil, las comunidades indígenas y la opinión pública en general. Mucha tinta se ha vertido con respecto al Plan y sus objetivos geopolíticos y geoestratégicos. Muchos argumentan que se trata de un megaproyecto que intenta "controlar de manera más eficiente las reservas de gas y petróleo en el territorio mesoamericano, así como las zonas estratégicas que cuentan con importantes dotaciones de recursos minerales y biodiversidad" (Red por la Paz y CAIK, 2012: 16), a lo que se suma el control militarizado de éstas.

Tampoco en el ámbito académico ni el PPP ni su segunda versión PM, han pasado desapercibidos. De hecho, dichos planes han sido manejados desde varias perspectivas. En el caso de los estudios decoloniales[115], por ejemplo, el PM se ha abordado como una nueva forma de colonialismo. Tal y como explica Pablo González Casanova,

> El desarrollo internacional ocurre dentro de una estructura colonial: la expansión de la civilización, del progreso social y técnico de la occidentalización del mundo, de la evangelización, de la difusión de ideas liberales y socialistas, ocurre en cuadro de relaciones desigualdades entre los países desarrollados y subdesarrollados. Y los motivos o motores de la colonización no sólo son económicos, como es obvio, sino militares, políticos, y espirituales. (…) El país dominante ejerce el monopolio de la colonia, impide que otros países exploten sus recursos, su trabajo, su mercado, sus ingresos. El monopolio se extiende al terreno de la cultura y la información" (González, 2006: 190-192).

Una visión que puede ser complementada con ésta se refiere a la propuesta de David Harvey y la "Acumulación por Desposesión", misma que abreva de la teoría de Karl Marx sobre la "Acumulación Originaria". En su texto *El nuevo imperialismo* (2004), Harvey planteará que la imposibilidad de acumular mediante la expansión continuada de la reproducción por parte de los Estados, ha sido compensada con

[115] Autores como Castro (2007), Mignolo, (2010); Mendieta (1998); Mendieta y Castro (1998) entre otros, comenzaron los trabajos sobre decolonialismo y postcolonialismo, comprendidos en los estudios postmodernos. Algunas de sus aportaciones teóricas pueden ser consultadas en la siguiente liga: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/148.pdf

un incremento de los intentos de acumular mediante la desposesión. En este sentido, algunas formas de "acumulación primitiva" (Marx, 2005) se mantienen y adecuan en la actual fase del capitalismo, mezclándose con nuevas formas de "acumulación por desposesión": "La mercantilización de las formas culturales, las históricas y la creatividad intelectual supone la total desposesión (…) y constituye una nueva ola de cercamiento de los bienes comunes (Harvey, 2004: 114-115). Así, "la producción del espacio, la organización de nuevas divisiones territoriales, la apertura de nuevos y más baratos complejos de recursos, de nuevos espacios de acumulación de capital y de penetración de relaciones sociales y arreglos institucionales capitalistas" (Harvey, 2004: 102); son las consecuencias de esta acumulación reconfigurada, que bien puede compararse con el desarrollo de proyectos como el PPP y el PM, tanto a escala nacional como en su vertiente transterritorial.

Hasta aquí, hemos llevado a cabo un proceso de revisión de las iniciativas del Proyecto Mesoamérica a nivel federal y regional (Mesoamérica), deteniéndonos tanto en sus continuidades como en las fracturas provocadas por las múltiples resistencias llevadas a cabo por parte de la población indígena mexicana y mesoamericana. Éstas, tal y como hemos podido comprobar, han sido abiertas, declaradas y frontales al poder, tomando variadas formas desde la articulación de redes de organización a nivel internacional, pasando por las marchas y manifestaciones, hasta la creación de Foros y Encuentros nacionales y regionales. No obstante, existen maneras distintas de enfrentar la dominación mediante la imposición de proyectos de corte neoliberal que han producido el despojo y violentado a la población.

En este sentido, proponemos a continuación internarnos en el nivel local, para así sondear la heterogeneidad de formas de resistencia que los subalternos generan y manejan con el objetivo de enfrentar el poder, conservando su modo de vida, costumbres y formas de ejercer la política. Dichas formas de resistencia, más cercanas a las "armas de los débiles" de Scott (1990), redundan en la negociación y la cooperación esporádica como medio para mantener el control sobre sus vidas, territorios y formas de gobierno. Este fue el caso de Santiago el Pinar y otras

comunidades cercanas. Su población –exceptuando como veremos a sus élites– generó una oposición cotidiana, oculta y clandestina a la implementación del proyecto de "Ciudades Rurales Sustentables", parte de una de las iniciativas del PM, que derivó en el abandono del mismo. Entendemos esta forma de oposición como un tipo de resistencia que elige la "opción del tercero excluido" (Echeverría, 2011), que redunda "en no someterse ni tampoco rebelarse, o a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo" (Echeverría, 2011: 217). De esta manera, sin enfrentarse abiertamente al gobierno, los vecinos de Santiago el Pinar terminaron por rechazar el proyecto, y lucharon por imponer sus propias autoridades, salvaguardando siempre sus intereses y relaciones gubernamentales.

### 5.4. La concreción de la política neoliberal en el ámbito local: Ciudades Rurales Sustentables y formas de resistencia negociada en Santiago el Pinar.

En 1999 asistimos cambios significativos en Santiago el Pinar que transformarían profundamente su dinámica socio-política, tanto al interior de la comunidad como en relación a sus vínculos con el exterior. A nivel local, la fuerza centrípeta que unía y posibilitaba la solidaridad entre sus habitantes, descansaba en la conservación de la tradición y el ejercicio de la política popular reproducido a través del sistema de cargos, y liderado por sus autoridades o principales. Esta forma de poder había compartido su legitimidad con la figura del presidente regional, que desde 1974 se había colocado en la cúspide del cabildo, equilibrando las relaciones internas y reconfigurando las jerarquías y relaciones de poder comunitarias. Esto había hecho que Santiago fortaleciera sus lazos de confianza y solidaridad, y la unión en torno a un objetivo común: la restitución de su municipio. La propia gestión y administración de su vida política se había colocado en el centro de las luchas por el poder y el significado entre los santiagueros, el Estado y San Andrés Larráinzar.

Por lo que, cuando Santiago el Pinar se transforma en municipio, se condensan en un mismo tiempo y espacio dos dinámicas distintas: la culminación de una lucha histórica por la recuperación de sus poderes municipales, y el inicio de su vida

política institucional con la aparición del ayuntamiento constitucional. Esto, que era considerado un logro colectivo en su historia, desembocaría en una serie de desequilibrios y rupturas que acabarían por desestabilizar el consenso comunitario, fracturando su cohesión interna. Las fuerzas políticas partidistas habían penetrado en lo más profundo de sus estructuras, y el sistema de autoridades tradicionales fue paulatinamente perdiendo el control en torno a la jerarquía de poder de la comunidad, quedando supeditado a los cargos constitucionales.

Pero esta lucha que Santiago llevó a cabo y que le devolvió la condición de municipio, no cumpliría con los parámetros oficiales estipulados en el programa remunicipalizador de Albores. O en otras palabras, Santiago el Pinar no se encontraba en un principio entre los 33 centros de población que serían parte de la remunicipalización. En realidad, su nombramiento tuvo que ver más con los intereses del partido y el gobierno que con la restitución legítima de sus poderes. Esto fue debido a que en 1999, la hegemonía tanto a nivel local como nacional del PRI se encontraba en serio peligro, prácticamente desmantelada, y Santiago era considerado por aquel entonces clave para ganar las elecciones. De esta manera, la coyuntura electoral de 1997 sería aprovechada por los santiagueros para conseguir sus poderes municipales, iniciando una serie de estrategias políticas que implicarían la negociación y la colaboración.

Por aquel entonces, Santiago era todavía una agencia subordinada a Larráinzar, lugar donde había penetrado fuertemente el zapatismo. Desde 1995, una parte considerable del municipio se había aliado con el EZLN y tomaron el ayuntamiento municipal[116], desplazando a las élites priístas. Por lo tanto, y con vistas a las elecciones en las que se elegirían tanto los representantes del ayuntamiento municipal como los diputados para el congreso, los andreseros priístas necesitaron por primera vez en mucho tiempo la colaboración de Santiago para recuperar la presidencia municipal. Sabiendo que los santiagueros desde 1994

[116] Cuando los zapatistas toman el edificio municipal transformándola en la sede del gobierno del municipio autónomo zapatista de San Andrés, los partidistas tuvieron que rentar una casa en el municipio convirtiéndolo en la sede oficial del PRI.

habían votado invariablemente al PRI[117], y que además luchaban por conseguir su municipio, el partido local negoció sus votos a cambio de su restitución.

Pero esta estrategia no era únicamente era una cuestión de asegurar los votos en Larráinzar. Frente al temor de que la ola expansiva del zapatismo absorbiera a Santiago y se propagara por todos los Altos, el gobierno del estado tuvo que negociar las lealtades políticas de los Santiagueros en aras de asegurar su estrategia de contrainsurgencia: vigilancia, agotamiento y coerción a los municipios insurgentes. Y es que, a pesar de la lealtad que parecía mantener el pueblo con respecto al partido, entre los vecinos de Santiago existían también bases de apoyo zapatistas. Como en casi todos los municipios y comunidades de Chiapas, el zapatismo había llegado a Santiago para unir esfuerzos en contra del Estado y su política coercitiva. Y mientras algunos de sus vecinos decidieron formar parte del movimiento, otros sin embargo se mantuvieron en la ya acostumbrada línea política del partido oficial. Desde algunos análisis, se baraja la posibilidad de que "la histórica confrontación de los santiagueros con los andreseros (haya sido) la razón por la que el zapatismo no penetró de forma tan profunda, como sí lo hizo en San Andrés" (Burguete y Torres: 2007: 155). Sin negar esta posibilidad, y al preguntarles a los vecinos, el discurso se encaminaba hacia otros derroteros. Según Miguel, los zapatistas

> …tuvieron motivos por el cual se dieron los conflictos, porque querían que todos los bienes que tenemos lo gozáramos igual, si tenemos ganado que entre todos lo tenemos que vender. Es por esas cuestiones que no les gustó, fue por motivos religiosos. La gente no ve bien así, se sentían mejor como estábamos antes, si tenemos algo en la familia que sea nuestro, si tenemos café, gallinas, que sea de nuestra propiedad. Dijeron que eso lo tenemos que dividir para todos, y eso lo que no les gustó a las personas. La gente no se quedó de acuerdo con ese

[117] Los resultados electorales en Santiago el Pinar (1991-2000) fueron los siguientes: En 1991, el 96.6% de sus vecinos votaron al PRI y 3.4% a otros partidos. En 1994, el 83.9% de los votos fueron para el PRI nuevamente, mientras el PRD recibió el 14.3% de los votos. En 1995, 1997 y 1998, el PRI se llevó el 100% de los votos. En el año 2000, en julio el 90.5% de los votos seguiría siendo para el PRI, mientras que el 8.6% iría a parar al PRD, y en las elecciones de agosto, la tendencia se mantendría, aunque el PRD elevaría su porcentaje a 16.1% de los votos de Santiago el Pinar (Burguete y Torres, 2007: 157).

> planteamiento por eso suscitaron los conflictos en otros municipios. También en los Plátanos se dieron los conflictos, se golpearon y se mataron ahí, pero aquí no pasó nada. Nadie te puede decir en que creer. Pero el acuerdo que tienen es que la propuesta se convirtiera en la constitución política para el Zapatismo, creo que se basaron en los acontecimiento muy atrás, en la historia de México hubieron muchas guerras. Tal vez pensaron que iban a poder hacer lo mismo, pero no pudieron ganar la guerra (Miguel, junio-julio, 2013)

Mientras que otros vecinos mantenían un discurso algo diferente al de Miguel:

> Vi que hay algunos compañeros de aquí que se involucraron a la guerra, puede que ellos sepan cual es el propósito, tienen mayor información sobre los planes o los que tienen contacto les informaron bien el por qué se hace la guerra. Pero nosotros que no estamos involucrados no sabemos nada, no tenemos información, únicamente tenemos miedo, temor cuando nos dicen que a todos los que no se involucran en la guerra, los que están con el gobierno los vamos a matar a todos ellos. Mucha gente tuvo miedo. Y por miedo a esos comentarios que escuchan se involucraron rápidamente, por miedo y casi la mitad de la población de Santiago se involucró al grupo que luchan contra el gobierno (Jorge, julio, 2013).

Sumado a esto, existían opiniones encontradas al interior del pueblo con respecto al gobierno del PRI, más allá que se unieran o no al movimiento insurgente:

> Mucho antes el gobierno no nos respetaba, no nos tomaba en cuenta, porque no había buena atención o servicio en nuestras comunidades, no se escuchaba nada de apoyos o programas, nadie decía y no liberaban recursos para apoyo, no se escuchaba programas oportunidad, de nuevo a amanecer o en algún programa que pueden recibir 1000 pesos las personas, nada, no había nada de eso. Pero después los compañeros pensaron o idearon forma como enfrentar al gobierno contra aquella marginación que existe en nuestros pueblos. Entonces entraron en guerra, comenzaron a hacerle guerra al gobierno, dijeron que iban a agarrar al gobierno (Jorge, julio, 2013).

Las relaciones de poder entre el Estado y los santiagueros estaban mediadas por el paternalismo. Ellos le atribuían una suerte de obligación (darles apoyos y programas asistencialistas) que no estaba cumpliendo con el pueblo, lo que se podía sumar a las negativas que habían recibido de éste con respecto a su municipalización, algo que ellos entendían como legítimo: "le dijimos al gobernador que nosotros ya éramos un pueblo grande y que teníamos todas las autoridades para ser municipio, sólo era que nos reconocieran como municipio"[118]. Fue aquí donde el gobierno encontró la oportunidad para negociar con Santiago sus lealtades a cambio de dos cosas: otorgarles sus poderes municipales e implementar políticas asistencialistas en el municipio. Las gestiones se realizaron, tal y como había sido anteriormente, mediante las autoridades tradicionales y el presidente municipal Sebastián Rodríguez Gómez:

> Se organizó y se planeó bien y fue un trabajo difícil para esta región que se pudiera convertir en municipio. Fue difícil y mucho esfuerzo que realizó Sebastián Rodríguez Gómez, fue quién gestionó el municipio. Sebastián primero trabajó de síndico municipal en San Andrés, se reunieron en el cabildo municipal con Marcos y vio que algo no estaba bien ahí, por eso regresó a nuestro pueblo, luego fue a hablar con el gobernador Roberto Albores Guillén para gestionar nuestro municipio. Se creó el municipio y Sebastián fue concejo municipal en el nuevo municipio (Miguel, junio-julio, 2013).

A lo que se refería Miguel cuando afirmaba que "algo no estaba bien", fue que a pesar de que los partidistas de San Andrés necesitaban los votos de Santiago, continuaban oponiéndose al desprendimiento de éste como parte del municipio de Larráinzar. Pero esto ya no era algo que estaba en manos del municipio, sino del gobierno del estado. En este sentido, "lo más que pudieron hacer fue demorar la entrega del acta del cabildo del municipio de Larráinzar que aprobaba la separación de Santiago" (Burguete y Torres, 2007: 160). Finalmente, la comisión de Remunicipalización obligó al cabildo a firmar el acta, aceptando su deslinde del municipio. El tiempo apremiaba y las elecciones estaban cerca, por lo que la

[118] Entrevista Miguel, junio-julio, 2013

Comisión debía finiquitar el asunto de la remunicipalización de Santiago. Y con tal de lograrlo y tras una serie de negociaciones, concesiones y presiones teniendo más en contra que a favor[119], los santiagueros consiguieron por fin sus poderes municipales.

Las ventajas "oficiales" de las que disfrutaría Santiago como municipio, al menos en principio, serían las siguientes: 1) Decidir sobre sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; 2) aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación de sus conflictos; 3) elegir de conformidad con sus normas y procedimientos tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno interno; y 4) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y demás elementos que constituyan su cultura e identidad[120]. Pero todas estas "utilidades" municipales quedaron supeditadas al disfrute de unos pocos en función de los nuevos equilibrios de poder que comenzaron a consolidarse en Santiago. A partir de este momento, todo cambió para Santiago, pues

> …antes juntos tomábamos la decisión, la palabra era una y no había diferencias, juntos nos reuníamos, dialogábamos entre todos como habitantes de paraje o comunidad, había una unidad, no existían las indiferencias. Trabajamos juntos aunque cada quién en su terreno y cada quién lo que sembraba. Si alguien necesita a un trabajador para que lo ayuden invita a otras personas para que hagan más rápido su siembra o su cultivo. Y cuando hay una reunión o algo para decidir, juntos tomamos la decisión la reunión y decidimos. Pero ahora, las decisiones ya no son conjuntas, como las autoridades ya no deciden juntos, ya no acuerdan las decisiones y trabajan ya por separado;

[119] Según la información recabada por Burguete y Torres (2007), a pesar de que la Comisión de Remunicipalización estaba interesada en cumplir con el programa de Albores, para la Comisión "Santiago debía quedar incorporado a Aldama y no constituirse en un municipio, por lo que incluso les causaba cierta molestia la insistencia de los santiagueros, ya que impedía la concreción del programa (…). Presionados por los tiempos políticos del relevo del Presidente de la República y del gobernador en el año 2000, los operadores de la remunicipalización percibieron la importancia de aceptar a Santiago e incrementar así a siete el número de los nuevos municipios" (Burguete y Torres, 2007: 161).

[120] El texto completo puede ser consultado en el Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto, 2001.

> siempre hay mucho debate, mucha discusión inclusive llegan a regañarles, porque la palabra ya no es uno (Miguel, junio-julio, 2013).

El proceso de remunicipalización significó la integración de nuevas autoridades (presidente, síndico y regidores) que ahora constituirían, conjuntamente con las autoridades tradicionales (regidor, alcaldes, escribanos, síndico, regidores y mayoles), el Ayuntamiento Constitucional, sin que esto implicara un equilibrio de poderes. Dada la rapidez del proceso y las circunstancias bajo las cuales se llevó a cabo, la integración de los cargos del ayuntamiento se hizo "sobre la marcha", lo que derivó en fuertes enfrentamientos entre las facciones políticas a nivel local. La "misma persona que ocupaba el cargo de presidente regional, pasó a ser presidente del Concejo municipal. Mientras que el agente municipal de Santiago, quien era el segundo del presente regional, ocupó el cargo de síndico" (Burguete y Torres, 2007: 165). O sea, los puestos creados a partir de la municipalización no fueron elegidos por consenso sino impuestos.

Para la *mayoría* de los vecinos de Santiago, era natural que las personas que habían llevado a cabo el proceso de municipalización y que dirigieran la comunidad anteriormente, también lo hicieran ahora. Pero esto no era tan evidente para todos. Cuando se formó el Concejo Municipal[121], aquellos que se habían adherido al EZLN (como vimos en la entrevista, un número nada despreciable de vecinos) y que en su mayoría militaban en el Partido de la Revolución Democrática (PRD), fueron excluidos, y quienes ocuparon los cargos fueron únicamente las élites del PRI. Asimismo, el que antes había ejercido el cargo de presidente regional y que ahora se había posicionado como presidente municipal, Santiago Rodríguez Gómez, además ocupaba en 1999 el puesto de síndico y gestor del municipio, o sea, tres puestos de manera simultánea. De esta manera resultó la centralización del poder en unas pocas manos, las del PRI, que aseguraron el total control del partido y el Estado de las estructuras comunitarias de Santiago.

Pero para asegurar dicho poder, y por si esto fuera poco, al crearse el municipio constitucional ocurrió algo que pocos habrían esperado: las autoridades

[121] El Concejo Municipal está compuesto por el presidente, un síndico, primer y segundo regidor y regidor suplente, tesorero y un secretario.

tradicionales no sólo no recibieron cargo alguno dentro del ayuntamiento, sino que además fueron relegados al Juzgado de Paz y Conciliación Indígena, "una institución que trajo el programa remunicipalizador para realizar funciones "auxiliares" en la impartición de la justicia" (Burguete y Torres, 2007: 167). Las autoridades o principales conjuntamente con el presidente regional, habían luchado por la consecución de los poderes municipales, puesto que el objetivo principal era el mantenimiento de la política tradicional y el reconocimiento del cabildo. Sin embargo, cuando por fin consiguieron ser municipio, estas quedaron desplazadas. Inmediatamente, y tal y como refería Miguel anteriormente, se creó una división entre las autoridades tradicionales –que eran reconocidas por la mayor parte de la comunidad– y las élites priístas ahora al cargo del ayuntamiento. Así, al preguntarles a los vecinos sobre la fragmentación comunitaria, esta fue la respuesta:

> …pues empezó cuando el gobierno dictó orden a la gente que puede participar en las elecciones para algún cargo, porque antes no había esa posibilidad, había una sola bandera solamente el PRI existía. Pero como ahora ya hay muchos particos y con eso el gobierno dividió nuestra comunidad, nos dividió pues, con eso nos explotó y rompió con nuestra unidad. Quien es la mayoría comenzó a odiar a otros, rechazando a sus compañeros. Pero algunos dicen que el gobierno nos quiere a todos porque en su palabra o discurso dice "juntos con todo", entonces el gobierno a todos nos quiere, pero aquí no nos queremos estamos divididos. El PRI es un partido que no quiere que dialoguemos con otros, pero antes no era así, éramos juntos. Si había autoridades en el pueblo, pero juntos trabajan, piensan en conjunto, más no piensan que lo van a hacer por separado, nada de eso (Miguel, junio-julio, 2013).

