



# Anales de Antropología

Volumen 39-II

2005



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



# *Anales de Antropología*

FUNDADOR JUAN COMAS

## CONSEJO EDITORIAL

*Lyle Campbell*, Universidad de Canterbury  
*Milka Castro*, Universidad de Chile  
*Mercedes Fernández-Martorell*, Universidad de Barcelona  
*Santiago Genovés*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*David Grove*, Universidad de Illinois, Universidad de Florida  
*Jane Hill*, Universidad de Arizona  
*Kenneth Hirth*, Universidad Estatal de Pennsylvania  
*Alfredo López Austin*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Joyce Marcus*, Universidad de Michigan  
*Katarzyna Miłkulska*, Universidad de Varsovia  
*Kazuyazu Ochiai*, Universidad de Hitotsubashi  
*Claudine Sauvain-Dugerdil*, Universidad de Ginebra  
*Gian Franco De Stefano*, Universidad de Roma  
*Luis Vásquez*, CIESAS Occidente  
*Cosimo Zene*, Universidad de Londres

## EDITORES ASOCIADOS

*Yolanda Lastra*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Rodrigo Liendo*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Rafael Pérez-Taylor*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Carlos Serrano Sánchez*, Universidad Nacional Autónoma de México

## EDITOR

*Lorenzo Ochoa*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Anales de Antropología*, Vol. 39-II, 2005, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en octubre de 2006, en *Navegantes de la Comunicación Gráfica, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; la composición la hicieron Martha Elba González y Héliida De Sales en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo a cargo de Adriana Incháustegui, la corrección de textos en inglés estuvo a cargo de Nicolás Mutchinick; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales.

Diseño de portada: Andrea Méndez. Realización: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622-9654, e-mail: [libroiaa@servidor.unam.mx](mailto:libroiaa@servidor.unam.mx)

## MEMORIA COLECTIVA DE UN ÉXODO. LOS NUEVOS POBLADOS ZAPATISTAS EN LA SELVA

*Oscar García González*  
Posgrado FF y L/IIA/UNAM

...así fue como quedaron establecidas las tribus.  
Pronto construyeron caminos y veredas  
que iban entre la maleza trepando  
de trecho en trecho entre los lomeríos y selva.  
Durante algún tiempo vivieron en la quietud  
pero luego decidieron, por razones que se ocultan,  
partir para rumbos extraños.  
Desarmaron sus chozas,  
cargaron las piedras de sus dioses  
y siguieron caminando...  
(Morales Bermúdez, 1992: 72).

*Resumen:* Provenientes de comunidades declaradas base de apoyo zapatista, centenares de familias tsotsiles y ch'oles que fueron desplazadas de sus comunidades por el conflicto comenzaron a mediados del 2000 a fundar, con tseltales que ya se hallaban en la región, nuevas poblaciones, en tierras que los zapatistas recuperaron en 1994.

Una característica primordial en los nuevos asentamientos de la selva es la pluriculturalidad. Sus habitantes, originarios de comunidades, parajes y municipios –tan lejanos como distintos entre sí–, se encuentran ahora juntos viviendo y compartiendo el mismo destino.

En su propias palabras, los protagonistas relatan cómo –desde el ámbito familiar, comunitario y hasta el regional– rescatan, viven, construyen y reinventan su memoria. El papel que desempeña el discurso del éxodo es fundamental para comprender los procesos de apropiación del espacio en territorio rebelde. La selva es al mismo tiempo origen y destino, lugar ideal desde donde se configuran, proyectan y (con)funden, futuro, pasado y presente.

*Palabras clave:* zapatismo, éxodo, memoria colectiva, resistencia.

*Abstract:* Originally from communities openly supporting *zapatistas*. Hundreds of *tsotsiles* and *ch'oles* families that were displaced from their communities because of conflict, together with *tseltales* that were already in the region, formed new populations, in lands recovered by the *zapatistas* in 1994.

A primordial characteristic in the new settings of the forest was pluriculturality. Its original inhabitants of communities, landscapes and municipalities –all distant and different from each other– are now together living and sharing the same destiny.

In their own words, the protagonists relate how –from the domestic and comunitarian environment to the regional one– they rescue, live, build and reinvent their memory. The role that the exodus speech plays is fundamental to understanding the space appropriation processes in rebel territory. The forest is at the same time the origin and the destiny, the ideal place to project, configure and (con)found the future, past and present.

*Keywords:* zapatism, exodus, collective memory, resistance.

## INTRODUCCIÓN

El éxodo a la selva lacandona es un complicado fenómeno social cuyas implicaciones políticas, económicas, históricas, ambientales, militares e ideológicas van más allá de sus propias fronteras.

Para muchos campesinos indígenas pobres de otras regiones del estado la selva lacandona sigue representando la tierra prometida. El discurso del éxodo es clave para comprender la eterna y renovada lucha por la tierra, segunda demanda planteada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en su Primera Declaración.<sup>1</sup>

Existen suficientes razones para caracterizar como éxodo la migración que aquí nos ocupa. El segundo libro del Antiguo Testamento hace referencia a la época en que el pueblo hebreo fue sometido, esclavizado y obligado a trabajar en tierras extrañas. A mediados del siglo XX, los peones acasillados en las fincas de Chiapas vivían una situación equiparable a la del pueblo elegido de Dios. El éxodo fue, para la Diócesis de San Cristóbal, el medio idóneo empleado en la evangelización de los selváticos; con ello buscaba hacer realidad: “el reino de Dios y su justicia en este mundo... aquí y ahora”.

<sup>1</sup> Ésta se publicó inicialmente en el órgano de difusión del EZLN *El despertador mexicano*, leída en *tsetal* y *tsotsil* en Ocosingo y San Cristóbal respectivamente; véanse documentos y comunicados 1994.

La conversión al zapatismo significó, para los nuevos colonizadores de la selva que aquí hablan, la promesa de “recuperar” una tierra ancestral, perdida en la lejanía de algún *katún*. Para otros fue el inicio de una búsqueda. En ambos casos representó la posibilidad de iniciar una vida nueva y “mejor”: una vida que es, al mismo tiempo, similar y distinta a la de miles de campesinos en este país.

Las cañadas, subregión de esta conflictiva zona, adquirieron inusitada relevancia después de 1994. Hasta antes de la irrupción del zapatismo, el actual territorio rebelde, lugar de asentamiento de los nuevos poblados que aquí se describen, era aún paraíso de finqueros y rancheros, *ladinos* o *kaxlanes*.<sup>2</sup> Éstos parcelaron sus propiedades para no ser afectados por la reforma agraria que el gobierno mexicano realizaba a través de dotaciones y ampliaciones en terrenos nacionales, solicitada por campesinos indígenas desde hacía ya varias décadas.

La *pinca*,<sup>3</sup> o rancho, habita en la memoria colectiva tanto de los que fueron indios *baldíos* como de sus patrones *ladinos*. Los relatos de estos grupos antagónicos se refieren a por lo menos dos colonizaciones, producto de distintas construcciones simbólicas del mismo espacio: cada una de ellas con su propia experiencia, su verdad y su derecho “inalienable” a la tierra. La finca es, aquí, el espacio ideológico por excelencia, la arena política donde confluyen, confrontan y se diversifican visiones del mundo, esferas de praxis y ejes axiológicos.

Paradójicamente, las fincas se incrementaron, en número y extensión, durante la puesta en práctica de las Leyes de Reforma. Las tierras comunales de los pueblos indios fueron particularmente afectadas. En la selva lacandona las fincas se establecieron bordeando los límites de ésta. Algunos de los cultivos ahora característicos de la región, como el café, fueron introducidos por finqueros extranjeros. Éstos eran atraídos por las facilidades que los gobernantes mexicanos de la época ofrecían a la explotación de los recursos naturales. Este mismo espacio incubaría, más de un siglo después, el movimiento social indígena de mayor impacto internacional.

<sup>2</sup> Vocablos utilizado por los indígenas de Chiapas para referirse a los mestizos o extranjeros. En general, para los pueblos autóctonos de Chiapas quien no es *indio*, por definición es *kaxlan*. Para mayor detalle véase Alejos (1999).

<sup>3</sup> “pinca” préstamo lingüístico del español incorporado a las lenguas mayas. La historia de haciendas y fincas en la selva se remonta a la época de la Colonia. Los dominicos las mandaron construir, fueron de hecho los primeros encomenderos y “dueños” de la región.

La rebeldía y resistencia de los selváticos no es reciente, como pudiera pensarse. Basta una breve mirada histórica por la región para verificar, cómo desde tiempos inmemoriales (al inicio de la penetración de soldados y misioneros españoles) los pobladores de estas tierras –en particular los lacandones– resistían activamente a la dominación colonial, por lo que fueron perseguidos hasta ser exterminados<sup>4</sup> (De Vos, 1988). Sin embargo, por algún tiempo, según consta en fuentes coloniales, los pueblos de la selva, aumentados por los refugiados que huían del control español, pasaron a la ofensiva y lograron a finales del siglo XVI destruir y/o recuperar al menos catorce poblados cuyos habitantes, a decir del obispo fray Tomás Casillas, “ya bautizados, huyeron o negaron la fe por persuasión de otros infieles vecinos que tienen [...] y muchos se han ido a morar con ellos” (De Vos, 1998: 73).

Desde entonces, por lo accidentado de su geografía y difícil acceso, la selva (que en esa época se extendía hasta el Petén guatemalteco) ha sido un refugio natural para todos aquellos *indios* considerados “insumisos” por soldados, encomenderos y clérigos.

El concepto memoria colectiva está relacionado con el de “memoria compartida” y “memoria popular” elaborado por psicólogos e historiadores. Lo que comparten dichas aproximaciones tienen interés por las representaciones orales de hechos pasados, tradiciones, costumbres y prácticas sociales. Sin embargo, el sociólogo Maurice Halbwachs (1954; 1968), pionero en el estudio de la memoria como tal, fue quien, a principios del siglo XX, planteó la relación entre ésta y la historia.

Lo novedoso de la propuesta radica en advertir que la memoria se contiene en marcos sociales, y en éstos no hay separación estricta entre el individuo y la sociedad, al contrario, se unen de forma tal que devienen en un proceso constituido socioculturalmente, y de ello trata de dar cuenta la memoria colectiva (Mendoza García, 2001).

<sup>4</sup> Tres expediciones militares simultáneas se dirigieron al Lacandón desde Chiapa, Huehuetenango y La Verapaz. Sac-Bahlam (tigre blanco) el último poblado lacandón fue conquistado el Viernes de Dolores de 1695. Los sobrevivientes fueron exiliados, los últimos se extinguieron en un barrio de Santa Catarina Retalhuleu, en Guatemala. Los lacandones contemporáneos arribaron a la selva cruzando el río Usumacinta durante los siglos XVII y XVIII provenientes de El Petén y Campeche (véase De Vos, 1988). Todavía en el siglo pasado se reconocían a sí mismos como caribes o caribios; en la actualidad hablan una variante del maya yucateco.

Su interés por establecer la naturaleza de los recuerdos como fenómenos de la memoria lo llevó a plantear —en contra de posiciones psicologistas que ubicaban a ésta como un proceso individual e interno (individualismo metodológico)— que la memoria es un producto social, un lenguaje y, en consecuencia, de creación colectiva. Enfatizó la influencia de la religión, la familia y los grupos sociales en la conformación de este tipo de memoria (holismo sociológico).

La memoria colectiva “es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad” (Halbwachs, 1954: 98). Para ésta puede haber tantas versiones como grupos y significaciones existan en el interior de éstos.

Con el propósito de superar la discusión entre memoria individual y colectiva, Halbwachs propone analizar las funciones de ambas. Es decir, una interior (personal o autobiográfica) y otra exterior (social e histórica). La primera recurre a la segunda ya que “después de todo nuestra historia personal forma parte de la historia general” (Halbwachs, 1954: 37), y la segunda es más extensa que la primera; sin embargo, siempre hay algo que rescatar de la primera, que a diferencia de la segunda, donde el pasado aparece de forma resumida y esquemática, es una memoria que se presenta en un contexto más continuo y denso, lo que da vida a la memoria colectiva.

Habiendo establecido los vínculos entre historia y memoria colectiva, es preciso señalar algunas diferencias importantes. Para la historia sólo hay una versión, aquella que predomina en el grupo, comunidad, colectividad, sociedad e incluso a nivel de naciones (como ocurre con las “historias oficiales”). Para la memoria colectiva, sin embargo, puede haber tantas versiones como grupos y significaciones existan. En el interior de una sociedad se pueden desarrollar “tantas memorias colectivas originales que llegan a conservar por algún tiempo el recuerdo de sucesos que únicamente guardan importancia para ellos, y que son más importantes mientras más pequeño es el grupo” (Halbwachs, 1968: 68).

La segunda diferencia radica en la continuidad. A diferencia de la historia, la memoria colectiva retiene del pasado aquello que considera significativo y que permanece con cierta “viveza”, lo que es “capaz de vivir en la conciencia del grupo que la cultiva”. Por definición ella no rebasa los límites del grupo propio, tal y como veremos en las memorias de *indios* y *ladinos*.

Así, mientras la historia da cuenta de los cambios en la sociedad, la memoria colectiva insiste en “asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como en un intento por mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y, por ende, junto con el pasado, la identidad

de ese grupo también permanece, así como sus proyectos” (Fernández Christlieb, 2000: 98). En síntesis, la historia retiene distinciones, la memoria colectiva semejanzas.

Otro aporte de Halbwachs fue plantear que los recuerdos nunca son simples recuperaciones automáticas de hechos reales. Recordar es reconstruir el pasado con ayuda de los datos del presente, lo que provoca que la imagen original resulte alterada. Nuestros recuerdos son el producto de las habilidades de interpretación sociales en naturaleza y origen, ya que nunca estamos solos.

Un elemento adicional para el análisis lo proporciona el historiador de la memoria Enrique Florescano al introducir la identidad como problema inherente de aquella, “el pasado antes que conocimiento especulativo acerca del desarrollo de los seres humanos, fue memoria práctica de lo vivido y heredado, aplicado a la sobrevivencia del grupo” (Florescano, 1999: 13); éste, además de afirmar la identidad como función inicial de la memoria, pretende asegurar su continuidad.<sup>5</sup>

Memoria-Identidad-Alteridad son conceptos relacionales que, articulados, nos permiten comprender cómo se han configurando las relaciones interétnicas en la selva. La relación *amigo-enemigo*, o *nosotros vs. los otros*, es analizada aquí a través de la arquitectónica de la persona: “Yo-para-mí, yo-para-el otro y el otro-para-mí” (Bajtín, 1982). Cada uno de los grupos sociales que interactúan en las cañadas de la selva, independientemente de que su identidad sea asumida o asignada,<sup>6</sup> hace uso instrumental de ella y decide ¿qué?, ¿cómo?, y ¿para qué recordar?

Respecto a los testimonios conviene aclarar que “los contenidos, procesos y productos de la memoria sólo tienen sentido en el contexto de la ideología, la acción social, la colectividad, la cultura y la pragmática cotidiana de la comunicación” (Middleton *et al.*, 1990: 34). Por ello los protagonistas de las historias y sus recuerdos no son neutrales o imparciales. Sus relatos son pro-

<sup>5</sup> Florescano ha aplicado la metodología del sociólogo francés Halbwachs. En su obra el historiador destaca la importancia de la tradición oral, los mitos, la danza, la música, la arquitectura y la uso del espacio, fuentes descalificadas por la historiografía positivista.

<sup>6</sup> El catálogo de identidades puede ser amplio y abarcar distintos niveles o esferas de praxis; por ejemplo, están las categorías opuestas de *compa vs. paramilitar*, *zapatista vs. priísta*, *indio vs. kaxlan*. También podemos reconocer otras categorías menos específicas usadas en la región, como las de *ranchero*, *ladino*, *mestizo*, *indio*, *tsotsil*, *tzeltal*, *ch’ol*, *tojolab’al*; y por último también aparecen categorías para otros kaxlanes en la región, como las de *campamentista*, *caravana*, *soldado*, *chapín*, *aric*, etcétera.



ducto de preocupaciones e intereses<sup>7</sup> concretos. Consciente de lo anterior, este artículo fue concebido desde una postura dialógica, asumiendo que:

... la comunicación humana real no se limita a un mero intercambio de mensajes mediante un código compartido y a su comprensión pasiva, por el contrario, se trata siempre de una tensión vital, de una negociación del sentido resultante de la interacción de *logos* fundamentales distintos, cada uno con su propia posición axiológica respecto al mensaje, a su objeto, al código, al emisor, así como a los múltiples contextos de la interacción (Alejos García, en prensa).