Este hecho rompería la cohesión y la solidaridad interna de Santiago durante años, pasando a servir únicamente a los intereses del PRI a través de sus líderes constitucionales. Fue así como Santiago el Pinar pasó a formar parte de lo que Rus había definido como la Comunidad Revolucionaria Institucional (Rus, 1995). Si bien algunos perredistas y zapatistas denunciaron esta relación clientelar y jerárquica, no tuvieron posibilidades de generar cambio alguno, por lo que muchos

de ellos se afiliaron a otros partidos consiguiendo un número significativo (aunque considerablemente menor al PRI) de votos[122]. Por ende y a partir de este momento, cualquier proyecto, ayuda, financiamiento o programa gubernamental sería impuesto de manera unilateral por sus élites. Y esta sería la coyuntura en la que el proyecto de "Ciudades Rurales Sustentables" (CRS) se implementaría en el año 2011 en el nuevo municipio.

La iniciativa nació a raíz del "Programa de Desarrollo de Vivienda Social en Centroamérica" en 2008, en el marco de los proyectos de "alto impacto social" propuestos por el presidente Felipe Calderón. En concreto, el Programa de vivienda se pensó desde el gobierno como una estrategia para "desarrollar a largo plazo en la región un programa de financiamiento a la vivienda que fuera sostenible, atendiera el rezago habitacional y las necesidades futuras de vivienda" (Comisión Nacional de Vivienda, 2012). En su vertiente estatal, y como parte fundamental del Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012 durante el mandato del gobernador Juan Sabines Guerrero (2006-2012), éste derivó en el Programa de Ciudades y Villas Rurales Sustentables. Sin duda, esta sería la acción política más importante del periodo de Sabines, pero también la más criticada incluso tras su sexenio.

Mediante el proceso de descentralización estatal, los lineamientos del desarrollo propuestos desde el gobierno central se filtraban hasta llegar al nivel local, donde volvemos a encontrar el entramado de empresas privadas, agencias supraestatales, organismos gubernamentales y proyectos sociales, ahora de manera condensada y con una dinámica aún más paradójica si cabe. En este contexto, la presencia de organismos multilaterales y su influencia en los planteamientos y planes del desarrollo se hace más evidente, y esto se refleja en la configuración de las Agendas estatales y su orientación estratégica. En el caso de Chiapas, su contenido quedaba supeditado a un acuerdo entre el Banco Mundial y el gobierno federal firmado en 2008 llamado "Alianza Estratégica con

[122] Los resultados electorales del municipio de Santiago el Pinar para 2001, serían los siguientes: PRI conseguiría 543 votos, o sea el 62.41%, el PRD sumaría 315 votos (36.21%) y el PAN 12 votos (Burguete y Torres, 2007: 170)

México 2008-2013"[123]. La "alianza" se concretaría en una serie de préstamos al gobierno mexicano, con el objetivo de financiar proyectos de desarrollo a través de políticas públicas nacionales alineadas con los planes de desarrollo estatal, en caso el de Chiapas.

Al mismo tiempo, el 17 de octubre de 2008, el gobernador Sabines firmaría un Acuerdo de Cooperación interinstitucional con el Sistema de la ONU en México del que resultaría Agenda Chiapas-ONU. A partir de este momento, las acciones de política pública del estado integradas en su Plan de Desarrollo, quedarían comprometidas por la influencia tanto de la ONU como del BM. De hecho, el primer paso fue la realización de una reforma a la constitución chiapaneca en julio de 2009, a efectos de vincular los programas y políticas dirigidas al desarrollo social y económico local, con los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)[124].

Este formato venía a homogeneizar los criterios de lo que debía ser considerado como desarrollo y a imponer los procesos para su consecución. Para medir el comportamiento de cada uno de los ODM en Chiapas, se establecieron ciertos indicadores y metas que dieron como resultado la atención prioritaria a los 28 municipios con menor Índice de Desarrollo Humano (IDH)[125] del estado. Esto conllevaba forzosamente la inclusión de estrategias dirigidas a la 1) la prevención integral en salud sexual, reproductiva y ambiental; 2) el manejo integral de riesgos

[123] Esta alianza, establecida en el Plan de Desarrollo Nacional 2007-2012, se apoya en cinco pilares estratégicos: 1) Competitividad; 2) Seguridad y Estado de derecho, 3) Democracia efectiva; 4) Igualdad de oportunidades y 5) Desarrollo sustentable. Para acceder al documento completo, consultar el siguiente link: http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2009/Resources/WDR_OVERVIEW_ES_Web.pdf

[124] Son ocho los Objetivos de Desarrollo del Milenio: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria universal; 3) Promover la igualdad entre los sexos y el empoderamiento de la mujer; 4) Reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, al malaria y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; 8) Fomentar una alianza mundial para el desarrollo. Para más información, consultar la siguiente página: http://www.un.org/es/millenniumgoals/

[125] Según el "Monitor Chiapas. Cruzada Nacional contra el Hambre", y en el marco de la llamada "Estrategia 100X100", se utilizó el Sistema de Planeación Territorial SIPLAT en aras de identificar a nivel de localidad los principales rezagos asociados a las variables de los indicadores de marginación y pobreza, para determinar las localidades a beneficiar". Consúltese la página del gobierno del Estado de Chiapas: http://www.monitor-odm.chiapas.gob.mx/odm/estrategia-en-los-28-municipios-con-menor-indice-de-desarrollo-humano/

y desastres naturales; 3) la seguridad alimentaria; 4) la prevención de conflictos y desarrollo de acuerdos; y 5) un Plan sustentable de obras hidráulicas, saneamiento y tratamiento de residuos sólidos (Castillo, 2014: 165).

Controlar y administrar cada uno de estos objetivos, sería el trabajo de los agentes estatales y municipales coordinados mediante un subcomité de seguimiento a las zonas prioritarias. Se esperaba que tras las intervenciones guiadas, se abatieran los índices de marginación y pobreza, y aumentara el desarrollo humano de los municipios del estado de Chiapas. Además, y como plus, esto se llevaría a cabo fomentando la participación social mediante articulación de procesos de consulta, que además se realizarían respetando los usos y costumbres de las comunidades indígenas del territorio. El desarrollo sustentable y la ampliación de prácticas democráticas incluyentes, configurarían la base del discurso del gobierno de Juan Sabines Guerrero y los burócratas del Partido de Acción Nacional (PAN). Manejado como la "gran transformación de Chiapas", el gobierno de Sabines tomaría como evidencia empírica del cumplimiento de los ODM, la implementación del Programa de Ciudades Sustentables. De hecho, en 2011, la Secretaría de Hacienda destacaría que este programa,

> …plasma de forma empírica la importancia de cumplir con los ODM, ya que se brindan bienes y servicios orientados a combatir el binomio dispersión pobreza, generando los medios de subsistencia para concretar una vida digna, llena de esperanza y armonía, con un futuro prometedor para las próximas generaciones y alejados de las estadísticas de pobreza y marginación (GECH, 2010 en Castillo, 2014:167).

Por supuesto, las bondades destacadas del programa de CRS estaban todavía por verse. En el Plan de Desarrollo Chiapas Solidario, el "Eje 2. Desarrollo social y combate a la desigualdad", apartado 2.3 (Plan de Desarrollo Chiapas Solidario, 2007-2012), se concretaban las metas y especificaban los mecanismos institucionales a través de los cuales dicho proyecto aumentaría los índices de desarrollo de las poblaciones empobrecidas: 1) combatir la "dispersión poblacional" a través de la concentración poblacional, 2) el "fomento de la

actividad económica a través del desarrollo agroindustrial" o reconversión productiva, 3) la disminución del deterioro ambiental hacia la "prevención de riesgos naturales", y 4) la dotación de "infraestructura y equipamientos públicos básicos en materia de transporte, agua, energía y comunicaciones" Y todas estas acciones se realizarían garantizando "el respeto pleno a las características culturales de la población" (Ley de Ciudades Rurales Sustentables, 2010: 8).

> En las Ciudades Rurales Sustentables la gente no sólo vivirá en un lugar digno, donde contará con escuela, hospital, agua, drenaje, cancha deportiva, sino que también se han impulsado proyectos productivos que servirán de base para la economía de sus familias (Gobierno del Estado, Instituto de Población y Ciudades Rurales, s/f).

Para realizar el proyecto, se necesitó construir un marco jurídico, instituciones y espacios de participación que coadyuvarían a su integración. La ley de Ciudades Rurales Sustentables para el Estado de Chiapas se publicó el 7 de enero de 2009. Ésta sería modificada en octubre de ese mismo año, en aras de crear y darle atribuciones al Instituto de Población y Ciudades Rurales Sustentables encargado de la planeación y ejecución del programa a nivel estatal[126]. A su vez, otra de las reformas relevantes realizadas en este periodo fue la que dio origen a las categorías de "Ciudad Rural Sustentable" y "Villa Rural Sustentable[127]". Con el objetivo de generar prácticas democráticas en cuanto a la participación y elaboración de los programas de ciudades, nace el Consejo Consultivo Ciudadano (CCC), cuya labor se dirigiría a "acompañar, asesorar, evaluar y apoyar con recursos financieros el proceso, así como fomentar el diseño, edificación y operación de las Ciudades Rurales (Plan de Desarrollo Chiapas Solidario, 2007).

Se hubiera esperado que el CCC estuviera integrado por representantes de los "beneficiarios" o sea, por vecinos de la comunidad de Santiago, lo que al menos hubiera dotado de legitimidad al discurso del gobierno. En lugar de esto, el

[126] En 2008 ya se había creado un Instituto de Ciudades Rurales Sustentables, que se transformaría en febrero de 2009, en el Instituto de Población y Ciudades Rurales Sustentables.
[127] Según Castillo (2014), la diferencia entre Villas y Ciudades Rurales Sustentables "no es sólo política porque, mientras que en las CRS los proyectos productivos estarían orientados a la introducción de empresas industriales y oficio, en las VRS se dirigirían a las actividades del agro (Castillo, 2014: 167).

Consejo se conformó por fundaciones y empresas privadas financiadoras de las CRS. Entre ellas, destacamos la Fundación Azteca, CFE, Telmex, BBVA Bancomer, Fomento Social Banamex, Adobe, Fundación Kaluz, Fundación Unidos por Ellos, Instituto Carso de Salud, Natura Mexicana, Sistema CRIT, Starbucks, Cangold, Farmacias del Ahorro, etc,. Todas estas empresas públicas y privadas en su mayoría "sin fines de lucro", estaban involucradas de una u otra manera en la construcción de infraestructura y servicios básicos que se proponía como parte fundamental del proyecto de CRS. De hecho, el presidente del Consejo Consultivo Ciudadano sería Esteban Moctezuma Barragán, presidente de la Fundación Azteca. Con ello, el gobierno se transformaría en un simple gestor de la financiación privada, y vehículo de los intereses de empresas privadas a nivel nacional e internacional.

La configuración del marco institucional y jurídico que daba coherencia y legitimidad a la implementación del proyecto, se desarrolló paulatinamente. Durante el proceso, y ya desde el 2007 el gobierno estatal de Chiapas, el gobierno federal y Fundación Azteca[128], firmarían un documento en el cual se planeaba la construcción de 21 Ciudades Rurales Sustentables. El proyecto piloto de las CRS se iniciaría en los municipios de Tecpatán, ubicado al noroeste del estado, y Ángel Albino Corzo, en la región de la Frailesca. No obstante, un deslave que en 2007 dejó sepultado al pueblo de Nuevo San Juan de Grijalva bajo el lodo y las rocas, incidió en que éste se convirtiera en el escenario de la primera Ciudad Rural Sustentable del mundo.

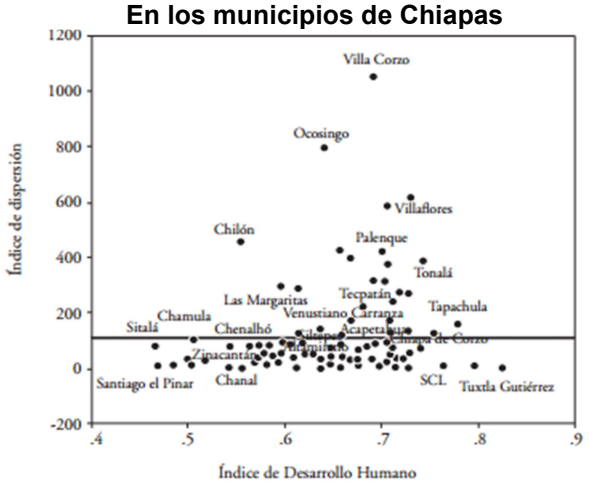
Un año después, el ex gobernador chiapaneco Juan Sabines, anunció la construcción de seis ciudades más, a pesar de que únicamente se iniciarían los trabajos de construcción de tres de ellas ubicadas en los municipios de Ixhuatán, Jacaltenango y Tecpatán. Ésta última se edificó en el predio "Emiliano Zapata" como "Villa Rural Sustentable". El recién conformado municipio de Santiago el

[128] La Fundación Azteca es una organización de responsabilidad social corporativa derivada del Grupo Salinas, y fundada en 1997. Desarrollan proyectos sociales en las áreas de deportes, educación, salud y medio ambiente. Asimismo colabora con otras organizaciones y empresas privadas Para más información, consúltese el siguiente link: http://www.fundacionazteca.org/contenido.aspx?p=descripciones

Pinar ubicado en la región de los Altos, sería en 2010 el siguiente beneficiario. Las CRS planeadas para Copainalá y el Soconusco fueron finalmente suspendidas, conjuntamente con la de Tecpatán que nunca se llegó a construir. En la VRS "General Emiliano Zapata", las obras se detuvieron fruto de conflictos entre sus pobladores y el gobierno. En suma, sólo se inauguraron las CRS de Nuevo Juan de Grijalva (2009), Santiago el Pinar (2011), Ixhuatán (2012) y Jacaltenango (2012).

El primer objetivo de la implementación del CRS se dirigía a "combatir la dispersión de los asentamientos humanos, promoviendo la reubicación de comunidades dispersas y con menor índice de desarrollo humano en el Estado (…) que no cuenten con los servicios básicos" (Ley de Ciudades Rurales Sustentables, 2010: 2). Esto conllevaría una reducción de la pobreza y la mejora sustantiva de la calidad de vida, ya que al concentrar a la población se incrementaría la eficacia en la provisión de bienes públicos y la construcción de infraestructura. Siguiendo este argumento, la "dispersión" debía relacionarse de manera directa con los índices más bajos de Desarrollo humano, según las estimaciones de la ONU. No obstante, esto no es siempre un hecho, ya que en Chiapas existen municipios con un bajo nivel de dispersión que mantienen un Índice de Desarrollo Humano (IDH) muy bajo.

**Relación entre dispersión poblacional y desarrollo humano**
**En los municipios de Chiapas**



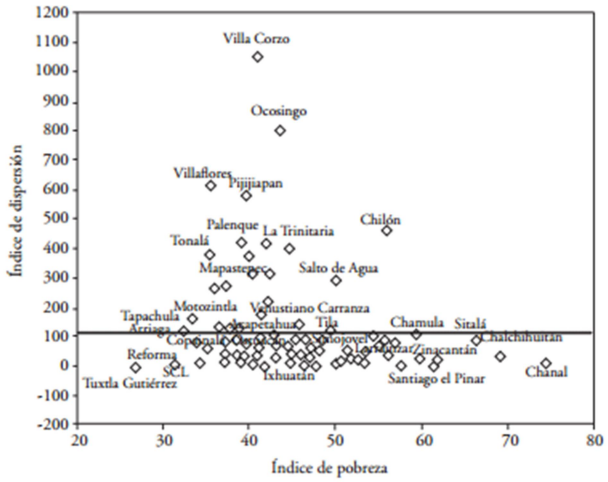

**Fuente: Reyes y López, 2011: 133**

Tal y como aparece en la tabla superior, este sería el caso entre muchas otras comunidades, de Santiago el Pinar. Los municipios alteños como Santiago el Pinar, Chamula, Chanal o Zinacantán, tiene un IDH muy bajo (0.46 a 0.55) pero una dispersión igualmente baja. En el caso concreto de Santiago el Pinar, el investigador Martin Larsson, había llegado a conclusiones similares:

> Para elaborar los índices de dispersión, se utiliza un esquema (…), el "índice Demangeon" se basa en una fórmula donde se multiplica el número de habitantes fuera de la cabecera con el número de localidades. Esta suma se divide entre la población total del municipio, incluyendo la cabecera (…) Usando este índice, Santiago el Pinar se encuentra en el lugar 110 de los 119 municipios de Chiapas, de acuerdo con el programa; es decir, entre los diez municipios con menos dispersión del estado. Este dato es importante por el argumento central de la construcción de las ciudades rurales, el supuesto problema de la "dispersión poblacional"; este problema no resulta ser una explicación plausible de porqué Santiago el Pinar se encontraba entre los 28 municipios con menor índice de desarrollo humano de la entidad a la hora de iniciar el proyecto (Larsson, 2012: 77).

Otro argumento semejante utilizado por el gobierno era la correlación entre dispersión y pobreza. En este otro caso, nuevamente hayamos que son muchos los municipios pobres que a su vez se encuentran densamente poblados, o sea, tienen una dispersión poblacional baja, como Santiago el Pinar. Si Santiago el Pinar no cumplía con los parámetros de dispersión-pobreza-IDH, ¿por qué se encontraba entre los 28 municipios designados para la implementación de las CRS?

**Relación entre la dispersión poblacional y elÍndice de pobreza humana en los municipios de Chiapas**




**Fuente: Reyes y López, 2011: 133**

El proyecto estrella del gobernador Jaime Sabines eran las CRS, y necesitaba que éste tuviera legitimidad y se aplicara sin contrariedades ni oposición. Ahora que las estructuras sociopolíticas de la comunidad se encontraban bajo la sujeción del gobierno y sus élites eran leales al partido, Juan Sabines utilizó las relaciones clientelares que mantenía con Santiago para imponer el proyecto en su territorio. Paralelamente, la opinión pública y los medios de comunicación proporcionaron una respuesta complementaria a esta pregunta. En un artículo publicado en La Jornada, Hermann Bellinghausen concluía que Santiago el Pinar era "un enclave militar y paramilitar" que servía a los intereses gubernamentales, y la implementación del proyecto de CRS formaba parte de la "estrategia de contrainsurgencia" como parte de la GBI que seguía acorralando a las comunidades indígenas zapatistas (Bellinghausen, *La Jornada*, noviembre, 2010)[129].

Y es que, inmediatamente después de la remunicipalización, el 30 de agosto de 1999, nació el Concejo Municipal de Seguridad Pública en Santiago creado según

[129] http://www.jornada.unam.mx/2010/11/13/oja163-adiostierra.html.
En el caso concreto de Santiago el Pinar, la implementación de CRS como estrategia de contrainsurgencia ha sido manejado por varios medios y analistas. Véase también Leyva y Burguete, 2007; Hernández Moreno, *La tribuna Chiapas*, 2015; CAIK, 2012.

las disposiciones oficiales, “con el propósito de preservar los usos y costumbres de los municipios indígenas (…) con las autoridades constitucionales y tradicionales” (Burguete y Torres, 2007: 162). Desde el discurso público se debía encontrar alguna razón legítima para crear este órgano o al menos para justificarlo, y la razón fue la defensa de los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas. Pero este hecho tuvo muy poco que ver con la dotación de vehículos que el gobierno del estado haría a las autoridades de Santiago para vigilar los alrededores del municipio. Todo parece indicar que lo que realmente se esperaba al crear esta institución era controlar a los zapatistas de San Andrés y Chenalhó.

Con ello, una vez más el gobierno se desentendía del control directo de la zona y delegaba dicha tarea a las propias comunidades. También de manera indirecta, y como ya había ocurrido en la región en tiempos de Salinas de Gortari y Echeverría con grupos agraristas, a través de programas sociales se financiaron grupos paramilitares para contrarrestar la oposición zapatista. En el caso concreto de Santiago, estos eran conocidos como los *Sebastianes*, “caciques de Santiago el Pinar” (Morquecho, 2015)[130]. No obstante, si bien el hecho de que existieran grupos paramilitares en la zona era algo reconocido, no podemos afirmar que lo fuera para toda la comunidad. A estas alturas, Santiago se encontraba fragmentado y aunque su número no constituía una resistencia considerable, los grupos políticos de oposición se mantenían en Santiago.