¿Para qué recuerdan los tseltales,<sup>8</sup> tsotsiles, ch'oles y tojolab'ales su pasado? ¿Qué papel desempeña el discurso del éxodo en los nuevos colonizadores de la selva? Para intentar responder estas interrogantes será también necesario explicitar y contextualizar las circunstancias y situaciones en las que se recopilaron y produjeron los relatos que aquí se presentan. Es decir, los contextos de enunciación que Bajtín (1982) conceptualiza como *cronotopo*.

Los testimonios del éxodo fueron recogidos *in situ*, casi siempre en conversaciones informales iniciadas por sus protagonistas. Su interés, creo, era platicar de eso que consideraban sus logros y dificultades en la “nueva tierra”. Con el tiempo y la confianza suficientes, las conversaciones se convirtieron en entrevistas que implicaron “auténticos ejercicios de memoria” para quienes accedieron a compartir conmigo sus recuerdos. Esto último ocurrió en distintas temporadas de campo, entre agosto y diciembre de 2004. En la transcripción de los testimonios he procurado respetar las formas de construcción gramatical que los entrevistados emplean en su español.

Cinco años atrás, en 1999, llegué por vez primera a Polhó, paraje de los Altos de Chiapas, para trabajar con niños y promotores en el proyecto educativo *Ta spol be*.<sup>9</sup> Aproximadamente diez mil desplazados del municipio de

<sup>7</sup> Lo dicho para los entrevistados es válido también para el investigador. Desde la elección del tema, pasando por la observación, entrevistas, descripción e interpretación de los datos, el etnógrafo pone en juego una serie de intenciones y propósitos, sin duda válidos, pero subjetivos. Bajtín (1982) sugiere metodológicamente adoptar la postura de “extraposición”; ésta prevé dos momentos en la investigación: empatía y exotopía.

<sup>8</sup> He respetado la forma propia de escritura de los pueblos a los que me refiero, tsotsiles y tseltales (con s en lugar de z), ch'oles y tojolab'ales (con sus respectivos saltillos). Véase Alejos (1999) al respecto. Recientemente los libros oficiales de texto para educación primaria de la SEP contienen los cambios aquí referidos.

<sup>9</sup> *Ta Spol Be* (abriendo camino) A. C. es un proyecto educativo cuyo propósito es facilitar la construcción de una educación autónoma, liberadora y transformadora que responda a las expectativas de las comunidades indígenas.

Chenalhó vivían refugiados en el municipio autónomo, distribuidos en nueve campamentos, donde sobrevivían en condiciones adversas con el auxilio de la Cruz Roja Internacional, ONG's y organismos de la sociedad civil, nacional e internacional. Allí conocí algunas familias que después de haber perdido “todo” hablaban y especulaban acerca de unas tierras en la selva, “tierras de allá abajo”, “tierra caliente”, su tierra prometida.

Otra de las razones para caracterizar dicha migración como un éxodo fue advertir, al finalizar la recopilación de los testimonios, que todos los entrevistados, excepto uno, eran catequistas. Mi estancia en las comunidades me llevó a percatarme de que mi ateísmo podría representar un obstáculo para comprender a los habitantes de los nuevos poblados en las cañadas, lugares en que la religiosidad aparece por todas partes y regula la vida cotidiana.

A excepción del último relato, en que el protagonista no advierte cambios significativos en su vida de campesino, antes y después de su conversión al zapatismo, en todos los demás relatos (incluyendo los de los finqueros) los entrevistados enfatizan con mayor o menor intensidad los cambios y transformaciones que ahora les resultan fundamentales.

La razón por la que no aparecen testimonios de mujeres se debe a una limitación personal. La mayoría de ellas no habla español; esto, aunado a mi escaso tsotsil y nula competencia en las otras lenguas mayas, me impedía sostener conversaciones fluidas con ellas. Sin embargo, cabe mencionar que en el primer, segundo y último de los relatos los entrevistados recurrieron a la memoria de las mujeres para responder mis preguntas.

Recordar es siempre dar una lectura al pasado, una lectura que requiere habilidades lingüísticas derivadas de las tradiciones de explicación y narración de la cultura, y que se basa en una narrativa que debe su significado, en último término, a las prácticas interpretativas de la comunidad de hablantes (Voloshinov, 1992). Esto nos sitúa en terrenos propios de la antropología, una de cuyas labores inmediatas e indispensables es dar cuenta de la diversidad. Labor en la que pretendo aportar con auxilio de los planteamientos de Maurice Halbwachs y Mijaíl Bajtín, quienes se empeñaron en analizar la polifonía y heteroglosia en la realidad social.

#### DE LA REBELDÍA A LA RESISTENCIA

Una de las dinámicas esenciales en la formación de nuevos poblados ha sido la lucha por la tierra. Después de diez años de existencia pública, muchas cosas han cambiado en el EZLN. Por ejemplo, su discurso y estrategia han ido evolucionando.

nando paulatinamente, tratando de adaptarse e influir en los procesos políticos nacionales, e incluso en los internacionales. Para sus bases de apoyo, empero, la lucha por la tierra nunca ha perdido vigencia desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona.

Los cambios de estrategia en el zapatismo y sus correspondientes efectos en las comunidades rebeldes son explicables sólo si se analizan a la luz del conflicto que mantienen con el Estado mexicano, y que está aún lejos de resolverse.

Hay que tener presente que la mayor influencia del zapatismo en Chiapas se dio posterior a la irrupción armada de 1994.<sup>10</sup> Una expresión de dicha influencia fue la adhesión de la mayor parte de la población indígena a las causas enarboladas por el EZLN. Este fenómeno se generalizó incluso en regiones alejadas de las cañadas de la selva en donde, diez años atrás, habría empezado a germinar, en clandestinidad, el movimiento indígena que con el tiempo alcanzó una presencia notable a nivel internacional.

Pueblos y comunidades enteras en las distintas zonas de Chiapas se declaraban bases de apoyo del EZLN. De manera paralela se multiplicaron las invasiones a diversos predios, principalmente fincas; incluso, organizaciones campesinas afines al gobierno aprovecharon la coyuntura para hacerse de tierras, mientras respaldaban las acciones de los zapatistas.

En diciembre de 1994, la expansión de la lucha zapatista se hizo patente con la organización de las comunidades en rebeldía que dieron origen a los *Marez* (Municipios Autónomos en Rebeldía Zapatistas). Para 1996, los *Marez* ya se agrupaban y coordinaban regionalmente en torno a cinco *Aguascalientes*<sup>11</sup> contruidos en ese año y rebautizados, en agosto de 2003, como *Caracoles*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> En diciembre de ese año, el EZLN anunció que había roto el cerco militar (las fuentes gubernamentales y los medios de comunicación “oficiales” limitaban la influencia del EZLN a cuatro municipios). Sin un disparo, los zapatistas alcanzaron presencia en 39 de los 102 municipios del estado. En ese periodo el zapatismo logró un crecimiento geométrico que no ha vuelto a experimentar en Chiapas. Esta acción es el antecedente inmediato de la formación de los 30 municipios autónomos actuales.

<sup>11</sup> El nombre hace alusión a la ciudad donde se llevó a cabo un encuentro entre las fuerzas revolucionarias en 1914 durante la Revolución Mexicana. El primer Aguascalientes de la selva fue construido por el EZLN, cerca del poblado Guadalupe Tepeyac en 1994; fue el primer espacio de diálogo con la sociedad civil. El 8 de agosto se realizó allí la Convención Nacional Democrática. Al asumir la presidencia Ernesto Zedillo, el Aguascalientes fue destruido por el ejército mexicano en su ofensiva del 9 de febrero de 1995. Posteriormente, en 1996 se construyeron otros nuevos cinco Aguascalientes, que funcionaron como sedes del Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y en contra del neoliberalismo.

<sup>12</sup> Son una iniciativa política, representan un esfuerzo organizativo para poner en práctica la autonomía firmada en Los Acuerdos de San Andrés, son las sedes de las cinco

La creación y operación de los Municipios Autónomos trasladó la tensión del conflicto a las comunidades que se mostraron afines al zapatismo. Éstas se confrontaron directa y abiertamente no sólo con los grupos de poder local, municipal y estatal, cuyos intereses afectaron sino también y de manera particular con el gobierno federal. El entonces presidente Ernesto Zedillo vio en los Municipios Autónomos “un peligro de balcanización para el país”, por lo que fueron declarados ilegales y anticonstitucionales.

Para disuadir la formación de nuevos municipios autónomos, el gobierno federal, al mismo tiempo que destinaba la mayor cantidad de recursos económicos para desarrollo social en la historia del estado, sitiaba y militarizaba las comunidades que albergaban a dichos municipios.

A partir de 1998, durante el periodo del gobernador Roberto Albores Guillén —con apoyo del ejército y justicia federales—, algunos Municipios Autónomos fueron desmantelados de manera violenta.<sup>13</sup> Ciertas presidencias y ayuntamientos fueron retomados después, pacíficamente, por bases de apoyo zapatista. Sin embargo, la violencia y la polarización se habían generalizado. Los muertos (civiles) producto de esta etapa del conflicto superaron en número a los caídos en los enfrentamientos ocurridos durante los doce días de guerra y combates abiertos entre el EZLN y el ejército federal, en enero de 1994.

Para contrarrestar la influencia zapatista, los gobiernos estatal y federal emplearon tácticas de contrainsurgencia y guerra de baja intensidad, en comunidades de las zonas Norte y Altos principalmente (lugar de origen de cientos de los nuevos colonizadores de la selva); éstas fueron denunciadas en su momento por organismos nacionales e internacionales de derechos humanos.

El acoso militar, político y económico minó significativamente la influencia zapatista en Chiapas. El EZLN permaneció relegado en la selva. El discurso de la rebeldía se fue transformando en el de la resistencia. Los efectos de esta política gubernamental fueron particularmente sensibles en los nuevos

---

Juntas de Buen Gobierno, espacios administrativos y de coordinación con la Sociedad Civil, se ubican en igual número de regiones en Chiapas: Oventic, Roberto Barrios, Francisco Gómez, Morelia y La Realidad.

<sup>13</sup> Los municipios autónomos Ricardo Flores Magón y Tierra y Libertad fueron desmantelados en 1998. San Andrés Sakamch'en fue ocupado por el ejército y la policía estatal, pero fue recuperado días después por bases de apoyo del EZLN. También se registraron incidentes con el ejército y seguridad pública en San Juan de la Libertad y Los Plátanos, en el municipio del Bosque; Magdalena de la Paz, en Chenalhó, y el municipio 17 de Noviembre, en Altamirano. Sin embargo, el peor embate para los municipios zapatistas fueron los ataques paramilitares en poblados como Tila, Sabanilla, Amador Hernández y San José de la Esperanza.

municipios y comunidades autónomas: algunos de sus habitantes pagaron cara su adhesión al zapatismo.

Los principales actores en esta etapa del conflicto son paramilitares y desplazados, ambos grupos son indígenas. Los últimos constituyeron un grave problema de crisis humanitaria, en las zonas Altos y Norte del estado de Chiapas. Producto de la polarización intergrupal entre simpatizantes y opositores al zapatismo, el fenómeno de los desplazados es uno de los elementos fundamentales para entender la reciente colonización de la selva.

Una de las respuestas del EZLN a la grave situación que enfrentan sus bases de apoyo en municipios como Chenalhó, El Bosque y Tenejapa, en los Altos de Chiapas, ha sido la (re)apropiación de espacios territoriales arrebatados a ganaderos, finqueros o rancheros. En consecuencia, cada día “brotan” nuevos poblados zapatistas multiétnicos en la selva.<sup>14</sup> Una característica fundamental compartida por los nuevos colonizadores, anteriormente desplazados, es haber experimentado un estado que los psicólogos denominan situaciones límite.<sup>15</sup>

En el caso de los tsotsiles originarios de Chenalhó su éxodo inició cuando se convirtieron en bases de apoyo del EZLN, después de enero de 1994. Dos años después, mientras se realizaban los Diálogos de Paz en el vecino poblado de San Andrés, ya disputaban el control político a las autoridades del PRI en casi todo el municipio. Los enfrentamientos entre zapatistas y paramilitares fueron intensificándose a tal grado que los primeros tuvieron que refugiarse en las montañas, donde permanecieron algunos meses con sus familias. Después de los acontecimientos de Acteal se instalaron en alguno de los nueve campamentos que se formaron en el Municipio Autónomo de Polhó. De esta manera, algunos habrían de abandonar la tierra que los vio nacer, a sus muertos y sus pertenencias, de manera definitiva. El éxodo había iniciado.

<sup>14</sup> Los nuevos poblados en la selva no son exclusivamente zapatistas, también los hay de otras organizaciones campesinas, como la ARIC, OPDIC o CNC. Algunos de éstos se localizan en el interior de la Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules.

<sup>15</sup> En términos psicológicos, se diagnostica con *stress postraumático* a la serie de síntomas que desarrollan las personas que han sido víctimas de violencia extrema (o que han vivido la amenaza de ella), los síntomas son característicos de población civil sometida a conflictos bélicos.

### NUEVOS POBLADOS ZAPATISTAS EN LA CAÑADAS

Los nuevos asentamientos zapatistas que a continuación se describen –Francisco Villa, San Marcos<sup>16</sup> y Arena– se localizan geográficamente en la subregión de la selva conocida como las cañadas de Ocosingo-Altamirano.

Oficialmente forman parte del municipio constitucional de Ocosingo, aunque no figuran en la información disponible de las dependencias gubernamentales como el INEGI o el CONAPO. Ocosingo, aún después de la remunicipalización emprendida y consumada durante el mandato del exgobernador Roberto Albores Guillén, sigue siendo uno de los municipios más grandes de la República Mexicana.

Los tres poblados están ubicados específicamente en la micro región o cañada de Avellanal (figura 1), que constituye el territorio comprendido entre los poblados de Tecojá y Santa Lucía, en las márgenes del río Jataté. Una parte de la región (la más cercana a la cabecera municipal) es conocida como el segundo valle de Ocosingo, por mestizos y algunas autoridades municipales; en tanto, algunos tseltales afirman que al menos algunos poblados pertenecen aún a la región *tsois-choj* (murciélagos-jaguar). La manera de nombrar a la región en unos y otros corresponde más a criterios ideológicos que geográficos.

Desde el punto de vista político-administrativo, los poblados mencionados forman parte del Municipio Autónomo de San Manuel<sup>17</sup> (figura 2), cuya sede regional es el Caracol III, Francisco Gómez,<sup>18</sup> también conocido como La Garrucha –recientemente rebautizado con la consigna tseltal, *Te Puy ta Smaliyel ya spas Yach'il Saqal K'injal*: “El Caracol de la Resistencia hacia un Nuevo Amanecer”. Se ubica en la cañada de *Patiwits*, vocablo tseltal que significa “la espalda del cerro”, y es la sede de la Junta de Buen Gobierno que comenzó a funcionar en agosto de 2003.

<sup>16</sup> Según los pobladores tseltales, se le puso ese nombre para recordar que *Marcos* vivió muy cerca de este poblado en Las Tazas.

<sup>17</sup> Bautizado con este nombre en memoria del compañero *Manuel*, existen varias versiones acerca de su identidad. Una dice que fue uno de los tres mestizos fundadores del EZLN, en otra versión se afirma que fue un tseltal reconocido como luchador social en la región. La última versión afirma que fue de los caídos en los combates de Ocosingo de 1994. Recientemente acaba de inaugurarse en el poblado de La Culebra el centro de capacitación para promotores de salud y educación *Compañero Manuel*, en la actual sede del Municipio Autónomo en Rebeldía Ricardo Flores Magón.

<sup>18</sup> Tseltal originario de la Sultana (cañada de *Patiwits*), lo mataron en los combates de Ocosingo, tenía el grado de comandante y su nombre de lucha era *Hugo*.



Figura 1. Poblados mencionados (Mapa 1). Fuente Mapa topográfico INEGI 1998, escala 1:250 000. Trabajo de campo 2004.



Figura 2. *Catequistas, principales y músicos de tres etnias inauguran el Centro de Capacitación Compañero Manuel en la selva lacandona.*

Además de San Manuel, existen otros dos municipios autónomos en la zona selva tselta de la Garrucha; éstos son: el propio Francisco Gómez, Francisco Villa y Ricardo Flores Magón.