Si bien estos fueron algunos de los motivos que el gobierno tenía para imponer su proyecto, y a partir de los cuales construyó su discurso público y oculto, dichas acciones y significados no serían legitimados por toda la comunidad. Los intereses gubernamentales se instrumentalizaron a través de una pequeña élite y de aquí, como ha funcionado siempre, se impusieron a toda la comunidad. La implementación de planes y proyectos, así como la toma de decisiones se realizaba entre los líderes partidistas, desplazando la participación del pueblo y denegando la interacción con otros partidos locales. De esta manera, cuando les

[130] Para mayor información consultar el artículo de Gaspar Morquecho en *Chiapas Paralelo* publicado el 19 de mayo de 2015. https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2015/05/el-mexico-profundo-el-de-las-y-los-hombres-del-color-de-la-tierra-en-chiapas-cambio-cambia/

fue propuesto desde el gobierno al ayuntamiento la construcción de una CRS, simplemente se construyó. La toma de decisiones de manera unilateral se hacía evidente al preguntar a los vecinos sobre los procesos de consulta del proyecto:

> Nadie nos informó, no nos dijeron nada sobre eso, supimos cuando ya lo estaban construyendo. Por eso no solicitaron mucho la gente las casas. La gente no supo en qué pensar y qué hacer, no hicimos nada porque fue el gobierno que mandó a construir esta ciudad rural. Ahora ya no se puede hacer nada (Entrevista Miguel, junio-julio, 2013).

Las bases del programa de CRS contemplaban el "establecimiento de procesos de consulta y participación" formalizando los requerimientos de transparencia, certidumbre y cumplimiento de acuerdos. No obstante, recordemos que el CCC estaba formado por empresas y organizaciones privadas, por lo que si de ellas dependía el proyecto, era claro que éste se llevaría a cabo con o sin la participación de la población. De hecho, los documentos oficiales manejan la idea de que efectivamente se realizó una consulta, sin embargo en la práctica ésta no fue tal:

> Nos llamaron a una reunión donde las autoridades municipales dijeron que la ciudad rural era un hecho, no era a ver si queríamos, eso ya lo había aprobado el gobierno. Nos dijeron que si alguien no está de acuerdo, que el Estado era muy grande. Así nos dijeron, no faltará quien si quiera recibir con gusto su casita" (Anónimo en Castillo, 2014: 170).

De esta manera, el proceso de consulta se desarrollaba entre la amenaza y la inevitabilidad, poniéndose de manifiesto la presencia omnipresente del "Estado" y las consecuencias negativas que se sucederían si se ponían trabas al proyecto. La democratización del proceso de consulta y participación se redujo así a un pequeño grupo de élites y funcionarios gubernamentales. Tal y como recoge Castillo en una de sus entrevistas a un funcionario del Instituto de Ciudades Rurales Sustentables:

> No, no, no, sí aquí no venimos a preguntar a ver qué quieren sino que fue una decisión que era necesario tomar por la situación de desastre, riesgo y el gobierno tomó la decisión de construirles su ciudad rural

> sustentable o su villa rural sustentable. Vamos y en la voz de la asamblea, en la voz de las autoridades de la comunidad, se les da a conocer la estrategia. Les decimos que es una reubicación voluntaria, algunos no quieren, pero, no, entonces les decimos aquí es reubicación total. Hemos tenido asamblea hoy, por así decirlo, unos cinco que no quieren y al rato nos llaman: ya convencimos a esos que no querían, o sea, es la misma población la que se encarga de hacer el trabajo social ante ellos mismos" (Entrevista a Alejandro Parres, funcionario del Instituto de CRS, en Castillo, 2014: 170)

De manera similar ocurrió con la compra de los terrenos en los que se debía edificar las casas. En este sentido, el municipio no contaba con tierras de dominio público para comenzar con la edificación, por lo que el gobierno tenía dos opciones: o expropiarlas o comprarlas. Se requerían 29.5 hectáreas[131] de terreno, tierra que el presidente en turno adquirió de manera legal, según sus alegatos y el discurso manejado en los medios de comunicación. Sin embargo, algunos de los testimonios recogen opiniones encontradas al respecto:

> El terreno donde se construyeron lo compró y no todos quisieron vender su tierra, pero la vendieron al gobierno porque ya estaba aprobada la ciudad rural. Pero ahora, algunas personas dicen que nuevamente los dueños del terreno quieren apoderarse nuevamente de sus tierras, hay una persona que vive más abajo de aquí, Mateo le dicen, que quiere volver a apoderar de su terreno que había vendido; cómo los gobiernos que estaban en turno cuando se construyó la ciudad rural ya se cambiaron, también la persona que lo solicitó ya no le importa, dicen ahora que los gobiernos ya no les importa mucho la ciudad rural eso lo que sé y he escuchado (Entrevista a Miguel, julio-agosto, 2013).

Los terrenos vendidos para la construcción de la CRS pertenecían al ejido de Santiago el Pinar, un solo ejido que compartían colectivamente algunos de sus vecinos. Sin embargo, fruto de la reforma de los bienes comunales comprendida en el artículo 27 constitucional, Santiago no sólo experimentó una privatización de

[131] Entrevista realizada por Martin Larsson a Domingo, ex presidente de Santiago el Pinar (Larsson, 2012: 94).

sus tierras ejidales, sino un incremento exponencial del precio de las tierras comprendidas en el municipio. Durante el proceso de compra de terrenos, la coerción gubernamental volvió a emerger: "ya no dijeron nada porque los amenazaron de forma que no se interpusieran porque el proyecto venía directo"[132]. Este tipo de intervenciones jerárquicas se sustentan en el desconocimiento de la población con respecto a la información, fines y pretensiones del proyecto, y en el miedo de los vecinos a perder los apoyos gubernamentales que reciben mensualmente. El gobierno entonces aprovecha esta coyuntura y el poder que las élites ostentan en la comunidad, para la consecución de sus intereses. Este hecho no era desconocido para la opinión pública y las organizaciones sociales de Chiapas y de todo México:

> Las violaciones documentadas por las organizaciones revelan "que los pueblos no participaron ni fueron justamente consultados en ninguna de las fases del proyecto, y sí, por el contrario, en su mayoría fueron desplazados con amenazas de desmantelamiento de infraestructura o de servicios a sus comunidades" (La Jornada, 14 de mayo de 2012).

El clientelismo y el oportunismo mediaban el proceso y contradecían abiertamente las afirmaciones democráticas del gobierno y su política de participación horizontal. Y esto fue notorio también cuando éste estuvo terminado y hubo que distribuir las viviendas entre los vecinos de Santiago. Una vez construida la CRS, "les fueron dicho, tú te vienes a vivir aquí porque eres pobre, y así le decían a otros, también tú eres pobre y vas a recibir una casa"[133]. Pero si bien este era el discurso del gobierno "la pobreza en la que la gente se encontraba sumida", la distribución de las casas no siguió dicho patrón: "aquí está dividida la gente, y pues los que pertenecían al partido que gobernaba en aquel momento, fueron quienes recibieron casa"[134]. Asimismo, otro de los argumentos gubernamentales que justificaban el proyecto era la dotación de servicios básicos a las comunidades, convirtiendo a las comunidades en lugares "dignos" y "habitables".

[132] Entrevista a Miguel, julio-agosto, 2013.
[133] Entrevista realizada a Lorenzo, traductor, junio-julio de 2013
[134] Entrevista realizada a Lorenzo, traductor, junio-julio de 2013.

En esta línea, y una vez reubicadas en las CRS, los beneficiarios disfrutarían de servicios tales como agua potable, luz, piso firme e infraestructura, entre otros "avances". Estas eran supuestamente las ventajas de la reubicación de la población. Las casas contarían con luz, agua potable y espacio amplio para la convivencia familiar. No obstante, tales servicios sólo serían disfrutados durante los tres primeros meses de vida del proyecto.

> Cuando se hizo la Ciudad rural, es algo diferente ahora, ha cambiado mi vida. El problema aquí es que no tenemos nada, luz apenas se instaló, agua simplemente no hay. El gobierno instaló el agua potable con motobomba, la cuestión ahora es que simplemente no funciona porque no hay un personal que sepa manejar la motobomba porque es con motobomba que sube el agua. Fue solamente tres meses que le dieron atención o cuidado y si funcionó, todo el día había agua aquí en la ciudad rural, pero luego la abandonaron y ahora no hay personal que se encargue de ese motobomba y por esa razón estamos escasos de agua. El agua que bebemos la tenemos que traer desde Chikin Ch'en. Transportamos el agua en carro almacenado en rotoplás, ánforas y en otros más (Mateo, julio-agosto, 2013).

El hecho de dejar a la Ciudad sin servicios parecía no ser una cuestión prioritaria para el gobierno ya que, como afirmaba uno de sus vecinos: "el problema del agua y la luz no se visibiliza porque cuando vienen visitantes que acompañan el gobernador como representantes o funcionarios, el agua lo hacen funcionar y en las tuberías y ya sale el agua"[135]. Aun así, y cuando llegaba a tener servicio eléctrico, el cobro rebasaba los 400 pesos bimestrales pese a que los hogares solo cuentan con tres focos" (Velázquez, *Revista Contralínea*, diciembre, 2012)[136]. Este era un costo al que no podían hacer frente, ni aun recibiendo los programas sociales.

Sumado a esto, el diseño, la construcción de las viviendas y los materiales empleados fueron duramente criticados no únicamente por aquellos que ahora las

[135] Entrevista Mateo, julio-agosto, 2013.
[136] Acceder al artículo completo en el siguiente link; http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2012/12/16/santiago-el-pinar-ciudad-rural-el-embuste/

habitaban, sino por los medios de comunicación y organizaciones sociales. Cualquiera que haya visitado la CRS de Santiago el Pinar, podría reconocer su estado inhabitable. Casas con un espacio verdaderamente reducido de 6 por 7 metros, construidas con *tablaroca* y materiales de baja calidad, con dos habitaciones y un pequeño espacio que hace las veces de "salón-comedor". La cocina queda en el exterior, donde el viento, la lluvia y el frío de los Altos calan a las mujeres que a las 5 de la mañana se levantan para tortear y preparar el frijol:

> A veces digo que es un *garax* de puerco porque estaba abierto antes y cuando llueve con el viento hasta muy dentro entra y la cocina se moja con el agua, y luego no se puede cocinar (Entrevista a Mateo, julio-agosto, 2013).

Tampoco contaban con espacio para sembrar ni para alimentar a las aves de crianza, habituales en la alimentación indígena. Sin tierras de cultivo, sin animales domésticos, y sin excedente y dinero para comprar alimento, el campesino santiaguero quedaba condenado a trabajar en las fincas cercanas a la comunidad. "Lo tenemos que comprar todo", porque aquí no hay lugar para cultivar". En un artículo de la Jornada escrito por Hermann Bellinghausen, se exponían éstas y otras reticencias al proyecto:

> Los campesinos necesitan recursos para ser productivos, no subsidios de sobrevivencia. ¿Por qué la oposición oficial a que continúen sembrando maíz, cosechando café o desarrollando la ganadería? Se promueve en cambio una 'reconversión productiva' que no resuelve la alimentación. La autosuficiencia alimentaria dejó de ser un objetivo de política nacional. Estamos hablando de campesinos que podían sostenerse en condiciones precarias pero dignas. El modelo de desarrollo que representan CRS requiere personas sin posibilidad de sobrevivir si no es comprando todo, lo que las hace completamente dependientes del mercado: sin dinero no comen (Bellinghausen, 20 de mayo de 2012, *La Jornada*)[137].

[137] Puede consultarse en el siguiente link: http://www.jornada.unam.mx/2012/05/20/politica/010n1pol

El discurso de Jaime Sabines y su gobierno había proyectado una visión “idílica” y modernizadora de las CRS, que entraba en contradicción con la realidad de las mismas. “Con este programa esperamos que las ciudades brinden a sus habitantes viviendas dignas con servicios públicos de calidad” (Plan de Desarrollo Chiapas Solidario, 2007). Ni viviendas dignas, ni servicios públicos de calidad podían encontrarse en las inmediaciones del lugar. Así mismo, la modernización cristalizada en las Ciudades Rurales Sustentables, ofrecía una forma de vida que ordenaba las relaciones sociales comunitarias según los parámetros proyectados a través de la imagen del progreso occidental: una casa útil para familias nucleares, aunque sin lugar para muebles, que fuerza a trabajar y ganarse la vida fuera del espacio doméstico.

Sin embargo, y como hemos visto a lo largo del trabajo, la realidad campesina en Santiago es otra. Familias extensas, con varios hijos, donde la reproducción de la vida se genera a través de sus diversos espacios. Se cocina en el suelo, y el papel de la tierra es fundamental para generar vínculos de permanencia en el hogar. Así, cuando nace un niño, el cordón umbilical se entierra en una esquina de la cocina, para que siempre esté caliente, resguardado y cerca de su familia. Esto es simplemente imposible con un piso de pavimento y que abierto por los costados impide por las inclemencias del clima alteño, la convivencia familiar.

La reproducción de la subsistencia en este contexto no únicamente se da cuando un campesino sale a trabajar su milpa al amanecer, sino que ésta se sustenta en la armonía que reúne las labores realizadas habitualmente por mujeres (cocinar, tortear, coser, lavar) y las tareas (preponderantemente masculinas) de siembra, cultivo, labranza y pisca. Dicha estructura se encuentra íntimamente ligada a las tradiciones, costumbres e identidad de un pueblo, y a su memoria y la de sus ancestros (a su cosmovisión resignificada). Así, el desarrollo planificado de la “sustentabilidad” se enfrenta a un mundo de vida en equilibrio donde las casas prefabricadas, las cocinas de cemento y la distancia con respecto a sus campos de cultivo, resultan ser incompatibles con la realidad cotidiana de los grupos indígenas subalternos.

El ordenamiento territorial trae aparejado la construcción de infraestructura y la industrialización acelerada, buscando la competitividad y la tecnificación del campesinado. Se busca la rentabilidad y el aprovechamiento de las ventajas comparativas para hacer de estos territorios espacios de atracción de capital que permitan generar riqueza. Así, mediante la industrialización de las zonas rurales y la tecnificación y capacitación de los "trabajadores" –ya no campesinos– en el marco de una "cultura empresarial", se pretende mejorar las condiciones de vida de la población, mismas que son supeditadas al abandono de la agricultura de subsistencia y autoabastecimiento.

La reconversión productiva y la descampesinización como líneas prioritarias del proyecto, ponían de relieve la negación de la labor del "campesino-indígena" y la producción de autosuficiencia. En estas condiciones, las comunidades no eran productivas para el Estado, y por lo tanto debían transformar completamente su modo de vida, tal y como afirmaba Bellinghausen en el artículo. El ser campesino, es parte de la identidad del indígena en general, y de los habitantes de Santiago en particular. Y esto queda intrínsecamente ligado a la tierra como forma de sustento histórico de las comunidades y como elemento donde se produce y reproduce la cotidianeidad de la vida en comunidad. Así y tal como refería Mateo, "yo soy de Chiki Ch'en, es buen lugar para vivir, ahí tengo mi cafetal, mi milpa, platanar, pues ahí cosecho mis productos. En cambio, en la ciudad rural solo un sitio, solo un pedacito para vivir". Y continuaba: "nosotros somos campesinos, y la tierra es donde comemos, donde trabajamos. Como dicen los ancianos la tierra es como nuestra madre porque es ahí donde nacemos, donde crecemos" (Mateo, junio-julio, 2013).

En esta línea, y para que Santiago fuera productivo y tuviera una economía competitiva, debía abandonar las tareas de subsistencia que supuestamente sumían en la pobreza a sus pobladores y reproducían el "atraso" del México rural. Su justificación redundaba en las "oportunidades de desarrollo" que éstas transformaciones estructurales supondrían para sus habitantes. Esta lógica queda reflejada en la "Ley de Ciudades Rurales Sustentables para el estado de

Chiapas"[138], donde se ofrece un listado con varios objetivos a ejecutar para su consecución. De todos ellos, nos interesan en este caso dos objetivos:

> …el objetivo número X "la identificación de recursos naturales y la potencialidad productiva, (…) que condicionan las oportunidades para el desarrollo" y el número XII, que declara lo siguiente: "la implementación de esquemas locales de financiamiento público y/o privado (…) a fin de emprender actividades productivas y empresariales, generar empleos en general, activar la economía del núcleo poblacional y la región" (Ley de Ciudades Rurales Sustentables, 2010: 3).

La forma de activar la economía en Santiago se realizó mediante la construcción de una ensambladora, una fábrica de pollos y dos invernaderos de rosas y gladiolos. A penas año después de su construcción, las instalaciones dejaron de ser productivas: la ensambladora dejó de funcionar, la fábrica de pollos se cerró por falta de demanda, y al no contar con abastecimiento de agua suficiente, el invernadero ni siquiera se inauguró oficialmente. Por lo tanto, ni se crearon puestos de trabajo, ni aumentó la productividad en Santiago, ni sus vecinos se beneficiaron del desarrollo que había sido proclamado por gobierno. El fracaso del proyecto de desruralización acelerada y tecnificación se debió a una suma de factores, entre los que se encontraban el autoabastecimiento, su apego a la tierra, la administración del territorio, la insignificante oferta y demanda local de productos, y la relación entre las élites del lugar y los burócratas estatales.

Cuando en 2013 conocimos a Javier, trabajador y encargado de la ensambladora, su intención era volver a abrir la fábrica en el periodo de un año. Sin embargo, esto no sería posible si el gobierno no era capaz de solventar la deuda que había contraído con la empresa (que según su testimonio ascendía a más de 130 000 pesos). El motivo que llevó a cerrar la ensambladora fue básicamente la insolvencia, y ésta se vinculaba con las pugnas entre facciones políticas que cohabitaban en Santiago: el PRI y el PRD.

[138] Instituto de la Conserjería Jurídica y de Asistencia Legal, Gobierno de Chiapas, 2010.

> Sí, antes teníamos dos naves, dos partes digamos, pero desgraciadamente cuando entró como gobernador de Chiapas Manuel Velasco se dejó abandonado y hasta la fecha no sabemos si va a seguir funcionando las naves. Ya no tenemos ni unos pollitos por allá, ya todo está abandonado. Se cerró pero no sabemos. Lo que sabemos es que el gobernador ha dicho que porque ya no había paga, que robó tanto dinero el ex-gobernador (Entrevista Mateo, julio-agosto, 2013).

La Ciudad Rural se había construido en el periodo de mandato del PRI y al cambiar el partido en las elecciones de 2012, éste se desentendió de la Ciudad Rural, de la ensambladora, de los trabajadores y de su deuda. Al depender las instalaciones completamente de los subsidios gubernamentales, la ensambladora así como la fábrica de pollos tuvieron que cerrar sus pueras. Larsson logra capturar dicha problemática en su tesis: "uno de los cultivadores me dijo que le dio pena informar sobre la situación, sobre todos los problemas del proyecto, pero todavía no había agua y el precio de las rosas seguía bajo" (Larsson, 2012: 117).

El peso de las relaciones de poder y el clientelismo de partido, reaparecían en el espacio local ahora industrializado. Los trabajadores de las fábricas habían sido elegidos por las élites del paraje en función de su afiliación política. Las hostilidades entre partidos decidían los puestos en la ensambladora y en la fábrica, dejando a la mayor parte del pueblo aislado de la toma de decisiones. De aquí, el sentimiento de injusticia que algunos santiagueros conservaban, y la sensación de que la organización de la comunidad se estaba colapsando fruto de los antagonismos entre partidos: "todo sucedió cuando llegaron los partidos políticos a Santiago"[139]. Y esta sensación era compartida por todos sus habitantes, tuvieran la afiliación partidista que tuvieran. "Como antes había venido ese proyecto priísta y no nos dejaban trabajar, igual están haciendo ahora que ya hay planta ensambladora, que ya hay granjas, puro de Alianza y nadie se tiene que meter (…). No tienen por qué meterse" (Larsson, 2012: 99). No obstante, el proyecto incluía el pavimentado de algunas calles y la instalación de una cancha

[139] Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013.

de futbol y una escuela. Y si hay algo que los santiagueros por fin aprovecharon fueron estas obras:

> Lo único que nos avisaron fue la construcción de las calles, nos preguntaron quiénes queremos calle. Llegó aquí el secretario de gobierno y llegó a tumbar la escuela que teníamos en el centro y llegó a hablar con el diputado Domingo. Vamos a destruir la escuela y vamos a construir otra, y vamos a hacer otras cosas más, así le dijeron a Domingo, por eso ahora está construido una casa grande donde era la escuela antes. Y la escuela lo construyó en otro lado, solo la escuela que es importante ahí en la ciudad porque ahí llegan a estudiar los niños; y veremos cuanto tiempo va a durar el proyecto que tiene el gobierno. Las instalaciones que funcionan ahora es la escuela primaria y la secundaria y el COBACH, esas son importantes, y gracias porque se construyeron porque sirve mucho (Entrevista a Miguel, junio-julio, 2013).

Santiago el Pinar legitimaba aquello que era realmente importante para su cotidianeidad, la escuela, y se resistía a quedarse en un lugar que en nada beneficiaba a la población. Santiago en este sentido, no se oponía al gobierno (ni al Estado) sino a la imposición de un proyecto que no sólo no les convenía (la deficiente infraestructura, la falta de luz y agua, etc.,) y no les aportaba nada, sino que además no permitía mantener sus formas de vida cotidiana y sus costumbres. Fue por ello que sus habitantes resistieron a quedarse en la CRS y retornaron a sus casas. Al preguntarles qué harían si el gobierno les obligara a quedarse en las casas, respondieron: “no nos quedaríamos, no lo permitiríamos, estamos acostumbrados a vivir así, en medio de los árboles, en las montañas”[140]. Sólo en estos términos podemos afirmar que la implementación del proyecto de Sabines terminó siendo un fracaso, pues el gobierno no consiguió su objetivo primero: que los habitantes se amoldaran a la vida que inauguraban las CRS y su tecnificación.

Aunque si hay algo que sí pudieron disfrutar las elites municipales, los funcionarios, las empresas privadas y los burócratas estatales fueron los recursos “desviados” de estos proyectos. En el caso concreto de Santiago, “el órgano de

[140] Entrevista a Manuel, junio-julio, 2013.

fiscalización superior del Congreso de Chiapas, detectó para el 2012 irregularidades por 79.3 millones de pesos" (Herrera, 2013 en Wallenius, 2014: 315). Otros actores que sacaron buena tajada de las obras fueron las fundaciones y empresas privadas. En Santiago el Pinar, fueron edificadas 465 nuevas viviendas por la constructora Panelmod, la cual está asociada a las empresas Mexalid y Eurekam que patrocina la Fundación Kaluz y que es integrante del Consejo Consultivo de las CRS, es decir, juez y parte en la asignación de recursos" (Wallenius, 2014: 316). Sumado a eso, se encuentran las contraprestaciones que recibieron las empresas a cambio de su financiamiento y la gestión de los programas, sobre todo las del Grupo Salinas vinculado con el presidente del CCC, Moctezuma Barragán.

Contrariamente al destino de sus vecinos, las élites municipales sí sacarían partido de la construcción de las CRS. Por una parte, durante todo el proceso se esmeraron por mantener sus vínculos con el gobierno estatal, apoyando la re-ubicación de los vecinos a las CRS, las tareas de convencimiento en la compra de terrenos, o realizando sus acostumbradas tareas de "vigilancia" de comunidades insurgentes aledañas. Por otra, se embolsaron cuantiosas sumas de dinero a espaldas de los habitantes de Santiago. Esto provocó el crecimiento de la desigualdad en la comunidad, y profundizó la ruptura de lazos de confianza entre las élites y el resto del municipio. El enriquecimiento de sus élites se mantenía mientras sus vecinos se sumían en la pobreza. Esta tendencia continuaría hasta que en octubre de 2014, el pueblo se levantara contra sus autoridades constitucionales, denunciando al Alcalde, Miguel Gómez Gómez, el Tesorero Domingo Méndez Gómez, y el Subsecretario Macario López Girón.

Los santiagueros acusaban al presidente, tesorero y secretario de haber desviado fondos destinados a obras públicas de infraestructura en el municipio en el marco de la CRS. Aseveraban que "la situación ya es insoportable porque hay un gran desorden en el municipio y nadie quiere poner orden, mientras el presidente municipal anda tomando trago y tiene varias mujeres en San Cristóbal". "Santiago

el Pinar está más jodido que nunca" (Enríquez, *La Jornada*, noviembre, 2014)[141]. Los tres acusados habían sido amarrados a cruces en plaza principal del pueblo, esperando la atención de las autoridades. Tras varias horas, los cargos municipales fueron llevados a un salón y custodiados por los vecinos de Nachon, Buchiloj, Ninamó, parajes cercanos a la comunidad[142].

Su liberación quedaba supeditada a la devolución del dinero que habían robado y la destitución del cargo. Al no encontrar respuesta a sus demandas, el pueblo de Santiago protagonizó un mes después el corte de la carretera que comunicaba a San Cristóbal de las Casas con Tuxtla Gutiérrez, donde más de 200 vecinos del municipio alteño armados con palos y piedras aseguraban que no se moverían del lugar hasta ser atendidos por funcionarios del gobierno. Su exigencia era "la destitución del alcalde y el tesorero" y que en lugar de este último fuera reconocido por el Congreso, José Rodríguez Gómez, quien "fue elegido por el pueblo para frenar la corrupción" (Enríquez, *La Jornada*, noviembre, 2014).

Pese a que los manifestantes pertenecían en su mayor parte al PRI –igual que los acusados–, estaban decididos a luchar frente a la corrupción de sus autoridades, fueran el partido que fueran: "Nosotros somos gente de él pero nos estamos manifestando porque tiene abandonado el municipio". Asimismo, sostenían que "desde hace ocho meses el presidente municipal está desviando recursos, no sabemos dónde anda y el Congreso local y las instituciones del gobierno no nos han atendido". De hecho, con respecto a la actuación del Congreso, los santiagueros en todo de burla afirmaban: "ni siquiera sabemos dónde están los recursos de este año, ni dónde anda el presidente pero el Congreso muy contento lo está apoyando" (Enríquez, *La Jornada*, noviembre, 2014). Finalmente, el presidente, el tesorero y el subsecretario fueron destituidos y los nuevos ocupantes de los cargos elegidos por el pueblo.

---

[141] Se puede consultar el artículo completo en el siguiente link: http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/30/exigen-destitucion-del-alcalde-de-santiago-el-pinar-en-chiapas-por-desvio-de-recursos-9979.html

[142] Se puede consultar el artículo completo en el siguiente link http://www.diariocontrapoderenchiapas.com/2014/index.php/chiapas/4387-en-problemas-el-presidente-municipal-de-santiago-el-pinar

A lo largo del apartado, hemos visto como Santiago logró su proceso de remunicipalización a través de la negociación de sus lealtades políticas, lo que derivó en la cooptación y la sujeción de sus estructuras comunitarias por parte del gobierno. Esto terminó por dividir a la comunidad, quebrando su cohesión interna y fracturando su hegemonía comunal. Pero cuando esto sucedió, los santiagueros iniciaron un proceso de resistencia que abarcó dinámicas de negociación-colaboración-oposición en la coyuntura que posibilitó el programa de las CRS. Todas las formas de oposición generadas por sus vecinos, abrevaban de la experiencia y las condiciones históricas a las que los Santiagueros habían quedado expuestos a lo largo de los años. La expulsión de los ladinos de sus territorios, la consecución del cargo de "presidente regional" y el logro de su remunicipalización constituían sedimentos en su memoria colectiva, que ahora emergían en esta particular coyuntura. Asimismo, su identidad configurada con base en elementos como el mantenimiento de la tradición, el trabajo en la tierra (ser campesino), así como en relación al gobierno y el Estado, dirigieron sus acciones de oposición y negociación.

Al principio sus vecinos fueron confeccionando una suerte de discurso oculto, donde a través de la crítica y la burla hacia el discurso gubernamental y su proyecto decrépito, los Santiagueros cuestionaron los significados y las ventajas materiales de las CRS. Si bien en un origen, y fruto de la forma y el carácter que mediaba las relaciones de poder en la comunidad, se mantuvieron en colaboración con ellas acatando las imposiciones del gobierno local; una vez construido el proyecto, terminaron por abandonar sus instalaciones: "nadie nos obligará a volver"[143]. Y esto no únicamente fue causa del "deterioro de las instalaciones", tal y como aseguraban sus críticos, sino respondió a un cúmulo de circunstancias: la lejanía de sus "milpas", las características de la vivienda, la falta de tierras para sembrar maíz y frijol y criar sus animales, las deficiencias en servicios básicos, su experiencia concreta, y lo ajeno de los proyectos de industrialización acelerada y "tecnificación" campesina, que los mantenían alejados de sus tierras y cosechas, principales formas de reproducción de la comunidad.

[143] Entrevista Miguel, junio-julio de 2013

No obstante, con el desvío de fondos de las élites municipales se inicia la segunda etapa, donde las formas de resistencia pasan de ser clandestinas y cotidianas, a frontales y directas. Primero, enfrentaron la corrupción de sus autoridades a nivel local (reteniéndolos, amarrados a cruces en medio de la plaza central del municipio). Cuando esto no arrojó resultado alguno, realizaron cortes de carretea y manifestaciones exigiendo al Congreso y las autoridades competentes solución. Los Santiagueros se habían instalado entre la colaboración y la negociación con el gobierno hasta ese momento. Sin embargo, cuando las incongruencias se hicieron insostenibles, cuando experimentaron que unas cuantas élites se enriquecían a costa de la mayoría, y que las instituciones obviaban las faltas que sus autoridades cometían, entonces se movilizaron. Podemos considerar estas acciones dentro del marco de la "elección del tercero excluido", donde la acción consiste "en no someterse ni tampoco rebelarse, o a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo" (Echeverría, 2011: 217).

Finalmente, y desde el año 2007, la crítica al fenómeno "Mesoamérica" y sus Ciudades rurales ha sido constante. El colapso de su infraestructura (que enterró una inversión de más de 300 millones de pesos)[144], las pugnas entre facciones políticas[145], la corrupción[146] y el inadecuado tratamiento del desarrollo proyectado en el municipio, fueron las consecuencias más señaladas por los medios de comunicación y analistas sociales tanto a nivel local como nacional.

Actualmente Santiago el Pinar comienza a transitar por un proceso de recomposición y reconfiguración de sus estructuras y autoridades comunitarias. El largo camino que recorrió Santiago desde que consiguiera su municipalidad hasta que de manera colectiva denunciara a sus autoridades constitucionales y recuperara el control de sus estructuras de poder, fungió a modo de factor de cohesión pues supuso su unión y el retorno a la asamblea comunitaria. Al mismo tiempo, las autoridades que fueron designadas como nuevos cargos del

[144] "El colapsado proyecto de ciudades rurales sustentables", 13 de septiembre de 2014, *Cuarto Poder*. Consulta online en: http://www.cuartopoder.mx/colapsado-el-proyecto-de-ciudades-rurales/
[145] Para más información consultar en: http://www.oem.com.mx/eloccidental/notas/n1419713.htm
[146] http://www.jornada.unam.mx/2013/05/05/politica/019n1pol

ayuntamiento, legitimaron nuevamente el papel y la importancia del poder de los tradicionalistas en Santiago. No obstante, sus vecinos no enfrentaron ni cuestionaron al partido o al Estado, sino demandaron lo que ellos pensaban que por derecho les pertenecía y que era responsabilidad del gobierno: el apoyo gubernamental y la mejora "real" de su comunidad. En este sentido, Santiago ha mantenido una resistencia "acotada", que le ha permitido mediante la negociación, la cooperación y tan sólo a veces la oposición, mantener un mundo de vida propio y conservar (relativamente) el control de su municipio y sus formas de gobierno. Por lo que esta forma de resistencia que hemos definido en esta tesis como la "opción del tercero excluido", no intenta tomar o trascender el poder, sino conservar aquello que pervive dentro de las fronteras de la comunidad: la administración legítima de su cotidianeidad y la salvaguarda de su poder local.

# CONCLUSIONES FINALES

**Conclusiones finales.**

Cuando el 1° de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas, los equilibrios de poder se trastocaron, las formas de entender y ejercer la política cambiaron, y la visión que se tenía del indígena como un sujeto pasivo, sin una conciencia política conformada y una cultura "ahistórica" y tradicional, se transformó para siempre. No sólo emergió un movimiento político y cultural que aunó las demandas históricas de los pueblos indígenas redefiniéndolas en el nuevo contexto del capitalismo neoliberal. También proporcionó un genuino marco de referencia, un imaginario social a través del cual situar las luchas de las comunidades indígenas de Chiapas frente al gobierno y el sistema capitalista en la actualidad.

Esto influyó en las formas en que gran parte de la sociedad civil chiapaneca y mexicana entendió e interpretó la resistencia subalterna frente a la dominación: lo que "era, no era o lo que debería ser la resistencia" en el marco de las relaciones desiguales de poder entre subalternos y clases dominantes. A partir de 1994, la realidad chiapaneca pareció polarizarse, fragmentarse entre aquellos que se oponían abiertamente al gobierno y la figura del Estado articulando alternativas propias y genuinas, y los que colaboraban con el partido, quedando subordinados al mismo. En un escenario donde los equilibrios de poder se tornaban cada vez más inestables y el liderazgo del partido oficial más debilitado, parecía no haber lugar para opciones intermedias.

Como vimos en un principio, Santiago el Pinar había sido ubicado en el extremo opuesto del zapatismo, pues su historia reciente señalaba colaboraciones reiteradas con el PRI que según los críticos, habían llevado a los vecinos de Santiago a ser "un instrumento de la política contrainsurgente del gobierno" (Bellinhausen, *La Jornada,* 2010). Esta apreciación derivaba del controvertido proceso institucional que otorgó (o devolvió) a Santiago el Pinar los poderes municipales en 1999 a cambio de su lealtad política al Partido Revolucionario Institucional. A partir de este momento, las relaciones de poder entre Santiago y el

gobierno (en sus tres niveles) quedarían articuladas a través del ejercicio de la colaboración, la coerción y la negociación.

El Estado mexicano entendido como el conjunto de instituciones que regulan, administran y censuran la vida en sociedad, penetró en lo más profundo de la comunidad, asegurando su control a través de la cooptación de sus élites constitucionales ligadas al partido. Este proceso que ya habían vivido muchas comunidades alteñas a lo largo del siglo XX, supuso también para Santiago el desplazamiento de los ancianos o principales de la comunidad, que a través del cabildo y el sistema de cargos habían ejercido legítimamente su poder en nombre de la tradición, manteniendo la cohesión interna. Poco a poco se modificarían las condiciones del debate político a nivel local a raíz de las cambiantes alianzas internas y sus vínculos con el exterior, y Santiago el Pinar vería como la hegemonía comunal reproducida bajo la dirección de los tradicionalistas, entraría en decadencia.

Este sería el escenario en el cual se llevaría a cabo la construcción de las Ciudades Rurales Sustentables (CRS) en el año 2011, como parte del Proyecto Mesoamérica. Las CRS fueron pensadas desde el gobierno como una estrategia de política pública para promover el desarrollo regional de las zonas marginales de Chiapas, y modernizar el ámbito rural y a sus pobladores. El proyecto pretendía combatir la dispersión poblacional, fomentar la desruralización acelerada, impulsar la reconversión productiva y dotar de servicios básicos y viviendas “dignas” a los pueblos indígenas. La implementación de esta iniciativa se asoció a la tendencia contrainsurgente, clientelista y sumisa que le era adjudicada a Santiago el Pinar, resultado de su vínculo con las instituciones estatales.

Pero cuando la dinámica del municipio parecía responder inequívocamente a los parámetros políticos de una “Comunidad Revolucionaria Institucional” en los términos de Jan Rus (1995), sus vecinos generaron dos acciones que nos llevarían a ahondar como investigadores en las relaciones de poder tejidas en torno a la comunidad y el gobierno: la primera sería el abandono del proyecto de CRS a escasos meses de su construcción y la segunda, la movilización que en

2013 protagonizarían los santiagueros con el objetivo de restituir a sus autoridades constitucionales ligadas al PRI.

Fue aquí cuando surgió una de las preguntas que guiaría este trabajo: si Santiago el Pinar era contrainsurgente, sumiso y colaboracionista del gobierno, lo que desde una mirada externa (y ciertamente sesgada) se entendería como el reflejo de la ausencia de una conciencia política definida, ¿por qué se enfrentaría a las políticas gubernamentales y a las élites locales del partido mismo, llevando a cabo ambas acciones? A lo largo de esta investigación hemos intentado dar respuesta a esta pregunta haciendo uso de los recursos teóricos, de las fuentes primarias y secundarias orales y escritas disponibles a nuestro alcance. Sabiendo desde el inicio que muchos de los documentos parte de la historiografía tradicional mexicana (y chiapaneca) a los que teníamos acceso contenían las aspiraciones y la visión de la dominación, nos propusimos con mayor o menor éxito, “leer la historia a contrapelo” buscando entre sus fracturas y vetas la historia de los grupos indígenas chiapanecos, y en concreto de las comunidades alteñas donde se ubicaba Santiago el Pinar. La escasa información sobre la historia del municipio nos llevó a acceder a los documentos del archivo diocesano de San Cristóbal de las Casas y a realizar entrevistas a sus vecinos, teniendo en cuenta que el trabajo de campo era también un escenario construido. Por ello, confrontamos las fuentes a nuestro alcance abogando por la simultaneidad metodológica entre el texto y la realidad.

Una vez sumergidos en esta compleja y a veces paradójica realidad subalterna, advertimos que tanto el Proyecto Mesoamérica como los planes y programas derivados del mismo, debían ser considerados en este análisis como espacios de disputa, de lucha y enfrentamiento donde la tierra, la autonomía y las distintas formas de ejercer la política se situaban en el centro de las relaciones de poder entre subalternos y dominantes. Llegamos a esta conclusión al reparar en que las mismas luchas que el pueblo indígena había librado frente a la dominación a lo largo de su historia, se constreñían y reactualizaban en este espacio de conflicto que emergía ahora en la época del capitalismo neoliberal, activando la memoria y las (dispares) resistencias de los campesinos indígenas subalternos.

Como vimos a lo largo de estas páginas, no todas las comunidades reaccionaron de la misma manera a la imposición o la coerción ejercida desde las élites en el poder. Los grupos indígenas de Chiapas generaron claras y diferenciadas estrategias de oposición, enfrentamiento y negociación, lo que nos llevó a abordar estas resistencias como heterogéneas concordando con James Scott en que "la fuerza y la elasticidad de la resistencia popular (…) reside precisamente en su pluralidad" (Scott, 2002: 22) tanto a nivel de objetivos y metas como en sus manifestaciones prácticas. En este sentido, la resistencia no siempre se presentaba de manera abierta y frontal, dirigida a tomar o trascender el poder. Muy al contrario, y como fue el caso de Santiago el Pinar, los subalternos resistieron de manera clandestina y esporádica haciendo uso de los recursos materiales y discursivos de la dominación. En esta línea, negociaron y colaboraron con el poder resistiéndose a perder el control de sus instituciones políticas tradicionales y su forma de vida comunitaria. Por ende, concluimos que la resistencia que nosotros habíamos caracterizado como la "elección del tercero excluido" (Echeverría, 2011), se presentó en Santiago en diferentes momentos de su historia con el objetivo de "conservar un modo de vida que se negaba a ser disuelto" (Roux, 2013: 18).

En la misma línea, partíamos en este trabajo argumentando que estas resistencias heterogéneas eran producto de las diversas configuraciones de una conciencia política fraguada al calor de los años y de las condiciones económicas, políticas, socio-culturales e históricas vividas. Éstas eran producto de su experiencia como pueblo subalterno culturalmente diferenciado, conformada en contacto con las clases políticas dominantes. Estos nos llevó a suponer que las formas en que los santiagueros se relacionaban y reaccionaban frente al gobierno y los grupos en el poder en el contexto de las Ciudades Rurales, respondían a la construcción y reconstrucción dialéctica de su experiencia en el largo tiempo, y a las relaciones establecidas tanto en el interior de la comunidad como entre comunidades, y con otros grupos culturales de poder. Pero ¿cuáles eran los elementos constitutivos de esta experiencia que desde el principio asociamos a la condición de

subalternidad?, y ¿cómo se habían combinado y reconfigurado de manera histórica, resultando esta conciencia política de los vecinos de Santiago?

Derivado de esta hipótesis, establecimos el objetivo principal de esta tesis dirigido a examinar y analizar la formación de la experiencia subalterna de los habitantes de Santiago el Pinar a lo largo de la historia. Sin embargo, el municipio no se encontraba aislado, ni su realidad era ajena a la historia del resto de las comunidades de los Altos, ni se había mantenido indiferente a la acción gubernamental. El análisis entonces debía abarcar la formación del Estado mexicano en simultánea (y dialéctica) relación a la historia de la formación de la subalternidad indígena. De esta manera y a lo largo del estudio, intentamos poner de relieve las fracturas y continuidades de este proceso multidimensional que dieron forma a la conciencia política resultante de esta experiencia, de la cual se desprendían las actuales formas de resistencia negociadas generadas frente "al otro": a la dominación (en cualquiera de sus formas) y a los proyectos neoliberales.

Así, la atención se desplazaba desde el espacio de las ciudades rurales (y el Proyecto Mesoamérica) a la visión integral de esta historia de la subalternidad indígena en el transcurso de la formación del Estado-nación mexicano. Pero este ejercicio analítico requería también trascender las fronteras de la comunidad abarcando del nivel local al nacional. Este planteamiento surgió al entender que las relaciones entre el poder y el significado imbuidas de lucha y conflicto, de acuerdo y negociación que mediaban entre el poder y la subalternidad, se encontraban enraizadas a lo largo y ancho de todo el cuerpo social. No podíamos explicar los acontecimientos y coyunturas que daban forma a la realidad sociopolítica y económica de Santiago, sin tomar en consideración los procesos hegemónicos que acontecieron en el espacio nacional.