El territorio que abarcan los nuevos poblados de Francisco Villa y San Marcos era un solo “rancho” o finca. Tuvo una extensión de 4 800 hectáreas<sup>19</sup> y era conocido como La Victoria. Así la bautizó José Solórzano a mediados del siglo anterior. Su hijo Enrique fue sorprendido, en los primeros días de 1994, en su casa de Ocosingo por los hijos de sus antiguos peones, que nunca lo “olvidaron”. Los viejos que nacieron y trabajaron en la finca aún recuerdan a don José.

De las nuevas generaciones sólo los tseltales mayores recuerdan a Enrique Solórzano, hijo de don José, último dueño de La Victoria: “...regresó después acompañado de los ejércitos y sus yernos. Por sus ganados. Pero nosotros ya

<sup>19</sup> Testimonio de Enrique Solórzano recogido por Efraín Bartolomé en septiembre de 1994 y publicado en el apartado “Algunas Voces” (*cfr.* Bartolomé, 1995).



sabemos que regresaba, con cuchillo caliente quitamos a los toretes su marca del *ajwalil*<sup>20</sup> (patrón o dueño, en tselal). No alcanzó a llevar todo su ganado”.<sup>21</sup>

El nuevo poblado Arena fue propiedad de Marcelino Alcázar, próspero y afamado ganadero. Los actuales pobladores me dijeron que “falleció años después en su casa de Ocosingo”.<sup>22</sup> El territorio de la comunidad es de 1 800 hectáreas que formaban parte de una extensa y bella finca (así lo demuestran las ruinas y algunos espacios utilizados hasta hoy, como el embarcadero de ganado), conocida como *Nuevo México* (figura 3).



Figura 3. Restos del rancho Nuevo México, actualmente Nuevo Poblado Arena.

<sup>20</sup> En la actualidad, este vocablo también se utiliza para referirse al “mal” gobierno. También significa Dios o dueño del mundo en contextos religiosos.

<sup>21</sup> Entrevista colectiva con pobladores tseltales de Francisco Villa y San Marcos en agosto de 2004.

<sup>22</sup> *Idem.* No he podido comprobar esta versión.



Figura 4. *Nuevo Poblado Francisco Villa.*

Francisco Villa (figura 4) tiene una extensión 1 200 hectáreas. Las familias tseltales, bases de apoyo del EZLN, a pesar de haber pasado más de un año vigilando y ocupando el potrero de la antigua finca, no la comenzaron a poblar hasta 1997. En cambio los tsotsiles llegaron a mediados del 2000, provenientes de Polhó, después de haber vivido un largo y prolongado éxodo de dos años y medio en los campamentos de ese municipio de los Altos.

Durante el 2005, y en el año anterior, han seguido arribando a las cañadas mencionadas más familias tojolab'ales y tsotsiles que están asentándose en Francisco Villa. Durante mi última estancia en la zona, el nuevo poblado Francisco Villa estaba integrado por treinta y dos familias: 17 de ellas tsotsiles (figura 5), 12 tseltales y tres tojolab'ales. A decir de sus propios pobladores, “hay terreno para recibir a diez familias más”.

San Marcos (figura 6) cuenta con casi 2 000 hectáreas que ocupan treinta familias; sólo una de ellas es tsotsil, el resto son tseltales. Sus pobladores dicen “que el terreno alcanza para el doble de familias que hay orita”. Hasta el 2002 hubo 15 familias tsotsiles en San Marcos, la mayoría regresó a los campamentos



Figura 5. Familia tsotsil originaria de los Altos, en su nueva casa de la Selva.



Figura 6. Nuevo Poblado San Marcos.

en Polhó.<sup>23</sup> Una pequeña parte cambió de *organización*, se fueron con *Vaxakmen*<sup>24</sup> y regresaron a Chenalhó.

El nuevo poblado de Arena alberga a 18 familias; sólo dos de ellas son tseltales, una es ch'ol y el resto son tsotsiles. Estas últimas son originarias del paraje Chimix<sup>25</sup> en Chenalhó. La comunidad espera recibir a por lo menos otras quince familias más. Los tseltales y la única familia ch'ol provienen del ejido San Antonio la Sombra, cercano a Palenque. Fueron ellos los que fundaron Arena en los últimos meses de 1997. Hubo otras familias tseltales que vivieron en el poblado seis años, retornaron a sus comunidades de origen por desacuerdos surgidos inicialmente en el interior de la comunidad y que, con el tiempo, desembocaron en importantes diferencias con autoridades zapatistas.<sup>26</sup>

De los tres poblados, sólo Francisco Villa tiene una casa de salud “con medicinas”; dos días a la semana es atendida por un promotor tsotsil. San Marcos y Arena habían nombrado a sus promotores, éstos recibían apoyo para acudir al Caracol, donde recibirían capacitación; ninguno de los dos cuenta aún con casa de salud. En los nuevos poblados hay al menos una partera y algunos *'iloletik* o médicos tradicionales; “a veces es mejor la medicina que nosotros cono-

<sup>23</sup> Las razones del retorno son diversas, algunos pobladores afirman que nunca se acostumbraron al clima de la “nueva tierra”, por la vulnerabilidad a enfermedades propias de la zona; otros más se refirieron a lo difícil que resultó la convivencia con los tseltales—quienes los acusaban de brujos—, esa predominó como la principal causa de su retorno a la vida de desplazados sin tierra en Polhó. Otros afirman que “nunca nos acostumbramos a la selva, es que se extraña, la vida, la tierra y nuestros abuelos que ya habían muerto se quedaron solos...” en los parajes de origen.

<sup>24</sup> El vocablo hace alusión a una deidad de origen prehispánico que aún se menciona en las oraciones. Según algunos *'iholes* pedranos, son cuatro deidades las que sostienen la tierra y otras tantas hacen lo mismo con el cielo. Llama la atención que también sea el nombre de una organización política indígena de transportistas tsotsiles.

<sup>25</sup> Los tsotsiles de Arena son originarios de Chimix, lugar que debe su nombre a un cerro, en cuya cueva secreta se encuentra un hombre anciano agachado en cuclillas, quien a su vez es el guardián de las “almas” de los habitantes de este paraje. Cuando fueron desplazados por los paramilitares a finales de 1997 las familias vivieron refugiadas en las montañas. Después de los trágicos acontecimientos del 22 de diciembre se concentraron en lo que posteriormente se denominó campamento siete de Polhó, nombrado Acteal-Bases para diferenciarlo del campamento no zapatista de la Sociedad Civil de Las Abejas.

<sup>26</sup> Entre los desacuerdos internos se menciona el problema del alcoholismo; los nuevos colonos estaban acostumbrados a tomar *trago*, por lo que frecuentemente salían de Arena para beber, y al regresar se creaban fricciones. Sin embargo, su salida se debió fundamentalmente a que solicitaron al gobierno estatal una tienda, contraviniendo así a la consigna de la resistencia que impide a las comunidades zapatistas recibir apoyos gubernamentales.

ceмос... ¡bueno hay veces funciona, hay veces no funciona *vomol!* (planta), pero siempre es mejor que ir a morir a los hospitales”.<sup>27</sup>

En Francisco Villa y Arena tienen nombrados a sus promotores de educación. La lengua materna del promotor es la que predomina como lengua de instrucción; sin embargo, con ayuda de los mismos niños se traducen contenidos e instrucciones “para que entre todos comprendan la clase”. La principal dificultad que enfrentan los promotores es la ausencia de material didáctico en las distintas lenguas, “Casi todo lo que nos traen, está en castilla, la capacitación también es en castilla... (lo que no constituye un obstáculo para el optimismo) pero está bien, porque así también enseñamos un poco de castilla a los niños”.<sup>28</sup> Otra limitación es la falta de apoyo para los promotores.

En ninguno de los nuevos poblados hay luz eléctrica y sólo Arena cuenta con agua entubada; en Francisco Villa y San Marcos hay que acarrear agua para cocinar. Los días lunes y martes se destinan al trabajo colectivo; éste por lo general consiste en limpiar el potrero, bañar y vacunar al ganado vacuno y equino, y eventualmente cumplir con un trabajo asignado en el Caracol, o en Zapata, que funciona como cabecera del Municipio Autónomo de San Manuel.

En Francisco Villa no hay tiendas, deben caminar media hora a San Marcos para comprar azúcar, sal, machetes, galletas, refrescos o chicles, entre otros productos “básicos”. En Arena hay una tienda comunitaria que sólo abre por las tardes y las familias de la comunidad se turnan semanalmente para atenderla.