Desde esta perspectiva, el análisis de la experiencia subalterna quedaba ligado a los múltiples procesos que fueron configurando la emergencia y consolidación del Estado-nación, condicionados por las iniciativas y luchas que desde abajo encabezaron los pueblos indígenas subalternos. Los pueblos indígenas

participaron en la construcción del Estado mexicano y al mismo tiempo interpelaron el poder dominante, transformando las opciones y discursos de la élite en cada periodo histórico. Pero también el poder del Estado, sus instituciones y burócratas, penetraron hasta lo más profundo de la comunidad indígena, incidiendo en la configuración de los discursos, prácticas e identidades subalternas. Fue en este movimiento dialéctico de alianza, confrontación y lucha articulado en el largo tiempo, en el que comenzamos a detectar los factores, acontecimientos y coyunturas que habían moldeado su experiencia, para así poder comprender de manera integral el presente de los grupos indígenas de Chiapas, los Altos y de los vecinos de Santiago el Pinar.

En primer lugar, esta experiencia quedaba fuertemente ligada a la condición de subalternidad a la que los grupos indígenas se habían visto sometidos. La subalternidad como característica de la subordinación de un grupo expresada en términos de etnia, religión, género o clase, emergería en México desde la época de la colonia, siendo asociada a los pobladores originarios del territorio. La expropiación del territorio y sus recursos a los pueblos mayas que definimos a partir del fenómeno de la “acumulación originaria”, y el consecuente nacimiento de relaciones económicas y de poder desiguales, derivaron en la explotación y sujeción del sujeto maya a un sistema basado en el servilismo, la humillación y el saqueo, en aras de satisfacer las demandas de la Corona española. Así, la primera forma que adquirió la subordinación del indígena fue económica, misma que se transformaría con el tiempo en consonancia con los cambios en las relaciones mercantiles y los sistemas de producción.

De esta manera, la riqueza acumulada por la élite colonial se extrajo primero del tributo y la encomienda o directamente de la esclavitud a la que muchos quedaron sujetos, proceso que estuvo acompañado de elevadas dosis de violencia y vejaciones de todo tipo. Los indígenas quedaron así ubicados en el escalafón más bajo de la estructura social. En términos discursivos, la subordinación del maya al colonizador español quedó signada a través de la invención del “indio”, palabra que dramatizaba las negaciones que surgían de la distinción entre el “hombre de razón” y el ser “bárbaro, salvaje o depravado” con el que fue asimilado el indígena

a la sociedad colonial. Esta era la legitimación de su subordinación: ser material, moral y espiritualmente inferior al colonizador.

Si bien con el nacimiento del Estado independiente y las ideas liberales que comenzaron a definir los contornos de la nación a principios del siglo XIX se sentenció el fin de la palabra “indio”, las características materiales y discursivas que legitimaban su subordinación se mantuvieron incólumes. Con la imposición del sistema de fincas y haciendas en Chiapas, las formas de explotación se regularían y transformarían en beneficio del capital, negando la esencia misma del sujeto político indígena. Su aculturación y asimilación como “ciudadano” al grueso de esta nación “imaginada” de matriz jerárquica, racista y excluyente, dejó al pueblo indígena desprovisto de herramientas legales y políticas para defenderse del expolio y la explotación, y lo mantuvo como mano de obra barata al servicio de las élites dominantes.

Con las leyes de reforma se decretó la desaparición del trabajo forzado y por deudas, y se creó entonces el sistema de enganche como medio para proveer de mano de obra a las fincas y haciendas. Los Altos se transformarían en la reserva de trabajadores estacionarios por excelencia de Chiapas. Tal y como recordaban los ancianos de Santiago el Pinar, los enganchadores ladinos llegaban a la comunidad y “enlistaban” a los vecinos llevándolos a kilómetros de distancia a trabajar en condiciones infrahumanas durante meses, alejados de su hogar. La violencia, las persecuciones y los castigos corporales se ejercían cotidianamente y eran justificados por la subordinación que proyectada desde la dominación, hacía ver al indígena como un sujeto material, política y étnicamente inferior.

Si las labores de enganchamiento para abastecer la demanda de trabajadores en las fincas se realizaron en un principio de manera forzada, posterior a la revolución y fruto de la crisis y la pobreza de los Altos, los indígenas comenzaron a depender de este trabajo. Vimos cómo en Santiago el Pinar, a pesar de la dureza de las condiciones y la gestión vandálica de la mano de obra por los enganchadores ladinos y terratenientes, sus vecinos continuaron ejerciendo su trabajo como temporeros año con año. Uno de los principales motivos fue, según los

entrevistados, las pocas oportunidades reales que existían para emplearse en otros sectores o en lugares más próximos a la comunidad. Los Altos era (y continua siendo) una región en donde la presión sobre la tierra, el agotamiento de los terrenos y el auge de las políticas ganaderas, fue poco a poco devorando las pocas tierras que habían disponibles. Los campesinos sin tierras donde sembrar y sin recursos, quedaban orillados a tener que realizar la temporada en las fincas cafetaleras de la zona central de Chiapas, en los meses en los cuales en sus tierras no había qué sembrar.

Otra de las razones que hacía a los campesinos alteños mantener su vínculo con el trabajo en las haciendas era en palabras de Miguel, el poder costear los cargos en las fiestas locales para hacer frente a las obligaciones comunitarias reguladas por el cabildo. De esta manera, el dinero que conseguían ahorrar como temporeros poco a poco fue revirtiendo en mejoras visibles en la comunidad. El trabajo en la finca se transformó así en una actividad complementaria a su labor en tierras propias, que les permitió mantener la tradición y fortalecer las estructuras comunitarias. Con ello, los pueblos indígenas asimilaron e interiorizaron parte de su condición subalterna asociada al trabajo estacionario en la finca, y la transformaron en algo si bien no positivo, sí útil, en tanto les permitía la reproducción material y simbólica de su vida comunitaria.

De aquí que el ser “campesino”, o sea, ejercer la labor de manera autónoma en sus tierras, se distinguiera y separara del *trabajo* complementario en la finca. Este trabajo de autosustento en la comunidad otorgaba estatus y reforzaba el poder patriarcal, por lo que era interiorizado como parte de su identidad masculina subalterna. Asimismo, el trabajo de la tierra se realizaba de manera colectiva: sus vecinos y familias se ayudaban mutuamente en temporada, y esto reproducía la solidaridad y fortalecía la cohesión interna de la comunidad. De hecho en Santiago, uno de los primeros síntomas de la decadencia de su hegemonía comunal posterior a 1999 al que se referían los entrevistados, fue el abandono de la costumbre del trabajo colectivo.

Por ende, la tierra no era únicamente un medio de sustento que procuraba la reproducción material, sino que ser dueño de ésta se transformaba en un símbolo de identidad colectiva que mantenía en equilibrio a sus miembros. El hecho de asumir a la tierra como un ser vivo parte del cosmos, de la creación de los "primeros padres", era lo que reforzaba el cuidado y procuraba el equilibrio entre los campesinos y la naturaleza que les rodeaba, que les alimentaba, les vestía y les proporcionaba cobijo. Sumado a esto, el territorio como sustento físico de la comunidad, arraigaba su memoria histórica, sus muertos y su patrimonio. Él era el referente identitario de las comunidades indígenas, donde se producía y reproducía su vida, sus costumbres y su tradición. Fue por ello que la lucha por la tierra se intercaló y emergió a través de la historia subalterna transformándose en el "mito redentor" mexicano por excelencia. Su esencia reaparecía en cada rebelión, motín o enfrentamiento, y su defensa en cada reivindicación y demanda alimentando su experiencia colectiva, situándose en el centro de las relaciones de poder entre dominantes y subalternos desde la colonización hasta nuestros días.

Junto a la importancia de la tierra y el territorio, otro de los elementos que nutrían la experiencia indígena subalterna, directamente relacionado con la conformación de su identidad colectiva, era el ejercicio de su política popular. En esta investigación abordamos la política popular como esa otra esfera en la cual los pueblos indígenas (a través de los ancianos o principales) ostentaban la capacidad de decir sobre sus asuntos públicos y privados, y la forma que ésta adquiría abrevaba de su cultura indígena, de sus usos y costumbres resignificados al contacto con la cultura occidental a lo largo de la historia. Aunque tal y como vimos, esta esfera de la política subalterna si bien no se encontraba exenta de la intervención estatal, consiguió prevalecer (transformándose) administrando, equilibrando e impartiendo justicia en el interior de la comunidad a través del cabildo o sistema de cargos, aun conviviendo en la mayor parte de los casos con el sistema político partidista.

A partir de 1530, las repúblicas de indios creadas por los españoles para mantener controlados a los indios y asegurar el cobro del tributo y la mano de obra, sirvieron también para conservar, con ciertos cambios, las tradiciones y las formas políticas

del gobierno indígena. En este espacio de “segregación” se introdujo un sistema de gobierno semejante al municipio español que se mezcló y combinó con el sistema de cargos prehispánico, emergiendo una suerte de “tercera vía” política. Los “gobernadores indígenas”, ancianos al frente de estos lugares, fungieron de intermediarios entre la comunidad y la sociedad colonial, traduciendo los discursos y vigilando a sus habitantes. Este sistema facilitó la sujeción de los españoles sobre las poblaciones subalternas permitiendo, a través del trabajo corporado indígena, la reproducción del sistema colonial. Pero también y gracias a la relativa lejanía entre los centros poblacionales indígenas y los pueblos de ladinos, permitió la conservación de gran parte de su cultura y su política. El cabildo (o su sistema de gobierno tradicional) permaneció a lo largo de los años manteniendo con algunos cambios, los cargos y las funciones religiosas y políticas que han mediado la vida en comunidad.

Con el paso de los años y posterior a la independencia, las repúblicas de indios dieron paso al nacimiento del municipio y las agencias municipales, organizadas y administradas por ladinos y controladas por el Estado. De esta manera, la sujeción de la comunidad indígena y sus estructuras se mantuvo bajo los mismos intereses (control social, económico y político de los “indios”), cambiando únicamente aquellos quienes ejercían este control: las élites coloniales fueron relevadas por élites ladinas de municipios cercanos. Éstos ocupaban los cargos de los ayuntamientos municipales y administraban tierras y bienes, impartían justicia, fungían como intermediarios de los enganchadores y regulaban la vida política de las comunidades. Por otro lado, se mantenía el cabildo o “ayuntamiento indígena”, reproduciendo los cargos y funciones religiosas.

Esto, sumado al florecimiento que experimentó la cultura indígena fruto del trabajo complementario en las fincas, produjo que la comunidad comenzara a fortalecerse en su interior. Esta forma de política popular era legitimada por el pueblo, que delegaban el poder y las decisiones en los principales, aun permaneciendo bajo el control de los ladinos. El gobierno tradicional era parte esencial de la identidad colectiva indígena y su ejercicio alimentaba su experiencia como pueblos subalternos. Por ello, cuando esta forma de administrar los asuntos internos de la

comunidad se vio en peligro, cuando el control de los principales se vio amenazado por la imposición de la dominación, los pueblos indígenas se enfrentaron al poder de las élites y el gobierno en distintos momentos de su historia. Esta fue una lucha por conservar su propio mundo de vida, sus costumbres, su cultura y su forma de política, que implicó confrontar a los ladinos, terratenientes y al mismo Estado.

Cuando en 1916 fue creado por ley el municipio libre, muchas de las comunidades quedaron dependientes de las cabeceras en calidad de agencias municipales, lo que produjo el reacomodo de sus poderes administrativos y políticos con la implementación del ayuntamiento constitucional. En 1921, otro decreto reorganizó el territorio reduciendo a 59 los municipios de Chiapas. En los Altos, serían reconocidos como municipios únicamente San Cristóbal de las Casas, Chenalhó, San Andrés Larráinzar y Teopisca. El resto, pasaron a ser agencias dependientes de estas cabeceras. A partir de ese momento, muchas comunidades comenzarían su lucha por recuperar la condición de municipio. Santiago el Pinar, que había sido reconocido municipio en 1916, fue despojado de sus poderes en 1921 quedando supeditado al gobierno de Larráinzar, y desde ese entonces, como muchos otros pueblos alteños, iniciaría un largo camino hasta ver restituido su municipio.

La importancia de esta empresa residía en poder ejercer sus facultades políticas, tener representantes reconocidos por el gobierno para tramitar recursos y obtener beneficios que revirtieran en la mejora de la comunidad. No obstante, el hecho de que Santiago quedara reducido a agencia, permitió mantener alejados a los ladinos de su territorio a excepción del secretario y el maestro de la comunidad, con lo que pudieron reproducir sus formas de gobierno “tradicionales” apenas sin intervención externa. En las cabeceras municipales sin embargo, era común la presencia de ladinos. La relación que se estableció entre indígenas, élites ladinas y terratenientes en los Altos, quedaba atravesada por el paternalismo, la violencia y la explotación laboral, definiendo los equilibrios de poder a nivel local, regional y nacional. Los ladinos y terratenientes controlaban las tierras, los recursos y el trabajo, y detentaban el poder político en los municipios, supeditando los intereses de los indígenas a los suyos propios.

En este sentido y de manera general, la identidad colectiva del indígena se reprodujo en oposición y contraste al ladino y su cultura, a través de la resignificación de su experiencia subalterna. El ladino representaba para el indígena la subyugación, la violencia, la explotación y la negación. Éste había usurpado desde la época colonial sus tierras, sus bienes y sus vidas. Los había obligado a trabajar de manera forzada y hasta gratuita, a endeudarse de por vida, a tener que alejarse de su familia empleándose en las fincas malviviendo con sueldos ínfimos, y ahora además, pretendían desplazar el poder de los tradicionales. En Santiago el Pinar, esta época era recordada con dolor y rabia. Además de las vejaciones y la coerción que sufrían cotidianamente y los altos intereses que debían pagarles, estaba la indiferencia del maestro y del secretario con respecto a sus obligaciones con la comunidad, tal y como relataba Miguel. Por ello, no era extraño escuchar en el pueblo comentarios despectivos con respecto a los ladinos, argumentando las diferencias que separaban a ambos grupos culturales. Estas iban desde la lengua hasta la forma de sentir, vivir o entender la realidad, incluso la enfermedad.

Esto detonaría una serie de levantamientos y expulsiones en la primera mitad del siglo XX, que implicó a la mayor parte de las comunidades de los Altos. Las agencias municipales como Santiago el Pinar tardarían algo más en sacudirse del control ladino, y no sería hasta principios de los años setenta que aprovechando la coyuntura que las expulsiones de San Andrés Larráinzar iniciaron, desterrarían al secretario y al maestro ladino de la comunidad. Así, muchas comunidades recuperarían el control de sus vidas, la administración de su territorio y el ejercicio de su política tradicional. La hegemonía comunal se consolidaba así mediante la dirección de sus autoridades legítimas (tradicionales), conviviendo con los cargos propios del ayuntamiento constitucional. Sin embargo, esta hegemonía no únicamente se sostenía en la reproducción del sistema de cargos y la gerontocracia. La intervención y la penetración del Estado en la comunidad mediante las élites tradicionales, fue primordial para su reproducción y mantenimiento.

Con la subida al poder de Lázaro Cárdenas, se iniciaría un nuevo proceso que transformaría las estructuras internas de los pueblos indígenas, redefiniendo las relaciones de poder desde el ámbito nacional al local. El gobierno cardenista sabía que si quería mantener la dirección del Estado, debía introducir al menos parte de los intereses de los subalternos en su discurso. En este sentido, el cardenismo tuvo tanto éxito en Chiapas (según la historia oral de la subalternidad) al crear un marco discursivo material y simbólico que aunó las demandas de los pueblos indígenas con los intereses de la élite en el poder. Mediante la política indigenista, Cárdenas y sus burócratas (como Erasto Urbina) fueron penetrando en las comunidades a través de la intermediación de sus élites ligadas al partido mediante el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) y el Departamento de Asuntos Indígenas. La cooptación, el clientelismo y la mediación fueron las estrategias que definirían la política del partido hegemónico, mismo que se mantendría por más de setenta años en el poder.

El reparto agrario, la política ganadera, la creación de infraestructura en comunicaciones y transportes, la promoción del castellano mediante la diseminación de escuelas en las comunidades, y la celebración del primer Congreso Indígena, serían percibidos por las comunidades como la llegada (al fin) de los beneficios de la revolución a Chiapas. Sin embargo, y muy al contrario, la política cardenista generaría nuevas formas de desigualdad y explotación reguladas ahora por el Estado. Mediante las élites indígenas, aliadas con ladinos y terratenientes, el gobierno y el partido penetraron hasta lo más profundo de la comunidad, manteniéndolas sujetas a las prerrogativas estatales. Los principales de la comunidad facilitaban la implementación de proyectos en la comunidad de corte indigenista promocionados desde el gobierno central, controlaban a los demandantes de tierra y favorecían los intereses económicos y políticos de terratenientes y ladinos. De esta manera, sin necesidad de intervención, el Estado generó una estrategia de control y sumisión, incluso en aquellos casos en los que se habían mantenido en resistencia a la intromisión externa. Con ello, las comunidades veían reforzado su poder (político, y en el caso de las élites también

económico) reproduciéndose la hegemonía comunal, al tiempo que el PRI pudo lograr una hegemonía como punto de llegada.

Con el paso del tiempo, la política partidista en Chiapas se tornaría abiertamente "contra-indigenista", y ladinos (ex-cardenistas), las élites locales y terratenientes volverían al enganche (al desaparecer el STI), la explotación y el expolio de tierras. Estos grupos se habían visto favorecidos por la política de ganaderización, y los pastizales devoraban las tierras de cultivo de las comunidades en un momento en el cual el reparto agrario era prácticamente inexistente. Asimismo, las guardias blancas sembraban el terror en los Altos enfrentándose a los campesinos agraristas. La coerción, la injusta política agraria, los contratos leoninos en las fincas y haciendas, y la acumulación de poder en pocas manos, hicieron que al tradicional movimiento campesino se sumaran las demandas salariales, emergiendo al mismo tiempo las primeras organizaciones obreras. La tendencia a la organización fue drásticamente sofocada, y la represión se cernió sobre líderes obreros y campesinos.

A finales de los años sesenta, la válvula de escape a los conflictos entre campesinos y terratenientes surgidos en torno a la tierra fue la Selva Lacandona, donde miles de indígenas migraron buscando una nueva vida. Pero allí, los indígenas tuvieron que enfrentarse a los ganaderos y las compañías deslindadoras a quienes el gobierno (pactando con los Lacandones) echeverrista había dado facilidades para expoliar las riquezas de la Selva destinadas al mercado de exportación. Esta política de colonización logró que la propiedad latifundaria se conservara intacta. Fue aquí, en la Selva Lacandona, donde resurgió la organización y la lucha agraria a principios de los años setenta. A este fenómeno se aunó la labor diocesana y la teología de la liberación con el obispo Samuel Ruiz a la cabeza, que lideró de manera discursiva la "liberación" del indígena mediante la lucha contra su opresión. Al tiempo, pequeñas células guerrilleras de distintas zonas del país convergieron en este espacio, y apoyados por la iglesia "libertaria", se comenzó a formar y organizar líderes indígenas. Este fue el origen de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), antecedente del ELZN.

Asimismo, las expulsiones que se estaban sucediendo en Chamula, Chenalhó y otras comunidades alteñas por motivos religiosos según el discurso gubernamental, aunque en realidad éstas se debían a pugnas por el poder político y el control local, convergieron en la que fue llamada "zona de conflicto". De esta manera, distintas dinámicas socio-políticas se encontraron y combinaron en este espacio, reconfigurando y fortaleciendo un movimiento y una identidad indígena que lo mismo abrevaba de la ideología de los movimiento urbanos de izquierda y de las esperanzas de redención del catolicismo, que de las tradiciones indígenas resignificadas. El movimiento indígena-campesino entre 1974 y 1977 permitiría a los grupos subalternos construir y reapropiarse del significado de sus luchas, iniciando una nueva fase de insurgencias que aunó a la Selva, la Frailesca y los Altos en torno a la tierra, la autonomía y frente a la opresión de terratenientes, élites caciquiles y Estado. A esto se sumó la celebración del congreso indígena en 1974, que derivó en un espacio de entendimiento y discusión donde se pusieron de relieve las luchas y demandas colectivas de los distintos grupos éticos de Chiapas.

A partir de aquí, la rebeldía indígena se extendería a lo largo del territorio chiapaneco, donde los indígenas subalternos politizados se enfrentaron directamente a guardias blancas, caciques y las élites del partido, generando formas de resistencia abiertas y frontales. En esta coyuntura, la maniobra del PRI fue mediatizar las demandas y canalizar las formas de protesta haciendo que los campesinos sintieran que podían participar en la toma de decisiones como medio para conseguir sus históricas demandas. Fue así como Santiago el Pinar comenzaría una lucha por ver restituidos sus poderes, sirviendo finalmente a los intereses del Estado. No sólo expulsaron al secretario ladino y al maestro aprovechando el apoyo de San Andrés Larráinzar, sino que además el gobierno por miedo a la expansión de la rebeldía indígena en los Altos, le otorgó a Santiago la figura de "presidente regional".

Este cargo, que de hecho había sido una invención gubernamental en aras de frenar las demandas de Santiago con respecto a su municipalización, revirtió en el paulatino refuerzo político de la comunidad y su hegemonía comunal. Para sus

vecinos, el “casi presidente” implicaba un paso más hacia la restitución de sus poderes municipales, algo que ellos entendían como legítimo. A partir de este momento, sus vecinos comenzaron a experimentar las ventajas de ser ellos mismos quienes gestionaran, mediante el presidente de Larráinzar, las demandas de infraestructura carretera, nuevos maestros y mejoras en las viviendas. Asimismo, con los maestros federales y las escuelas, los santiagueros aprendieron castellano y adquirieron nuevas capacidades. Para ellos, esto fue considerado como una significativa ventaja, al poder comunicarse con los ladinos y el gobierno. De esta manera, la comunidad fue poco a poco vinculándose al partido y al gobierno, mientras que fortalecían su cohesión interna. No obstante, esto cambiaría al convertirse en municipio.

Mientras tanto, el movimiento indígena se organizaba y fortalecía en las profundidades de la selva Lacandona, en contacto con líderes y campesinos de los Altos y la Frailesca. Poco a poco se fueron creando organizaciones y asociaciones locales, y algunas de ellas llegaron incluso a tener alcance nacional. Desde que el gobierno de Patrocinio González se hiciera con el poder del estado de Chiapas, la violencia contra los líderes se agudizaría y se extendería, y el movimiento entraría en una etapa de fraccionamiento importante. Algunas fuerzas desaparecerían y nuevas organizaciones emergerían, mientras otras serían cooptadas por el Estado. A lo largo de este proceso, la identidad de los pueblos indígenas implicados en el movimiento se iría consolidando y fortaleciendo. El ser campesino e indígena se asoció con una forma de lucha contra el gobierno, las élites y el Estado. Los subalternos organizados interiorizaron así elementos que desde la dominación habían sido tomados como negativos (campesino o indígena) y los asimilarían como positivos, integrándolos como parte de su identidad como pueblos subalternos.

Desde el Estado, el discurso con respecto a los indígenas se hacía cada vez más contradictorio. Si bien por una parte desarrollaba estrategias de coerción y legitimaba la violencia masiva ejercida a todos los niveles contra el movimiento independiente, por otra mediatizaba las luchas, institucionalizaba las demandas y cooptaba a las élites indígenas locales mediante incentivos derivados de

programas gubernamentales como PRONASOL o CODECOM. No obstante, y contrariamente a lo que el gobierno esperaba, en lugar de debilitarlo, el movimiento indígena agrarista se fortaleció. A sus históricas demandas en torno a la tierra, se aunaron la defensa de su identidad y su derecho a la autonomía. Mientras tanto, la hegemonía del partido oficial mostraba signos de desgaste, y con el fraude electoral de 1988 que daría la victoria a Carlos Salinas de Gortari, esta se haría más evidente. Todo ello, sumado a la contrarreforma del artículo 27 en 1992 y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con el que la política neoliberal penetraba en lo más profundo del agro mexicano, fungió como detonante del levantamiento que el 1° de enero de 1994 protagonizaría el EZLN, cambiando el rumbo de la política y la subalternidad en México.

Las luchas de unos se transformaron en las oportunidades de otros. La coyuntura que había generado el levantamiento insurgente, fue utilizada por Santiago el Pinar para conseguir su ansiada remunicipalización. En el contexto de la firma de los Acuerdos de San Andrés (los cuales fueron incumplidos por el Estado mexicano), documento que proponía el reconocimiento jurídico del derecho a la autonomía y a la libre determinación de los pueblos indígenas entre otras muchas reformas; desde el gobierno se propuso un programa de remunicipalización como medio para limitar la creación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Esta iniciativa del gobernador Roberto Albores Guillén sería rechazada por el EZLN, y aunque con dificultades, seguiría adelante hasta el cambio de gobierno en el año 2000.

Dado que San Andrés Larráinzar era la cuna de la firma de los Acuerdos de San Andrés y la gran mayoría de la población se había aliado con el zapatismo, el gobierno del estado negoció las lealtades políticas de su vecino, Santiago el Pinar, con el fin de controlar, vigilar y contener a los zapatistas de Larráinzar. Asimismo, los priístas de San Andrés necesitaban los votos de Santiago para mantenerse en el poder local. Fue así como, sin ser parte del programa de remunicipalización del gobierno de Albores, Santiago el Pinar conseguiría su municipalidad en 1999, pasando a servir a los intereses contrainsurgentes gubernamentales, parte de su Guerra de Baja Intensidad. Las nuevas élites priístas de Santiago jugarían el papel

de intermediarios entre la comunidad y el Estado, quedando sus estructuras internas sujetas al partido.

Este hecho provocó el desplazamiento de los principales que desde la cúspide del cabildo dirigían a la comunidad, derivando en la fractura de la cohesión interna de Santiago y la disolución de su proyecto hegemónico comunal. Fue en este momento cuando las élites pactarían con el gobierno la implementación del proyecto de Ciudades Rurales Sustentables en el municipio, sin que sus vecinos fueran parte de ello. La iniciativa se llevó a cabo sin hacer valer el derecho de consulta ni participación, y a Santiago les fue impuesta su construcción "ya que el proyecto venía desde arriba", tal y como mencionaban los santiagueros. Las CRS se transformarían en un espacio de enfrentamiento y negociación en torno a la conservación del poder del cabildo y de los ancianos de la comunidad. El discurso gubernamental de modernización y progreso no sería atendido por sus vecinos, que a escasos tres meses de haber concluido el proyecto, abandonarían sus instalaciones. Si bien los motivos que presentaba la sociedad civil y los medios de comunicación con respecto a la renuncia de los santiagueros a vivir en la ciudad rural respondían a la falta de servicios básicos y a la decadencia de la construcción, concluida esta investigación, podemos decir que existían otras razones para ello.

Todas las ventajas que los gobiernos estatal y federal habían promulgado con respecto a su construcción se desvanecieron rápidamente. Construidas con materiales perecederos, las casas respondían a un diseño para familias nucleares, con dos habitaciones, un salón comedor y una cocina "al aire libre", que sus beneficiarios habían descrito como "un *garax* de puerco". Asimismo, las casas quedaban lejos de las tierras de los campesinos, y en la ciudad no había lugar para la siembra y el cultivo de sus milpas, ni tampoco para la crianza de animales de corral. A esto se sumaba el hecho de que posterior a la inauguración de las instalaciones, las viviendas permanecieron sin luz y agua potable, y el suministro únicamente se reactivaba cuando llegaban cargos o ingenieros del partido. Desde el discurso público del gobierno, las CRS se construyeron en Santiago fruto de la dispersión poblacional y la accidentada orografía del municipio, cuestión que como

vimos no respondía a las características reales que presentaba Santiago. Con ello, se pretendía eliminar la pobreza concentrando a la población para dotarla de servicios básicos. Sin embargo, ni se dotó de servicios ni disminuyó la pobreza. Además, las viviendas fueron entregadas únicamente a personas cercanas al partido, por lo que sus vecinos se quejaron argumentando “aquí todos somos pobres”.

Otro de los objetivos que debía cumplir la CRS era el de la reconversión productiva y la tecnificación del agro. Para ello se construyó una fábrica de pollos, una ensambladora de triciclos y un invernadero de rosas y gladiolos. Apenas un año después, la ensambladora tuvo que cerrar por insolvencia, ya que el gobierno que era el único comprador de los triciclos, dejó una considerable deuda que nunca enfrentó. Por otra parte, el invernadero ni siquiera llegó a inaugurarse de manera oficial. A esto habría que añadir el hecho de que los puestos en las fábricas habían sido designados en función de la filiación al PRI, por lo que cuando el PAN se hizo con el poder del Estado, los trabajadores fueron relevados de sus cargos. Finalmente y en términos productivos, el proyecto de modernización y progreso que pretendía hacer de los campesinos “empresarios” tecnificados, fracasó estrepitosamente. Una de las razones fue que los santiagueros nunca se sintieron comprometidos con el proyecto. Ellos eran campesinos no obreros. Asimismo, el vínculo que los vecinos tenían con las fábricas era puramente partidista, por lo que inmediatamente después de que cerraran, los de Santiago regresaron a sus milpas.

Algo que sí funcionó fue la política contrainsurgente que a través de las élites partidistas santiagueras, procuraron la vigilancia y el control de los zapatistas de Larráinzar y Chenalhó. Con el concejo municipal de seguridad pública, los partidistas fueron dotados de vehículos para patrullar la zona, y con los incentivos derivados de programas sociales, se financió al grupo paramilitar *Los Sebastianes.* Conjuntamente con esto, se instaló una base militar en las cercanías del municipio con claros propósitos de amedrentar y controlar a la población insurgente. Sin embargo y como pudimos comprobar, la mayor parte de sus vecinos no conocían las estrategias de coerción gubernamental, pues éstas eran implementadas a

través de las élites intermediarias. De aquí que desde el principio de este trabajo negáramos que la comunidad en su conjunto sirviera al Estado en su proyecto de Guerra de Baja Intensidad. Argumentar lo contrario hubiera implicado el hecho de concebir a la comunidad como homogénea, sin jerarquías y fracturas en su interior, cosa que como hemos demostrado ampliamente, no era así.

Con el abandono de la CRS, los santiagueros confrontaron el discurso público de modernidad del gobierno, y resistieron a quedarse en un lugar en el cual no podían reproducir su forma tradicional de vida: el trabajo en la milpa o la cría de animales. Este era un proyecto que no únicamente no les beneficiaba, sino que además había exacerbado las diferencias y disputas internas de la comunidad. Si bien en este trabajo consideramos que el abandono de este proyecto fue una forma de resistencia dirigida a la conservación de un mundo de vida, su oposición no fue al gobierno ni al Estado, sino al proyecto mismo. Su experiencia histórica con relación al gobierno había sido positiva: éste les había apoyado con la expulsión de los ladinos, había demostrado su buena voluntad otorgándoles la figura de "presidente regional" y les había concedido la restitución de sus poderes municipales. Todo esto los acercó al gobierno y reforzó sus vínculos y su imaginario con respecto al Estado.

Además, como pueblo indígena mantenían una actitud que legitimaba y de hecho exigía al gobierno el cuidado de la comunidad. Santiago justificaba así el paternalismo gubernamental que había procurado desde los años 70 la mejora de sus estructuras internas. Pero esto no impedía que los santiagueros se resistieran a asimilar un proyecto que más que beneficiarles, les perjudicaba. De hecho, sus vecinos tenían muy claro que si el gobierno les obligaba a permanecer allí, lo impedirían porque según sus palabras "nosotros somos gente de aquí de Santiago el Pinar y estamos acostumbrados a vivir entre árboles".

No obstante, el vínculo que los mantenía unidos al partido no impidió que en 2013, Santiago el Pinar se enfrentara a las élites locales del municipio y exigiera al gobierno, primero con la retención de los acusados y luego con cortes de carretera, el cambio de las autoridades por otras elegidas por el común del pueblo.

En ese caso, la resistencia fue abierta y frontal, pero siempre utilizando los mecanismos y las instancias gubernamentales. Con ello los santiagueros consiguieron imponer sus propias autoridades constitucionales y volver a equilibrarlas con el cabildo y los principales de la comunidad. Las formas de resistencia que generaron, el discurso subalterno manejado y los caminos que utilizaron para hacerlo efectivo, denotan una conciencia política que si bien abreva de sus propias tradiciones, usos y costumbres resignificados basados en su cultura y política popular, queda al mismo tiempo atravesada por la política partidista oficial.

De aquí que sus formas de resistencia nunca fueran contra el Estado mismo, sino se articularan frente a aquello que no les permitía continuar con su modo de vida y sus tradiciones. De esta manera, los santiagueros sabiendo que enfrentándose directamente al gobierno podían perder más de lo que ganarían, negociaron, cooperaron o se opusieron en diferentes momentos de la historia por mantener o conseguir privilegios. Manejaron así los recursos materiales y coyunturas sociopolíticas que tuvieron a su alcance de manera que siempre salieran beneficiados. Finalmente, podemos concluir que los vecinos de Santiago el Pinar tenían una conciencia subalterna y que esta era política, abrevando de su experiencia histórica al contacto con otros grupos culturales y el Estado. Construyeron sus estrategias de resistencia acordes con esta experiencia y conciencia resultante, mismas que si bien les permitió mantener su vida y tradiciones, nunca se articularon con el objetivo de transcender el poder.

En este sentido, puede decirse que la resistencia de Santiago el Pinar fue acotada, en tanto no transformó las condiciones de dominación a las que quedaban supeditados mediante el control que el gobierno ejercía en su territorio. Éstas simplemente les permitieron vivir en el interior de su comunidad tal y como ellos quisieron vivir, reproduciendo su cotidianeidad de acuerdo a su modo de sentir, percibir y procesar la realidad. A día de hoy, Santiago continúa reforzando su cohesión interna y recuperando los lazos de solidaridad entre sus habitantes, una vez recobrada (de manera acotada) la potestad para elegir a sus propias

autoridades constitucionales, y restablecida la legitimidad y dirección de los ancianos en la comunidad.

# BIBLIOGRAFÍA

**Bibliografía**

-Acuerdos de San Andrés (2004) Folleto N°2, CEP/FOCA. Chiapas, México.

-Adams, Robert (1989) “Patrones de cambio en la organización territorial” en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. INI-CNCA. México. Pp. 46-76

-Aguayo, Sergio (2010) *La transición en México. Una historia documental 1910-2010.* FCE. México.

-Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas, Ricardo (1991) “Instituciones indígenas en el México actual*”* en Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas Ricardo (Coord.),*La política indigenista en México.* CONACULTA-Instituto Nacional Indigenista, México.

-Aguirre Rojas, Carlos Antonio (Comp.)(2001) *Chiapas en perspectiva histórica,* Ed. El viejo Topo, México.

-Álvarez, Martín (2011) *1997: El/la problema” en Chenalhó y su memoria visual infantil (El mundo tzotzil de los Altos de Chiapas en perspectiva histórica).* Tesis de maestría. México. Estudios para la Paz y el Desarrollo,Universidad Autónoma del Estado de México. México.

-Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*. FCE, México,

-Aramoni, Dolores (1992) *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los Zoques de Chiapas.*CONACULTA, México.

-Arias, Jacinto (1975) *El mundo Numinoso de los mayas: estructura y cambio contemporáneos.* SEP, México.

-Aubry, Andrés (2005) *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica.* Ed. Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México.

-Banco Mundial (2009) *Informesobre el desarrollo mundial: una nueva geografía económica.* Washington DC.

-Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón*.Ed, Siglo XXI, México.

-Bartolomé, Miguel Alberto (2001) "El derecho a la autonomía de los mayas macehualob" en *Revista Alteridades*. N°11, Vol. 21. México. Pp. 97-110.

-Bartra, Armando y Otero, Gerardo (2008) "Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia" en Sam Moyo y Paris Yeros (Coord.) *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. CLACSO,Buenos Aires. Pp. 401-428

-Bartra, Roger (1993) "Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito" en *Revista Antropología y estudios culturales Alteridades,* Año 3, N° 5, México. Pp. 35-50.

-Bastos, Santiago y Camús, Manuela (2003) *El movimiento maya en perspectiva: textos para la reflexión y el debate.* FLACSO-Guatemala, Guatemala.

-Benjamín, Thomas (1995) *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social.* Ed. Grijalvo, México

-Benjamín, Walter (2008) *Tesis sobre la historia.* Ed. UNAM-ITACA, México.

-Bethell, Leslie (1990) *Historia de América Latina.* Ed. Crítica, Barcelona

-Blancarte, Roberto (1994) *Cultura e identidad nacional.* FCE-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

-Bonfil, Guillermo (2005) *México Profundo. Una civilización negada.* Ed. De bolsillo, México.

-Braudel, Fernand (2006) "La larga duración" *en Revista Académica de Relaciones Internacionales,* Núm. 5, Noviembre, UAM-AEDRI, México. Pp. 1-36.

-Burguete, Araceli y Torres, Javier (2007) "La remunicipalización en Santiago el Pinar: el empoderamiento acotado". EnLeyva, Xóchilt y Burguete, Araceli (Coord.). *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia.* CIESAS, Ed. Porrúa, México. Pp. 135-172.

-Caik (2012) *De la tierra al asfalto. Informe de la misión civil de observación de la Red por la Paz Chiapas y Caik al Programa de Ciudades Rurales Sustentables*. Caik-Red por la Paz. Chiapas, México.

-Capdepont-Ballina, Jorge Luis (2010) "Mesoamérica o Proyecto Mesoamérica. La historia como pretexto"en*Liminar. Estudios sociales y humanísticos.* Vol. VIII, N°2, Diciembre. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. SCLC, México. Pp. 153-163.

-Carrasco, Pedro (1991), "La transformación de la cultura indígena durante la colonia" en *Los pueblos indios y las comunidades*. Lecturas de Historia Mexicana II, El Colegio de México, México. Pp. 1-29

-Castells, Manuel (1997) *La Era de la información, economía, sociedad y cultura. Vol. 2. El poder de la identidad*. Ed. Alianza. Madrid, España.

-Castillo, Luis (2014) "Acción pública y desarrollo social en el sureste de México: La Agenda Chiapas-ONU", en *Revista Liminar Estudios Sociales y Humanísticos,* Vol. XII, N°2, Julio-diciembre. México. Pp. 163-180

-Castro, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp.), (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Siglo de Hombres Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

-Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas(2000).

-Chilam Balam de Chumayel (1998) Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

-Chong, Natividad (2004) "Mercadotecnia en el "indigenismo" de Vicente Fox" en Hernández, Rosalba; Paz, Sarela y Sierra, María Teresa (Coord.),*El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. CIESAS, México. Pp. 27-49

-CIEPAC (2002) "El Plan Puebla Panamá y el zapatismo" en *Chiapas al día.* N°300. México. Agosto. S/P.

-Comisión Nacional de Asuntos Indígenas(2002)

-Comisión Nacional de Vivienda (2012)

-Contreras, Karela; Pérez, Rosaluz; Pickard, Miguel; Rivera, Abraham; y Zunino, Mariela (2011) “Las Ciudades Rurales en Chiapas. Nueva estrategia contrainsurgente” en Sandoval, Juan Manuel; Álvarez, Raquel y Fernández, Sara (Coord.),*Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del Proyecto de Desarrollo e Integración de Mesoamérica.* DEAS-INAH-Universidad de Los AndesTáchira-Universidad de Antioquia, México. Pp. 147-166

-Collier, George A (1990), *Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations in a Highland Mexican Community.* Discussion Paper 10, United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra.

-Corrigan, Philip y Sayer, Derek (2007) *El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural*. PNUD, España

-De la Fuente (2007) “El espacio social en disputa: mega-proyectos y mega-raíces” en Cairo, Heriberto; Jaime, Preciado yRocha, Alberto (Coord.),*La construcción de una región: México y la geopolítica del Plan Puebla Panamá,* Universidad Complutense de Madrid-Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Madrid. Pp. 197-230.

-De la Fuente, Rosa (2008) *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socioespacial*. Ed. Catarata, México.

-Delgado de Cantú, Gloria (2005) *El mundo moderno y contemporáneo. De la era moderna al siglo imperialista*. Pearsons education, México.

-Díaz Polanco, Héctor (1991) *Autonomía regional.* Ed. Siglo XXI, México.

-De Vos, Jan (1990) *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los Lacandones 1530-1695, según testimonios españoles e indígenas.* Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

-De Vos, Jan (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona. 1950-2000.* FCE-CIESAS, México.

-Echeverría, Bolívar (2001) “Chiapas y la conquista inconclusa” en *Chiapas en perspectiva histórica.* Ed. El viejo Topo. México. Pp. 105-125.

-Echeverría, Bolívar (2010) *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*. Ed. Desde Abajo, México.

-Echeverría, Bolívar (2011) *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Ed Desde abajo, México.

-Escobar, Antonio (2004) “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano” en *Revista Alteridades,* Vol. 14, N°28, julio-diciembre. UAM-Iztapalapa, México. Pp. 21-36.

-Esquit, Edgar (2001) *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental. 1871-1935.* Ed. Instituto de Estudios Interétnicos, Guatemala.

-Esquit, Edgar (2010) *La superación del indígena. La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa: siglo XX.* IES-USAC, Guatemala.

-Esquit, Edgar (2013) “Debate entre ser indio, maya e indígena en Guatemala” en *Interculturalidad y multiculturalismo: realidades e ilusiones.* Revista Estudios Interétnicos. N° 24. Año 19, Guatemala. Diciembre 2013. Instituto de Estudios Interétnicos.Pp.73-88.

-Esteva, Gustavo (2002) “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía” enMattiace, Shannan, Hernández, Rosalba y Rus, Jan(Eds), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas.* CIESAS, México. Pp. 365-397.

-Estrada, Marcos (2007) *La comunidad armada y el EZLN*. El Colegio de México, México.

-Estrada, Marcos y Viqueira, Juan Pedro (2010) *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Colegio de México, México.