Hay dos temporadas al año para la siembra y cosecha de maíz y frijol,<sup>29</sup> que constituyen junto con el chile y las verduras que crecen alrededor de la milpa la base de su alimentación. Ésta se complementa con todo tipo de frutas tropicales de temporada. La caza y la pesca son actividades complementarias.

Los domingos, en los tres poblados las familias asisten a la *ch'ul na* (iglesia), donde la celebración se alarga debido a que las lecturas de la *Biblia* se hacen en las tres lenguas de los pobladores, y a veces hasta en español (cuando desean agrandar a los visitantes con sus lecturas en castilla). Después de la *mixa*, invariablemente se realiza otra “asamblea” fuera de la iglesia —tuve la impresión de que más que discutir y tomar decisiones los nuevos colonizadores platican,

<sup>27</sup> Durante mi estancia en Francisco Villa murió una niña recién nacida, sus padres me habían pedido ser el padrino de bautismo. Meses después murió una mujer por complicaciones de parto. “Venía atravesada la criatura, a ellos dos les tocó *estrenar* el panteón, antes no había panteón” (María Jiménez partera tsotsil de 39 años, entrevista en Francisco Villa).

<sup>28</sup> Gil, promotor de educación en Francisco Villa.

<sup>29</sup> De mayo a agosto es la primera temporada del trabajo de la milpa, la segunda es de septiembre a diciembre.

hablan y escuchan de sus preocupaciones como campesinos, ríen y bromean constantemente. Cultivan con vehemencia la conversación por ella misma, como un pretexto para estar juntos, para mantenerse cohesionados. Algunas mujeres se visitan entre sí, es día de paseo y ocio.

Por las tardes los jóvenes de San Marcos y Francisco Villa juegan fútbol en el descampado, que antes de 1994 era un enorme potrero donde pastaba el ganado que, según los mismos jugadores, se exportaba a Europa. En su lugar ahora hay dos porterías y los cimientos de lo que fue una de las casas del patrón. Los balones siempre están ponchados, “no muy duran”; muchos jóvenes juegan descalzos porque las botas vaqueras les estorban.

En Arena no hay campo de fútbol, sino de basquetbol, tiene piso de tierra y se ubica frente a la construcción de tablas que funciona como escuela y biblioteca.

### *K'IXIN K'INAL*<sup>30</sup> LA TIERRA PROMETIDA

—¿Qué pueblo es ése que de la esclavitud salió a la libertad?

—Ese pueblo, somos nosotros... Usted habla de nosotros. Nosotros éramos los que estábamos en tierra extraña y ahora tenemos nuestra tierra, porque Dios escuchó y vio nuestro sufrimiento. Nosotros somos el Moisés, porque fuimos todos los que empezamos a pensar en la tierra, en la libertad y nos organizamos todos para la liberación [...] En nuestro sufrimiento muchas veces clamamos a Dios y Él nos escuchó y nos condujo a esta tierra fértil donde sembramos nuestra milpa, el frijol, el plátano, el zapote, y la cosecha es nuestra cosecha. Fray Pablo Iribarren. Visita pastoral al Ejido Samaria, Nueva Iglesia 11 de junio de 1987 (De Vos, 1988: 296).

Trece años después, el mismo sentimiento ahora impulsado por la organización del EZLN conduciría, a tsotsiles y ch'oles desplazados, lo mismo que a tseltales y tojolabales sin tierra, a las fincas de las cañadas de la selva. Históricamente la religión ha cumplido un papel fundamental en las rebeliones indígenas de Chiapas; ahora hizo lo propio en la recuperación de la tierra.

Habla el catequista y promotor de salud, Saúl, de 41 años, en el nuevo poblado Francisco Villa. Son las ocho de la noche, después de cenar empezamos a platicar en la cocina, alumbrados por la luz de un quinqué que apenas alumbra, la familia escucha atenta, aunque la conversación sea en español y no entiendan la totalidad de ésta.

<sup>30</sup> Literalmente significa *caliente tierra* en tseltal y tsotsil.

—¿Cómo surgió la idea de venir a esta tierra a vivir?

—Porque no es justo que estamos sufriendo por nuestra tierra y nuestras cosas que se quedaron en Tzanembolom.<sup>31</sup> Y no podemos regresar a ver nuestro café o nuestras milpas. Porque nos agarran los paramilitares y las seguridades públicas, nos llevan hasta (la cárcel) Cerro Hueco, ¿caso no lo hemos visto? No hay donde que vamos a trabajar, no hay siquiera leñas para que cocinen las mujeres, sólo estamos esperando nuestro abasto.<sup>32</sup> Pero así no se puede. Siempre tiene que vamos a buscar nuestra tierra, por eso estamos luchando en la *organización*.

—¿Cómo se organizaron para el viaje?

—Entonces los representantes ya lo pensaron, después de mucho platicarlo, de consultar ¿qué es lo mejor?, ¿cómo lo van a resolver? Porque siempre se tiene que platicar con todos para tomar acuerdo. Se tardó, sí tarda... porque es otra región. Repente llegó el aviso, después de la consulta del 99. ¡Que sí! Que siempre hay tierra en la selva, que los insurgentes la recuperaron esa tierra. ¡A cómo no! Por eso regaron su sangre desde 1994. Hay mucho terreno para trabajar. Que todo se da. Que son tierras buenas, porque eran de un gobernador, del Absalón Castellanos.<sup>33</sup>

—Y bueno estamos escuchando que hay tierra para los desplazados. Y que los mandos y los comités ya lo vieron, ya lo platicaron. Entonces vamos cada quien, lo platicamos con la familia, con los demás compañeros, ¿cómo lo ven?, ¿cómo está su corazón?, ¿cómo lo piensan ellos? ... Mientras tanto sólo vamos a esperar.

—Cuénteme ¿Cómo fue que salieron de Polhó?

—El día que estamos esperando llegó. Hubo antes dos avisos, pero siempre que no. Seguimos esperando. Sólo que el día 20 de marzo, es noche (risas), o sea que la hora de salida es la noche. Empezamos a recoger las cosas. Bueno ya estaban listas, pero siempre se olvida algo, en la espera no hacemos otra cosa, sólo estamos quebrando la cabeza, pensando: ¿Cómo sería la tierra nueva? ¿Qué nos esperaba? Mejor que no vamos. Se revuelve la cabeza de tanto pensar. Pero no, ya esta decidido.

<sup>31</sup> Paraje de Chenalhó, el topónimo significa en tsotsil “lugar donde cagó el gato” (jaguar).

<sup>32</sup> Los desplazados de Polhó subsistían en ese año exclusivamente con los víveres que recibían de parte de la Cruz Roja Internacional. La institución se retiró paulatinamente hasta que se marchó definitivamente en 2003.

<sup>33</sup> En realidad el último dueño de La Victoria fue Enrique Solórzano y no Absalón Castellanos.

—¿No tuvieron miedo de ir a un lugar que no conocían, que nunca habían visto?

—¿Qué si tuvimos miedo? (Saúl mira a su esposa y ríe, creo que le traduce mi pregunta y conversa un poco con ella en tsotsil) ¿Pero que vamos hacer?, si Dios dice que vamos a morir, ahí nomás que vamos a quedar... todos. ¿Para qué sirve miedo?

—Bueno.... pa' agarrar valor, comemos *pilico*, comemos *moy* (tabaco molido mezclado con alcanfor y cal). Estamos esperando a que llegue la orden. Firmes estamos listos ya. Esperando todos mis hijos sin dormir. Repente llegó la orden, ¡a subir las cosas a los carros! Con las focadoras mis hijos y mi mujer, acomodamos todo, subimos las gallinas, los comales, un poco maíz, un poco frijol, los machetes y azadones. Mi mujer agarró sus santos y las imágenes, fue lo primero que subió. Casi ya estamos todos. Algunos compañeros ya subieron.

Hay orden del representante... ¡hay peligro!... por los retenes. Las mujeres tienen que cambiar sus ropas, para que no sepan... de dónde somos... de dónde venimos. El viaje se tiene que hacer con mucho cuidado. No quiere que nos vayan a parar los ejércitos o la seguridad pública. Por eso salimos de noche. Pero ellas no quieren cambiar su ropa. Dicen que no. Empezaron a repartir las ropas *kaxlanas*. Algunas mujeres hacen como que se esconden, hacen que no oyen. Algunos reímos, pero estamos con nervios. (En esos momentos Saúl interrumpe el relato, se quita el sombrero, se agacha cubriéndose la cara, para limpiarse un ojo. Mira a su familia que nos observa y escucha en silencio. Se vuelve a poner el sombrero, respira hondo, sus músculos se tensan... continúa el relato.)