-Espinoza, Augusto (2010) “Las políticas mexicanas transnacionales. Un desafío para la integración regional” en *El cotidiano*, N°160.México.Marzo-abril.Pp. 111-120.

-Falcón, Romana (2013) “Polifonía de voces y acciones subalternas. Reflexiones desde el México decimonónico” en *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly.* Ed. Era, México. Pp. 37-60.

-Figueroa, Julio (2002) *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*. Programa de investigaciones multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el sureste. UNAM, México.

-Foucault, Michel (1994) “No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy”*,* en *Un diálogo sobre el poder.* Ed. Altaya, Barcelona.

-Fraser, Donald (1972) “La política de desamortización en las comunidades indígenas” en *Revista historia mexicana.* N°84. México, Abril-junio. Pp. 219-256.

-Freyermuth, Graciela (2003) *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, CIESAS-INM-Porrúa, México.

-García Canclini, Néstor (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. Editorial Nueva Imagen/ Grijalbo, México.

-García de León, Antonio (1985) *Resistencia y Utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia.* Ed. Era, México.

-García de León, Antonio (2002) *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*. Ed. Océano, México.

-Gilly, Adolfo (1998) *Chiapas, la razón ardiente,* Ed. Era, México.

-Gilly, Adolfo (2006) *Historia a contrapelo*. Ed. Era, México

-Giménez, Gilberto (2008) “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas” *enFrontera Norte,* Vol. 21. N°41, México. Enero-junio. Pp. 7-32.

-Gobierno del Estado, Instituto de Población y Ciudades Rurales, S/F

-Gómez, Mario (2009) *Turismo y tenencia de la tierra en la costa de Oaxaca: los casos de Mazunte y San Agustinillo* Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología cultural. Universidad de las Américas Puebla. Puebla. México.

-González, Pablo (2006) "El Colonialismo interno" en *Sociología de la explotación.* Ed. Siglo XXI, México. Pp. 185-205

-González, Mely (2001) "Cultura de la resistencia: concepciones teóricas y metodológicas para su estudio", *En Revista ISLAS.* N° 43, La Habana, enero-marzo. Pp. 1-41.

-Gorza, Piero (1999) *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar-Sacamch'en de los Pobres. Escenas de un paisaje indígena*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, México.

-Gosner, Kevin (1991) "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", en *Los pueblos de indios y las comunidades* N°*2*, Colegio de México, México.

-Gramsci, Antonio (2001) *Cuadernos de la cárcel,* Ed. Era, México.

-Guadarrama, Gloria y Contreras, Leticia (2008) "La calidad en el gobierno de Vicente Fox. Una aproximación desde la perspectiva neoinstitucionalista" en *Documentos de Investigación,* N°131. El Colegio Mexiquense, México. Pp. 4-19

-Guha, Ranajit (1989) "Dominance without Hegemony and its historiography", *Subaltern Studies VI*, Oxford University Press, Delhi/Londres.

-Guha, Ranahit (1996) "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad" en *Escritos sobre la historia y la Sociedad Surasiática*. Oxford University Press. Delhi. Pp. 23-32.

-Guha, Ranahit (2002) *Las voces bajas de la historia y otros estudios subalternos,* Ed. Crítica, Barcelona.

-Gutiérrez, Natividad (2004) "Mercadotécnia en el indigenismo de Vicente Fox" en Hernández, Rosalba Aída, Paz, Sarela y Sierra, María Teresa, Coord (2004) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Pp. 27-49.

-Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo.* Ed. Akal, Madrid, España.

-Harvey, Neil (1999) *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Ed. ERA, México.

-Harvey, Neil (2004) "Disputando el desarrollo: El Plan Puebla Panamá y los Derechos Indígenas" en Hernández, Rosalba Aída, Paz, Sarela y Sierra, María Teresa (Coord),*El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Pp. 115-134

-Harvey, Neil (2006) "La disputa por los recursos naturales" en Leyva, Xóchilt y Solís, Daniel (Coord), *Geoeconomía y geopolítica en el área del plan puebla panamá*. CIESAS-Porrúa, México. Pp. 205-236

-Hernández, Rosalba Aída, Paz, Sarela y Sierra, María Teresa, (Coord.), (2004) "Introducción" en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Pp. 7-24

-Huntington, Samuel (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Ed. Paidós, Argentina.

-Informe Flehisman-Hillard (2003)

-Jara, Eva (2010) "Continuidades en el discurso intelectual político mexicano de los siglos XIX y XX" en *Revista de estudios históricos tzintzun*. N°51, enero-junio. Pp.83-118

-Joseph, Gilberto y Nugent, Daniel (2002) "Cultura popular y formación del Estado en el México revolucionario" en Joseph, Gilberto y Nugent, Daniel (Coomp),*Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Ed. Era, México. Pp. 53-104

-Kessel, Geogina, Levy, Santiago y Dávila, Enrique (2002) El sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional de México en *Economía mexicana NUEVA ÉPOCA.* Vol. XI, México. Segundo semestre. Pp. 205-260.

-Klein, Hebert S (1989) "Rebeliones de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712", en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, INI/CONACULTA, México. Pp. 149-170.

-Klesner, Joseph L. (2005) "Electoral Competition and the New Party Sistem in Mexico", en *Latin American Politics and Society*, Vol. 47, Nº 2, Pp. 103-142.

-Knight, Alan (1985) "Armas y arcos en el paisaje revolucionario mexicano" en Nugent, Daniel y Joseph, Gilbert (Coord), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Ed. Era, México. Pp. 53-104

-Köhler y López (2001) "La reforma agraria de Lázaro Cárdenas en los Altos de Chiapas. Un relato en Tzotzil de San Pedro Chenalhó" *En Revista Tlalocán XIII.* UNAM, México. Pp. 183-198.

-Landa, Fray Diego (1982)*Relación de las cosas de Yucatán*. Ed. Porrúa, México.

-Larsson, Martin (2012) *El brillo de la imagen. La disputa por la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar*. Tesis de Maestría. CIESAS-San Cristóbal de las Casas, México.

-Lefebvre, Henri (2013) *La producción del espacio.* Ed. Entrelíneas-Capitán Swing, España.

-Lenkersdorf, Gudrun (2004) "La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas"en Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto(Ed.),*Los rumbos de otra historia.* UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Pp. 71-86

-Lenkersdorf, Carlos (2008) *Filosofar en clave tojolabal.* UNAM, México.

-Ley de Ciudades Rurales Sustentables (2010) Instituto de la Conserjería Jurídica y asistencia legal. Gobierno de Chiapas

-Leyva, Xóchilt y Ascencio, Gabriel (1996) *Lacandonia, al filo del agua,* CIESAS-CIHMECH-UNAM-INICACH-FCE, México.

-Leyva, Xóchitl (2002) “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)” enMattiace, Shannan, Hernández, Rosalba y Rus, Jan(Ed) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas.* CIESAS, México. Pp. 57-82.

-Leyva, Xóchilt y Burguete, Araceli (Coord) (2007) *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia.* CIESAS, Ed. Porrúa, México

-López Bárcenas, Francisco (2005) *Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México.* MC Editores, México.

-Mallon, Florencia (1995) “Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia Latinoamericana” en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Tercera Serie, N° 12, II semestre. Buenos Aires, Argentina. Pp. 87-116.

-Mallon, Florencia (2002) “Reflexiones sobre las ruinas: formas cotidianas de formación del estado en el México decimonónico” en Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (Coomp) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Ed. Era. México. Pp. 105-143

-Mallon, Florencia (2003) *Campesino y nación. La Construcción de México y Perú poscoloniales.* El Colegio de San Luis-CIESAS, México.

-March, James y Olsen, Johan (1997) “El ejercicio del poder desde una perspectiva institucional” en *Gestión y política pública.* Vol.VI, N°1, México, Primer semestre. Pp. 41-73

-Marcos (2001) “Comienza la marcha de la dignidad indígena. La marcha del color de la tierra” *en Chiapas* N°11. Instituto de Estudios Económicos. UNAM. S/P.

-Mariátegui, José Carlos (2007) *7 Ensayos de interpretación de la realidad Peruana.* Fundación biblioteca Ayacucho, República Bolivariana de Venezuela.

-Martínez, Severo (1985) *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas.* Cuadernos de la Casa Presno. Universidad Autónoma de Puebla, México.

-Marx, Karl (2005) *El Capital. Tomo I. El proceso de acumulación capitalista.* Ed. Siglo XXI, México.

-Mattiace, Shannan; Hernández, Rosalba; y Rus, Jan (Eds.) (2002) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas.* CIESAS, México.

-McVicker, Donald (1989) "Cambio cultural y ecología en el Chiapas central prehispánico" en*Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. INI-Conculta. México. Pp. 77-103

-Mendieta, Eduardo y Castro, Santiago, Eds. (1998) *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate).* Ed. Miguel Ángel Porrúa, México.

-Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad,* Ediciones del Siglo, Buenos Aires, Argentina.

-Modonesi, Mássimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política.* Ed. Prometeo-Clacso-Universidad de Buenos Aires, Argentina.

-Montemayor, Carlos (1997) *Chiapas, la rebelión indígena de México*. Ed. Joaquín Mortín. México.

-Montemayor, Carlos (2000) *Los pueblos indios de México hoy.* Ed. Planeta Mexicana, México.

-Montemayor, Carlos (2008) *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social.* Ed. De bolsillo, México.

-Morales Jesús (1999) *Antigua palabra narrativa indígena ch'ol*, Ed. Plaza y Valdés, México.

-Moreno, Alejandro (1999) “Resistencia popular a la modernidad en América Latina”en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales.* Vol. 2, N°3. Venezuela. Pp. 201-215.

-Morquecho, Gaspar 1998 “Las políticas indigenistas en la formación de los cacicazgos en los Altos de Chiapas” en *RevistaQuehacer Científico en Chiapas.* Vol. 1, N°1. Febrero. México. Pp. 35-51.

-Moseley, Malcom (1977) *Centros de crecimiento en la planificación espacial.* Instituto de Estudios de Administración local, Madrid.

-Neüman de Sega, María Isabel (2008) “La apropiación social como práctica de resistencia”, en *Anuario ININCO. Investigaciones de la Comunicación.* N°1, Vol. 20, Caracas, Junio. Pp. 47-78.

-O’Gorman, Edmundo (1958) *La invención de América*. FCE. México.

-Ohmae, Keniche (1997) *El fin del Estado-nación.* Ed. Andrés Bello, Santiago. Chile, Chile.

-Olivera, Mercedes (2005) “Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX” en Olivera, Mercedes y Palomo, María (Coord) *Chiapas: de la independencia a la* revolución. Ed. La Casa Chata, México. Pp. 163-199

-Palacios, Juan Manuel (2011) “El proyecto de integración y desarrollo de Mesoamérica, en el marco de la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte, la política de seguridad democrática y la Iniciativa Mérida” enPalacios, Álvarez de Flores y Moreno (Coord) *Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del Proyecto de Desarrollo e Integración de Mesoamérica.* INAH-SEP-CEFI,México. Pp. 109-146

-Paniagua, Alicia (1983) “Chiapas en la coyuntura centroamericana” en *Cuadernos políticos,* N° 38. México. Octubre-diciembre. Pp. 36-54.

-París, María Dolores (1997) “Identidades colectivas de las élites en el centro de Chiapas (1971-1993). Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas”. Tesis de doctorado. Departamento de Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. México.

-Paris, María Dolores (2000) “Identidades excluyentes en San Cristóbal de las Casas” en*Revista Nueva de Antropología,* N° 58. México, SCLC. Pp. 89-100.

-Pérez, Isaac Enrique (2011) “Las concepciones sobre el desarrollo regional en las políticas públicas del sur-sureste mexicano y en los proyectos autogestivos de las comunidades locales: una contrastación a la luz de las inconsistencias del plan PP”en*OBETS, revista de ciencias sociales*. Vol. 6, N°2, Madrid. Pp.185-218.

-Plan Nacional de Desarrollo (1983)

-Plan Nacional de Desarrollo(2001-2006)

-Plan de Desarrollo Chiapas Solidario (2007-2012)

-*Popol Vuh.Relato maya del origen del mundo y de la vida*. (2008) Ed. Paradigmas, México.

-Prakash, Gyan (1994) “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism” *The American Historical Review*. Vol. 99. N° 5. California, December.Pp. 1475-1490.

-Prakash, Gyan (2001) “La imposibilidad de la historia subalterna” en *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad.* Ed. Ileana Rodríguez, Ecuador. Pp. 61-70

-Reyes, María Eugenia (1992) *El reparto de tierra y la política agraria en Chiapas. 1914-1988,* Ed. UNAM, México.

-Reyes, María Eugenia y López, Álvaro (2011) “Ciudades Rurales en Chiapas: formas territoriales emergentes” en *Revista Argumentos. Nueva época,* Año 24, N°66, Mayo-Agosto. México. UAM-X. Pp. 121-152

-Robleda Solís, Gabriela (2003) *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco.* CIESAS-Conacultra-INHA, México.

-Romero, José Luis (1976) *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*.Ed. Siglo XXI, México.

-Roseberry, William (2002) “Hegemonía y lenguaje contencioso” en Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (Comp.),*Aspectos cotidianos de la formación del Estado.*

*La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Ed. Era, México. Pp. 213-226

-Roux Rhina (1997) "México: Rupturas y esperanzas". En revista *Nueva Sociedad,* Nº 152. México. Noviembre-diciembre. Pp. 11-19

-Roux, Rhina (2013) "Dominación y subalternidad" en *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly.* Ed. Era. México. Pp. 15-36.

-Rus, Jan (1995) "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968" en Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto(Ed.) *Los rumbos de otra historia.* UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Pp. 251-277

-Rus, Jan y Colier, George (2002) "Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: los casos de Chamula y Zinacantan" en Mattiace, Shannan; Hernández, Rosalba; y Rus, Jan (Eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas.* CIESAS, México.Pp. 157-199.

-Rus, Jan (2004) "Los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925"en *Revista Mesoamérica. Nuevas historias de Chiapas siglos XIX y XX.* Año 25, N° 25. México. Enero-Diciembre. Pp. 58-84.

-Rus, Jan (2012) *El ocaso de la Finca y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México.

-Sahagún, Fray Bernardino (1992) *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. Porrúa, México.

-Sámano, M Ángel; Alcántara, Carlos; y González, Gerardo (2000) *Los acuerdos de San Andrés Larráinzar en el contexto de la declaración de los pueblos americanos*. Ponencia presentada en las X Jornadas Lacasianas Internacionales. Del 7 al 9 marzo. Antigua Guatemala. Pp. 103-120.

-Sayer, Dereck (2002) "Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la hegemonía" en Joseph, Gilberto y Nugent,

Daniel (Coomp) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Ed. Era, México. Pp. 213-227

-Schele, Linda (1990) *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*.Quill William Morro, Nueva York.

-Scott, James (1990) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.* Ed. Era, México.

-Semo, Enrique (1973) *La historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763.* Ed. Era, México.

-Spivak, Gayatri (2003) "¿Puede hablar el subalterno?"en *Revista Colombiana de Antropología.* Vol. 39. Colombia. Enero-diciembre. Pp. 297-364

-Tarrío, María y Concheiro, Luciano (2006) "Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra" en *Revista Nueva época.* UAM-X. Año 19, N° 51, México. Mayo-agosto. Pp. 31-71.

-Thompson, EP (1975) *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Ed. Crítica, Barcelona. España.

-Thompson, Edward Palmer (1990) *Costumbres en Común.* Ed. Grijalbo-Mondadori, Barcelona, España.

-Tischler, Sergio (2011) "La memoria ve hacia adelante" en *Revista Desacatos,* N° 37, México. Septiembre-diciembre. Pp. 40-58.

-Torres, Felipe y Zamora, José (2004) "El Plan Puebla Panamá. Una perspectiva del desarrollo regional en el contexto de los procesos de la economía mundial" en *Problemas del desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía.* Vol. 35, N° 138, México.Julio-septiembre. Pp. 34-46

-Viqueira, Juan Pedro (1993), *María de la Candelaria, india natural de Cancúc,* CFE-Colección Popular, México.

-Viqueira, Juan Pedro (1997) *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancúc, Chiapas, acaecida en el año 1712,* CIESAS, México.

-Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto, (Eds), (1998) *Chiapas: los rumbos de otra historia.* UNAM, Universidad de Guadalajara, Centro de investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

-Wallenius, Carlos (2014) "Ciudades rurales en Chiapas. Mecanismos institucionales para el despojo"en *Instituciones y Desarrollo,* UAM-X. Departamento de Producción Económica. México. Pp. 305-326

-Wallerstein, Immanuel (2005) *La crisis estructural del capitalismo*.Ed. Contrahistorias, México,

-Woldernberg, José, Salazar Pedro y Becerra, Ricardo (2000) *La mecánica del cambio político en México: elecciones, partidos y reformas*. Ed. Cal y Arena, México

-Zamora, José (2006) "Los nuevos parámetros de las políticas regionales y la promoción de territorios en la globalización"en Torres; Felipe y Zamora, José (Coord) *Los espacios de reserva en la expansión global del capital. El sur-sureste mexicano de cara al Plan Puebla-Panamá*, UNAM-Plaza y Valdés, México.Pp. 67-79.

**Declaraciones y Conferencias.**

-Primera Declaración de la Selva Lacandona

-Tercera Declaración de la Selva Lacandona, 1995

-Quinta Declaración de la Selva Lacandona

-Declaración de las Barbados, 1971.

-Declaración de Campeche, 2007.

-Declaración del Foro Tapachula, 2001

-Declaración de Guanacaste, Costa Rica, julio, 2009.

-Declaración Pueblo Creyente, 2010.

-Declaración del Consejo Indígena de Centroamérica, Nicaragua, 2003.

-Dictamen del Tribunal de Justicia Zapatista, 13 de enero de 1994

-II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Medellín, 1968

**Artículos de Periódico.**

- Bellinghausen, Hermann (2004) “Guerra integral de desgaste en Chiapas” en *La Jornada.* Miércoles, 21 de enero de 2004. Consultado en enero de 2014.

-Bellinghausen, Hermann (2010) “Ciudades Rurales Sustentables. Adiós a la tierra” en *La Jornada.* 13 de noviembre de 2010. Consultado en noviembre de 2015.

-Bellinghausen, Hermann (2012) “Ciudades Rurales Sustentables” en *La Jornada.* 14 de mayo de 2012. Consultado en febrero de 2014.

-Bellinghausen, Hermann (2012) “Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas” en *La Jornada.* 20 de mayo de 2012. Consultado en enero de 2014.

-Bellinghausen, Hermann (2013) “Corrupción en las Ciudades Rurales Sustentables” en *La Jornada.* 5 de Mayo de 2013. Consultado en mayo de 2014.

-Enríquez, Elio (2014) “Exigen destitución del alcalde de Santiago el Pinar en Chiapas, por desvío de recursos” en *La Jornada*, 30 de septiembre de 2014. Consultado en enero de 2016.

-Hernández, Luis (2013) “Las mentiras sobre la reforma educativa” en *La Jornada,* 15 de enero de 2003. Consultado en enero de 2016.

-Hernández Moreno, Erisel “Sin precedentes, combate a la pobreza” en *Diariola tribuna Chiapas*, 17 de noviembre de 2015. Consultado en enero de 2016.

-S/a (2014) “Colapsado proyecto de Ciudades Rurales Sustentables” en *Periódico Cuarto Poder.* 13 de septiembre de 2014. Consultado en junio de 2015.

-Martínez, Jaime (2011) “La historia y el tiempo dan la razón al EZLN” en *La Jornada,* 4 de Noviembre de 2011. Consultado en enero de 2016.

-Morquecho, Gaspar “El México profundo, el de las y los hombres del color de la tierra en Chiapas…cambió…cambia” en *Chiapas paralelo.* 19 de mayo de 2015. Consultado en enero de 2016.

-Ortega, Romeo (2009) “Sabines informa el domingo” en *El Occidental.* 27 de noviembre de 2009. Consultado en enero de 2016.

-Abascal y Macías, Rafael (2000) “Razones del voto en los tiempos de transición” en *El Financiero*, Mayo de 2001. Consultado en enero de 2016.

-Subcomandante Marcos (1998) “La Mesa de San Andrés. Entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo” en *La Jornada.* 28.02. México.

-Velázquez, Rogelio (2012) “Santiago el Pinar, Ciudad Rural: el embuste” en *Revista Contralínea*, 16 de diciembre, 2012. Consultado en mayo de 2014.

-Venegas, Juan Manuel (2000) “Contagiado por la temporada, un joven llama a Fox el Mesías” *La Jornada,* 8 de abril de 2000. Consultado en enero de 2016.

**Entrevistas utilizadas.**

-Entrevista a Manuel, habitante de Santiago el Pinar. Junio-julio, 2013.

-Entrevista a Miguel, habitante de Santiago el Pinar. Junio-julio, 2013.

-Entrevista a Mateo, habitante de la CRS, Santiago el Pinar Julio-agosto, 2013.

-Entrevista a Jorge, habitante de Santiago el Pinar. Julio, 2013.

-Entrevista a Lorenzo, traductor oriundo de Santiago el Pinar. Junio-julio, 2013.