La orden se tiene que obedecer. *A perza*. Nadie va salir si las mujeres no se quitan su *k'uil* y su *ts'ekil* (blusa y falda tradicionales)—dijo el representante. Tienen que obedecer, poner los vestidos *kaxlanes*. Entonces empiezan una por una... a cambiarse, algunas van llorando. Subimos tan rápido a las camionetas. Son como doce...arrancan, vamos subiendo despacio hasta la reja. Miramos por última vez el Polhó. Con mucha pena salimos del Polhó.

Sólo sentimos un poco frío después de Jovel, por Rancho Nuevo y el Huixtán. Ya no sintió tanto, los más chicos aprietan los ojos, pero van despiertos... algunos van rezando. Al amanecer ya estamos en Ocosingo, estamos entrando en terracería. Los niños duermen, yo no duermo, tenemos que ir alerta, ¡ni modo que llegamos dormidos a la *nueva tierra*!

Desde el camino se siente que ya estamos en *k'ixin k'inal*, poco a poco vamos bajando en terracería. En los retenes los soldados se asoman adentro de las camionetas, ellos están buscando las armas, pero ¿cuáles armas?, puros azadones y machetes llevamos, ¡sólo encontraron gallinas! Nos preguntan... pero ya sabemos que vamos a decir. “Fuimos a trabajar de peones a San Cristóbal”. Así



decimos en los retenes, sin miedo, tranquilos estamos... Como que no creen los soldados. Vamos pasando otros poblados donde también hay *compas*, estamos llegando, ya vamos mirando que también hay zapatista... se siente... se huele... la tierra siempre avisa. Nuestro corazón se va alegrando.

—¿Cómo supieron en qué poblados iban a quedarse? ¿Por qué no se quedaron todos los tsotsiles juntos?

Como ya estamos organizados, ya sabe cada quien dónde va a quedar. Los más viejos, los que tienen más tiempo en la *organización*, escogieron primero sus tierras. Ya hay sol cuando llegamos a Francisco Villa. Entre todos nos ayudamos a bajar las cosas. Mi hermano Miguel y los otros compañeros de Tsanembolom siguen su camino para San Marcos, nosotros aquí vamos a quedar. Hemos llegado. Los *compas* que ya están viviendo aquí nos ayudan a bajar las cosas. Nos están esperando.

Los tseltales nos hablan en *castía*, nos dicen *hermano*, *hermana*, porque así saludan ellos, saben hablar también en español. Todavía estamos tomando su pozol que nos regalan los *compas*; ¡llegó orden!, hay que meternos en sus casas de los *compas*. Afuera se escuchan los helicópteros que vienen volando bajito, cerca pasaron. Afuera quedaron todavía nuestras cosas. Los ejércitos piensan que somos insurgentes, piensan que somos insurgentes que están bajando de la montaña. Ya vieron a las gentes reunidas. En la tarde empezaron los patrullajes por la carretera. Llevan banderas rojas las tanquetas y camiones de los ejércitos, hay alerta.<sup>34</sup> Así fue nuestro primer día aquí, en Francisco Villa.

#### LA OTRA COLONIZACIÓN... LOS DUEÑOS Y RANCHEROS VERDADEROS<sup>35</sup>

Y es que estos desgraciados agraristas llegaban no a terrenos nacionales, sino a ranchos ya hechos, que estaban trabajados, que ya estaban produciendo [...] Eso es lo que buscan siempre, como todos los haraganes [...] Un día se metieron hombres a Dolores, que tenía puras casitas de teja, blanqueadas, muy bonitas. Llegaron los indios y se metieron a las casitas de teja y otras de paja y se quedaron ahí. Entonces tío Cuauhtémoc, al día

<sup>34</sup> Cuando hay señal de alerta el ejército coloca esos distintivos a los vehículos militares.

<sup>35</sup> Son frecuentes en este grupo expresiones como “rancheros verdaderos”, “auténticos coletos” o simplemente “mestizos”; constituyen autodefiniciones que en algunos casos pretenden ser rasgos de pureza étnica. Llama la atención que las categorías utilizadas para autodefinirse sean similares a las de los *indios*: tsotsiles, tseltales y tojolab’ales, quienes por su parte se refieren a sí mismos como *bastsi winik’etik u* (hombres verdaderos) o *tojol winik’etik* (los legítimos hombres).

siguiente bien temprano, ya los estaba sacando [...] Ya como a las diez estaba tío Cuauhtémoc de regreso en el Paraíso, contento porque ya los había desalojado. Los indios son tan malditos que hasta la virgen se querían robar (Bartolomé, 1995: 221-222).<sup>36</sup>

En la disputa por la tierra y la historia los rancheros, desde luego, tienen su propia versión de los hechos. Caracterizados por investigadores como “familia chiapaneca”, terratenientes o simplemente finqueros, este grupo se autodefine a sí mismo como rancheros, de igual manera se refieren a ellos sus contrapartes indígenas. Sólo los ancianos que trabajaron como peones acasillados o *baldíos* los nombran en tseltal *ajwalil* (patrón).

Aquí se confrontan dos memorias, dos visiones de realidades antagónicas y complementarias al mismo tiempo, de tal suerte que lo que para algunos representa un éxodo para otros es un despojo. La justicia de unos es la injusticia para otros. Empero el asunto es más complicado. Vayamos por partes.

Uno de los primeros textos en recoger las voces de este grupo es el de Efraín Bartolomé. Nacido en el primer valle de Ocosingo, el poeta que había ido a pasar la navidad y el año nuevo con sus padres fue sorprendido por la guerra. A manera de etnógrafo llevó “un veloz registro de los doce primeros días aciagos”. En su diario confluyen varios estilos, como la crónica, el reportaje y el ensayo.

Como testigo privilegiado e involuntario, desde su casa convertida en refugio, el autor describe la sangrienta batalla protagonizada por las fuerzas del EZLN y el ejército mexicano; ésta tuvo como escenario el mismo valle que muchos años antes habría inspirado sus versos y que es también la entrada de los nuevos poblados zapatistas. Posteriormente, durante el transcurso del año entrevistó a varios rancheros “amigos de la familia”. El resultado es un libro que se publicó en 1995. Las voces recopiladas describen ilustrativamente la cosmovisión “ranchera” que en algunos aspectos no difiere mucho de la “india”. Esas voces expresan una colonización de la selva propia, o sea, nos cuentan cómo construyeron e inventaron su espacio físico y simbólico, ahora ocupado por familias zapatistas.

Otro logro del diario de Bartolomé es su registro de los comentarios, recuerdos y juicios de valor de familiares y vecinos, que alterna con su descripción de los hechos. *Ocosingo, diario de guerra y algunas voces*, como su nombre lo indica, es un texto polifónico donde se muestran opiniones apasionadas, viscerales y razonadas de los acontecimientos que sacudieron al país. Su texto pretende también dar una explicación de las causas que motivaron el “¡ya basta!” de los zapatistas.

<sup>36</sup> Relato de doña Celina, madre del autor.

Como testigo presencial de los hechos e identificado con el grupo de ranche-ros afectados Bartolomé, responde con su texto a los múltiples análisis y reportajes periodísticos escritos desde “fuera”. En el apartado “Algunas voces” recoge exclu-sivamente testimonios de finqueros, ganaderos o rancheiros y de personas que en ese momento y por primera vez se consideraban en estado de indefensión desde 1994: “Es que los periodistas nos ven como enemigos, están del lado de los bandidos, dan una mala imagen de nosotros, no nos ven como trabajado-res”. Armando Torres (Bartolomé, 1995: 213).

En el mismo sentido se manifiesta otro rancheiro de la región, Antonio Meza Ballinas: “...No podemos vivir con la frente en alto. Los periodistas y el gobierno sólo escuchan a los matones, a los curas, a los políticos. Nosotros hemos manejado vacas, caballos, monte...” (Bartolomé, 1995: 236).

Con el tiempo, los rancheiros se organizaron y abandonaron su papel de víctimas para presionar al gobierno y lograr así las indemnizaciones. Los ranche-ros más agresivos resultaron ser los de la zona norte. Se decían dispuestos a recuperar “lo suyo” con las armas incluso, afirmaban tener la capacidad de “terminar de una vez con el problema, si el ejército no puede”.