-Entrevista a Javier, trabajador de la ensambladora, CRS en Santiago el Pinar. Julio, 2013.

Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

# ANEXOS

## ANEXO 1. TABLA DE CATEGORÍAS DE ANÁLISIS.

| Categorías de análisis | Subcategorías | Indicadores |
|---|---|---|
| **EXPERIENCIA SUBALTERNA** (CULTURA POPULAR) | Determinaciones materiales | -Formas de trabajo (relaciones de producción)<br>-Disposición de tierras de cultivo<br>-Infraestructura básica |
| | Identidad étnica (intersubjetiva) | -Sistema de parentesco/estatus<br>-Sentido de pertenencia a un territorio-tierra-comunidad<br>-Uso de la lengua tradicional/ uso de la lengua "castilla"<br>-Sistema de autoridades civiles y religiosas |
| | Cosmovisión | -Relatos cosmogónicos<br>-Rituales-festividades<br>-Relaciones horizontales hombre-naturaleza |
| **CONCIENCIA POLÍTICA** (DISCURSO CONTRAEGEMONICO) | Alianzas con el poder | -Recepción programas y políticas públicas<br>-Configuración y relación con las élites partidistas<br>-Creación de partidos u organizaciones políticas partidistas |
| | Objetivos o metas compartidas | -Sistema de toma de decisiones<br>-Existencia de proyectos colectivos |
| | Percepción del poder (Atribución de significados) | -Paternalismo (cuidado)<br>-Autoritarismo (coerción) |
| **FORMAS DE RESISTENCIA NEGOCIADA** (DISCURSO CONTRAEGEMONICO) | Cotidianas y clandestinas | -Opiniones de inconformidad,<br>-Chismes,<br>-Ausencias a actos públicos,<br>-complicidad simulada |
| | Esporádicas directas | -Acciones sin consentimiento/conocimiento de la autoridad,<br>-Abandono de instalaciones,<br>-Modificación o adecuación de instalaciones |

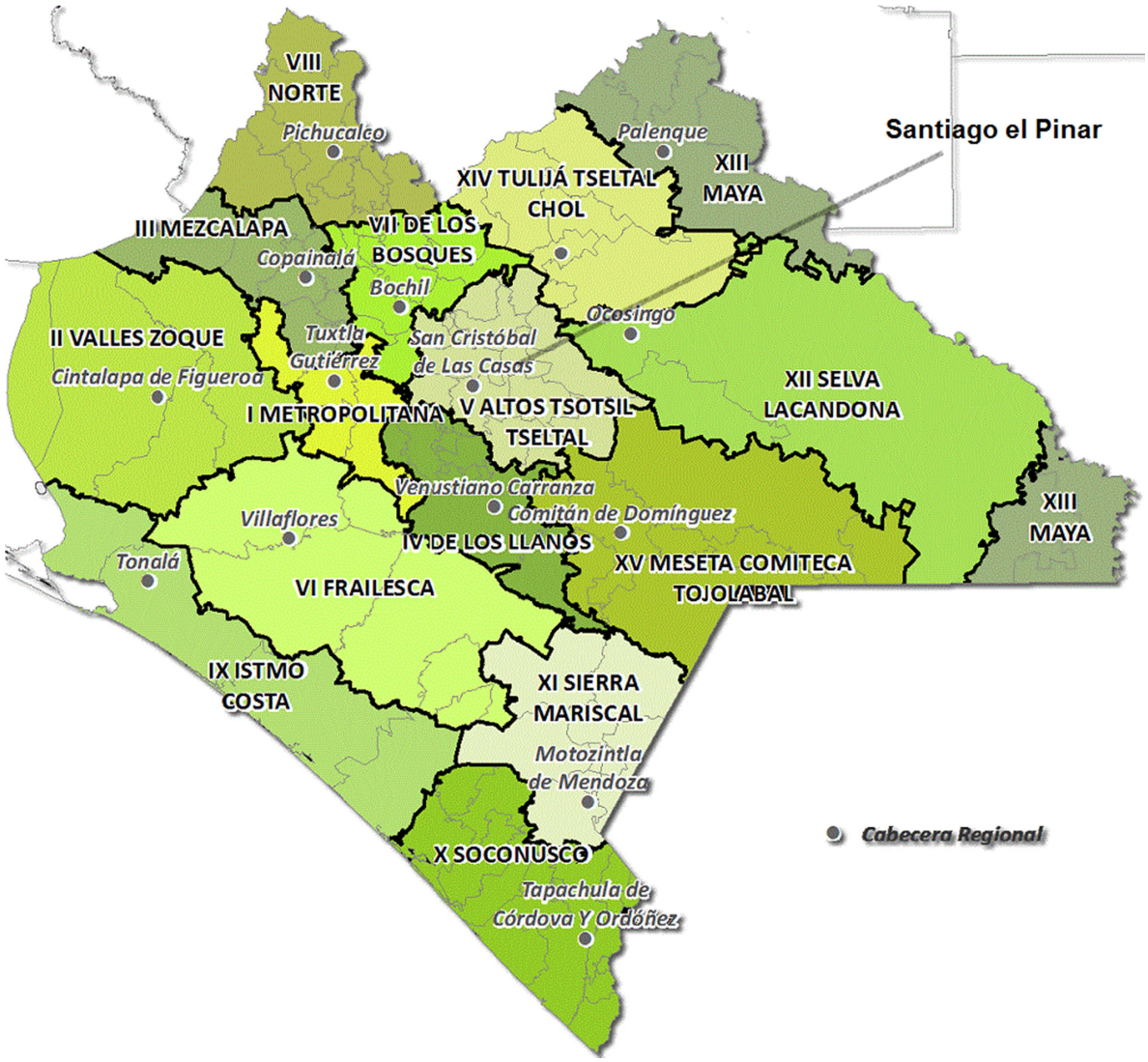
## ANEXO 2. DESCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS REALIZADAS DURANTE EL TRABAJO DE CAMPO EN SANTIAGO EL PINAR.

| **SANTIAGO EL PINAR (Altos de Chiapas, Chiapas).** | | |
|---|---|---|
| **Entrevistados** | **N° Entrevistas realizadas** | **Temática tratada** |
| **Autoridades (Según usos y costumbres).** | **Juez y segundo Juez (1 Entrevista);**<br>**Autoridades tradicionales (1 entrevista, 5 personas)** | **Organización comunidad, leyes según usos y costumbres, CRS[147] (problemas "legales")** |
| **Autoridades Religiosas** | **Alférez (1 Entrevista);**<br>**Músicos (1 Entrevista, 4 personas);**<br>**Curandero (1 Entrevista);**<br>**Mayordomos (1 Entrevista, 8 personas)** | **Usos y costumbres, fiestas, tradición** |
| **Ancianos** | **Manuel (1 Entrevista, 3 sesiones)**<br>**Miguel (1 Entrevista, 3 sesiones)**<br>**Jorge (1 Entrevista, 3 sesiones)** | **Organización comunidad, contexto socio-político, CRS, violencia (pasado), tradiciones, conflictos (Pajarito, revolución…)** |
| **Trabajadores relacionados con** | **Javier, ensambladora (1** | **Contexto y problemática que** |

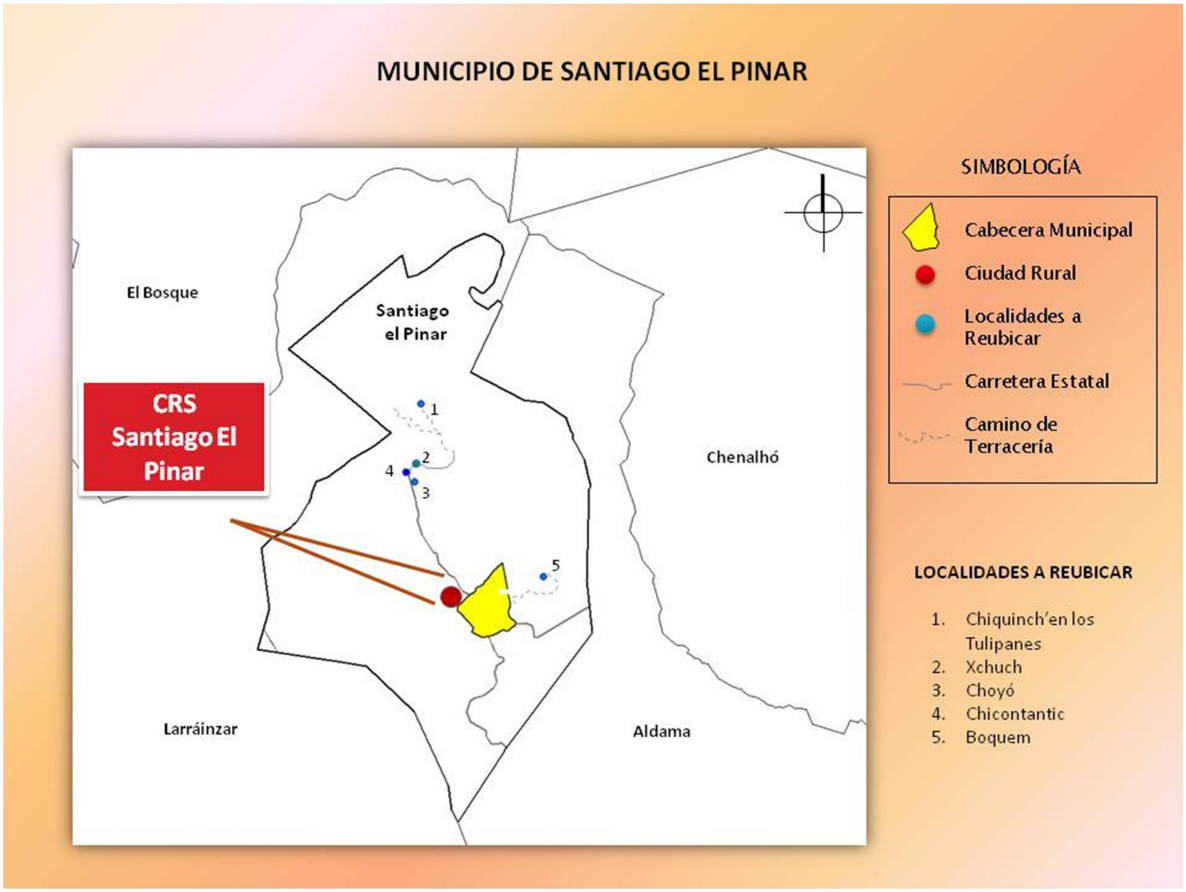
[147] Ciudades Rurales Sustentables (CRS)

| | | |
|---|---|---|
| **infraestructura de las CRS** | **Entrevista);**<br>**Doctora, centro de salud (1 Entrevista)**<br>**Servicio Social (1 entrevista 7 personas)** | **envuelve a las CRS, empresas implementadas a raíz del megaproyecto, percepción con respecto a las CRS** |
| **Relación directa con proyectos** | **Mateo (1 entrevista); Pascuala (1 entrevista);** | **Cotidianeidad en el contexto de CRS.** |

## ANEXO 3. MAPA DE CHIAPAS. REGIONES SOCIO-ECONÓMICAS



## ANEXO 4. MAPA UBICACIÓN CIUDADES RURALES SUSTENTABLES EN SANTIAGO EL PINAR




**Fuente: Instituto de Población y Ciudades Rurales. Gobierno del Estado de Chiapas.**

## ANEXO 5. PROPIEDADES DE LA COMPAÑÍA MEXICANA DE TERRENOS DE COLONIZACIÓN, CHIAPAS, LIMITADA.

| **Localización** | **Hectáreas** |
|---|---|
| Pichucalco | 248 256 |
| Tuxtla y los Altos de Chiapas | 380 423 |
| Libertad y Comitán | 684 814 |
| Tonalá | 342 815 |
| Soconusco | 251 061 |
| **Total** | **1. 907 369** |

**Fuente: elaboración propia a partir de Tarrío y Concheiro, 2006.**

## ANEXO6. REPARTO DE TIERRAS Y REFORMA AGRARIA EN CHIAPAS.

Cuadro 1. Reparto de Tierras en Chiapas (1920-1959).

| Periodo | N° de acciones agrarias | Beneficiados | Superficie concedida en hectáreas | Superficie ejecutada en hectáreas | Diferencia Hectáreas |
|---|---|---|---|---|---|
| **1920-1929** | 31 | 5 026 | 47 607 | 46 607 | 1000 |
| **1930-1939** | 179 | 20 618 | 292 334 | 290 354 | 1979 |
| **1940-1949** | 334 | 25 901 | 483 998 | 468 140 | 15 858 |
| **1950-1959** | 444 | 27 365 | 675 196 | 649 631 | 25 564 |
| **Total** | **988** | **78 910** | **1.499135** | **1.454732** | **44 401** |

**Fuente: elaboración propia a partir de Reyes, María Eugenia, 1992.**

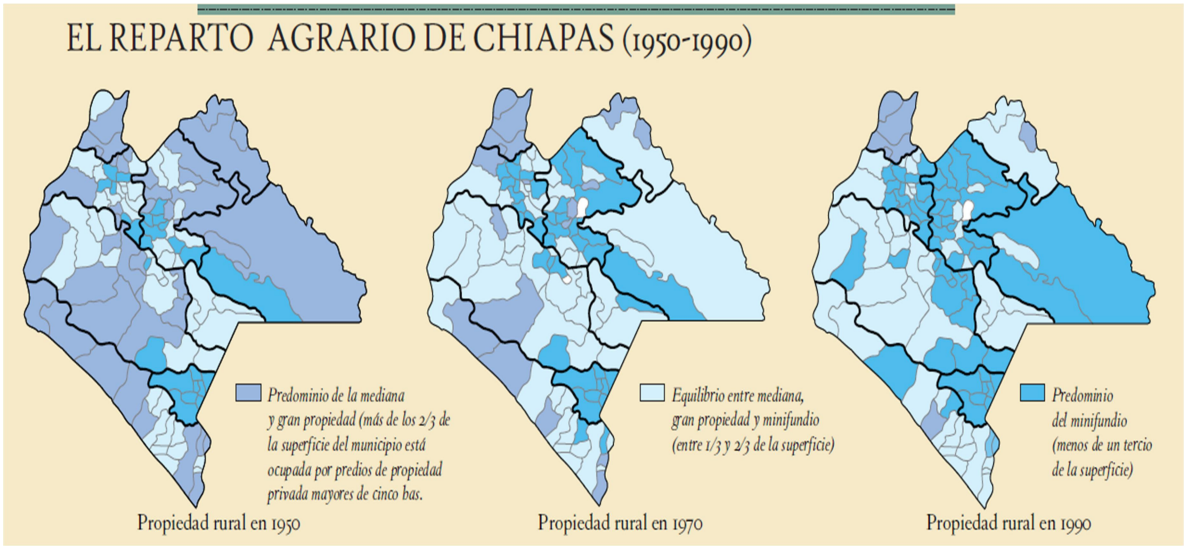
Cuadro 2. Reforma agraria en Chiapas y su distribución por regiones (1918-1997).

| Región | N° de dotaciones | Hectáreas | Número de RBC* | Hectáreas |
|---|---|---|---|---|
| **I. Centro** | 260 | 473 189 | 5 | 51 701 |
| **II. Los Altos** | 86 | 172 166 | 18 | 146 051 |
| **III. Frontera** | 310 | 560 221 | 26 | 31 308 |
| **IV. Frailesca** | 103 | 288 487 | 1 | 386 |
| **V. Norte** | 202 | 228 353 | 8 | 12 366 |
| **VI. Selva** | 436 | 987 523 | 6 | 526 767 |
| **VII. Sierra** | 85 | 182 591 | 3 | 1723 |
| **VIII. Soconusco** | 226 | 265 124 | 3 | 2662 |
| **Istmo-Costa** | 70 | 104 591 | 10 | 60 664 |
| **Total** | **1778** | **3 262 285** | **80** | **830 628** |

**Fuente: Elaboración propia a partir de Reyes, María Eugenia (1992).**

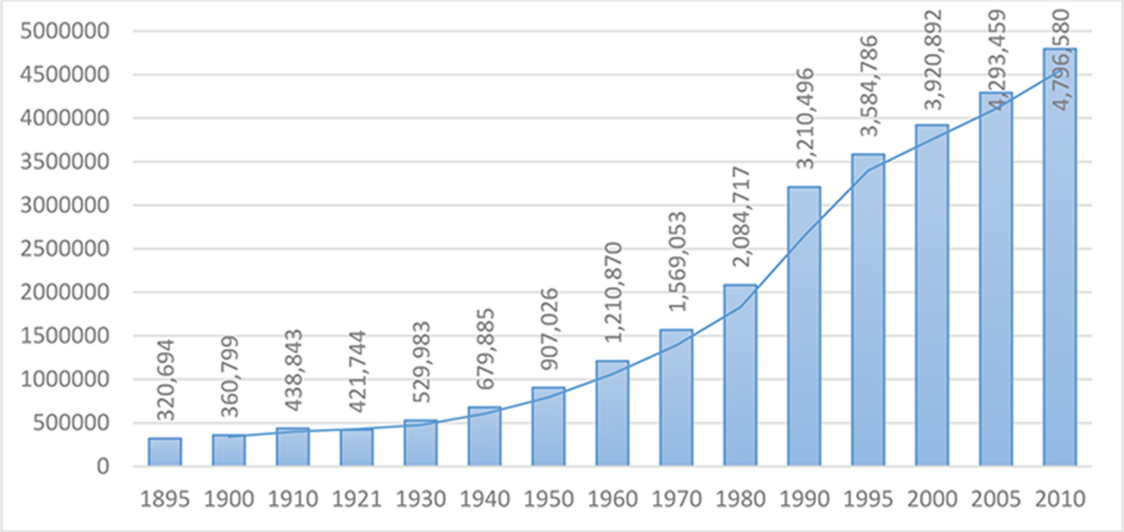
***RBC**: Restitución de bienes comunales.

## ANEXO 7. EVOLUCIÓN DEL REPARTO AGRARIO EN CHIAPAS, 1950-1990




**Fuente: Juan Pedro Viqueira, 1999: 25.**

## ANEXO 8. EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN EN CHIAPAS 1985-2010




Fuente: elaboración propia con datos de INEGI.

## ANEXO 9: MAPA ZONA DE CONFLICTO.

| Zonas | Municipios |
|---|---|
| Selva | Ocosingo |
| Altos | Altamirano, Larráinzar, Oxchuc, Chanal, San Cristóbal de Las Casas Huistán |
| Fronteriza | Las Margaritas, La Independencia Comitán |

## ANEXO 10. MAPA DEL PLAN PUEBLA PANAMÁ (CON LA INCORPORACIÓN DE COLOMBIA).

**FUENTE: Diario el País, 23 de junio de 2001**

**Resumen**

La presente investigación se dirige a explorar la configuración de la experiencia y la conciencia política de los grupos indígenas de Chiapas a lo largo de la historia de construcción del Estado-nación mexicano, con el objetivo de analizar de manera holística, la articulación de estrategias de resistencia diferenciadas que actualmente generan los actores de Santiago el Pinar en el espacio de las Ciudades Rurales Sustentables, parte del Proyecto Mesoamérica.

Para ello, se examinó y analizó la formación de la experiencia subalterna de los pueblos indígenas, en dialéctica relación a la construcción del Estado-nación mexicano. En este sentido, partimos previa la colonización española, y nos sumergimos a través de las distintas espesuras y tiempos braudelianos, a "contrapelo" de la historiografía mexicana, deteniéndonos en aquellos momentos que influyeron de manera significativa en la conformación ideológica, política y sociocultural actual de los indígenas subalternos.

Con ello, pretendimos poner de relieve por una parte, la historia indígena subalterna, tantas veces negada y silenciada por los grupos en el poder. Por otra, se procuró mostrar la participación de los grupos indígenas subalternos en la formación del Estado, y cómo fueron capaces de influir en los discursos y opciones de las élites dominantes, transformándose el devenir de ambas "historias". De esta manera, y haciendo énfasis en la configuración histórica del territorio conocido actualmente como los Altos de Chiapas, así como en los procesos sociales, políticos, económicos y culturales sucedidos en sus límites, pudimos extraer, no sin dificultades, aquellas circunstancias, momentos o procesos que incidieron de manera fundamental en la configuración de la experiencia de los santiagueros. De aquí, analizamos los elementos que articularon su conciencia, con el objetivo de conocer porqué Santiago el Pinar generó cierto tipo de resistencias asociadas a la negociación-cooperación en el entorno de las Ciudades Rurales Sustentables, parte del Proyecto Mesoamérica, mientras otras comunidades resistieron de manera frontal y abierta a la dominación del Estado y los actores gubernamentales.

Con ello, nuestra intención no fue justificar ni sancionar en ningún caso el accionar de los vecinos de Santiago, sino, muy al contrario, explicar y contextualizar las actuales formas de resistencia y negociación que generan inmersos en un espacio de conflicto con son las CRS., y que devienen de la conformación histórica de su experiencia y conciencia como grupo indígena subalterno, en dialéctica relación al poder de las élites mexicanas.