Los testimonios de los rancheiros son muy reveladores de las relaciones antagónicas que estructuralmente enfrentan a estos dos grupos de selváticos, cada cual con sus reclamos por la propiedad y derecho a la tierra. Unos y otros justifican la propiedad de la tierra con argumentos similares: su trabajo y estancia prolongada en las cañadas. Lo anterior implica un conocimiento especializa-do necesario para la sobrevivencia en el sitio.

Los habitantes de los nuevos poblados afirman: “estas tierras son nuestras, porque nuestros padres y nuestros abuelos las pagaron hasta de sobra con su trabajo, cuando eran peones...cuando éramos explotados. Antes trabajamos en el potrero de vaqueros, limpiando y regalando nuestro trabajo también en el campo”.<sup>37</sup>

Todos los testimonios de los rancheiros, recopilados por Bartolomé, están estructurados con un mismo esquema. A saber: la caracterización biográfica del rancheiro, su enfrentamiento con la selva y, por último, la trágica pérdida de sus tierras en manos de los indios, ahora con bandera de zapatistas, descritos como ambiciosos y haraganes e inducidos en principio por las organizaciones católicas de la Teología de la Liberación, y ahora manipulados por “gente extraña”, centroamericanos y gente de fuera.

<sup>37</sup> Discurso pronunciado por las autoridades de San Marcos durante la conmemoración de la muerte de Zapata en agosto de 2004.

“Eran salvadoreños o chapines. Uno conoce cómo hablan los de por aquí, indios o ladinos. Uno sabe cómo es el acento de Altamirano, de Comitán, de San Cristóbal, de Tuxtla, de los costeños, de la gente de Oxchuc... Éstos eran centroamericanos. Como dije, chapines o salvadoreños...” Don Enrique (Bartolomé, 1995: 207). Desde la primera página de su diario, el autor queda convencido de ello.

Gracias al texto de Bartolomé es posible reconstruir la historia reciente de la finca La Victoria y conocer la versión de quien fue su dueño, cuyo testimonio contrasta (y se complementa) con el de los habitantes de Francisco Villa y San Marcos.

Don Enrique es hijo de don José Solórzano, apodado “el Mosco” por su estatura menor que el promedio en esta zona de gente bajita. Don José fue un hombre de acción que, no obstante haber estudiado tan sólo tercer año de primaria, hizo un respetable capital. Hizo negocios: construyó la brecha del ferrocarril Pichualco-Campeche, participó en la explotación de hule, tuvo chiclería, desde los 15 o 16 años trabajó en las monterías de los Vega, de los Velorio, etc. Fue dueño de una de las hermosas fincas que los frailes dominicos construyeron durante el periodo colonial: El Rosario, que tuvo 4 800 hectáreas, así como de La Victoria y otros ranchos de la selva. Don Enrique heredó El Rosario y enriqueció patrimonio con el trabajo agrícola y ganadero. En los últimos años su rancho La Palma, de 400 hectáreas, fue invadido. Se robaron todo el ganado. Logró sacar un poco de ganado pero quemaron su casa y la saquearon. Se robaron los caballos y las monturas. Invadidos El Rosario y la Palma, conserva aún dos ranchos pequeños: Bulushbac y Pasilhá, este último de 30 hectáreas. Don Enrique sufrió el asalto zapatista en su casa de Port Arturo en Ocosingo. Su casa fue robada, fue obligado a abrir su caja fuerte, las mujeres de la familia fueron expulsadas de la casa; mientras él, su primo y sus yernos fueron secuestrados, vejados, sometidos a simulacros de fusilamiento y finalmente puestos casi como parapetos cuando comenzó el combate en el mercado de Ocosingo (Bartolomé, 1995: 203, 204).

En otro momento de su diario el mismo Bartolomé parece encontrar “en el chismorreo de la tienda del Carmelino” la razón por la que los tseltales dieron ese trato al último dueño de La Victoria: “Dicen que a don Enrique lo agarraron porque su papá, don José, chicoteaba a sus trabajadores en El Rosario y en la montería”. Aquí los grupos antagónicos y sus aliados se enfrentan con el problema de la memoria y sus funciones. “Pero don José desde cuándo murió. Estos indios ni habían nacido” (Bartolomé, 1995: 58).

Con pleno dominio de su oficio, en sus reflexiones, el poeta recurre constantemente a la historia y literatura en auxilio de la memoria, en la que hurga para intentar comprender lo que, atónito, observaba en esos días.

Y viene a mi memoria el nombre de Pedro de Solórzano, encomendero del siglo XVI, comisionado por el entonces gobernador de estas tierras, el adelantado don Francisco de Montejo, para pacificar indios infieles y levantiscos, que mantenían en peligro constante las avanzadas de españoles en estos fértiles valles.

Pedro de Solórzano nunca pudo pacificar la región: tan sólo mantener a raya a los indígenas. De aquí hasta Tenosique, la selva fue territorio chol y tzeltal todo el resto del siglo XVI y así se mantuvo trescientos años más, en son de guerra permanente [...]

Los “infieles” se mantuvieron en ebullición libertaria más de trescientos años [...]

“Los indios de ahí comen gente”, fue la conseja hasta la época de don Juan Ballinas.

Hubo muchas incursiones sobre Ocosingo.

Han vuelto ahora.

La selva tiene memoria (Bartolomé, 1995: 59-60).

El último testimonio, el de “don Toñito”, por su extensión en tiempo y la claridad de su memoria de ordenador, es quizá, el relato más completo. Los datos que aporta son claves para reconstruir la historia de los nuevos poblados zapatistas de las cañadas. Por tratarse de grupos en ese momento polarizados llama la atención la similitud que guarda con la estructura de los relatos tseltales. Los peones tseltales que trabajaron en su rancho simplemente no aparecen.

El Recreo es una fracción de Dolores [...] no era más que montaña. Había venado, puerco espín, jabalí, loro real, tepescuintle, corolita, mono araña y saraguato. Esto se acabó hace como veinte años. Pero, bueno, había todo esto cuando mi papá vino a hacer El Recreo.

Mi padre hizo el rancho con un par de bueyes que le había alquilado su compadre Marcelino Alcázar. Hacer producir un rancho es un esfuerzo mayor. Más cuando hay que empezar desde limpiar la tierra. Más si la tierra es monte grande. Mientras mi papá trabajaba en esta labor inicial, una culebra mordió a uno de los bueyes y lo mató. [...] Así empezó el Recreo (Bartolomé, 1995: 227).

De la misma manera que los llamados mitos fundacionales o de creación, el inicio de este “rancho” se asemeja, por su forma milagrosa, al “nacimiento” de los pueblos tseltales; la similitud que guarda con la estructura narrativa de los cuentos tseltales se asemeja a prácticamente todos los pueblos indígenas de origen mesoamericano.

Cuando yo era niño, uno se iba del Recreo al Paraíso y no había un solo poblado. Ahora hay muchas rancherías y ranchitos. La vieja casa se hizo con horconadura de jobillo. Con los años se picaron algunos horcones y yo los cambié por madera de guapaque. Finalmente, hace tres años, le pusimos cadenas y trabes de concreto. Ya había manera de llevar varilla y cemento. Quedó muy bonita la casa con su aspecto colonial. Tengo fotografías de cómo era la casa al principio y ahora. Sólo las fotografías me quedaron.

En El Recreo nació. Ahí nacieron mis padres y mis abuelos. Cuando niños no tuvimos más maestro que nuestra madre. Con ella aprendimos a leer y escribir. Ella nos enseñaba mientras mi padre hacía las labores de campo. A veces regresaba cuando ya estábamos durmiendo. La educación que recibimos fue buena. Cuando hubo que ir a estudiar a San Cristóbal, ingresé a tercero de primaria.

De mi madre heredamos la tierra. Salieron tres ranchos: Jahuaca, que le tocó a mi hermana Socorro. El Tepeyac, que le tocó a mi hermana María Natalia. Y El Recreo, que es de mi propiedad. Jahuaca se llamó así por la planta que antes abundaba y que se llama jahuacté. Era tierra virgen, mucho cedro, monos y animales de monte. El gobernador Velasco Suárez decretó la afectación de esas tierras y obligó a destruir la vegetación, 'porque era tierra ociosa' (Bartolomé, 1995: 228-229).

Como lo muestra el presente testimonio, los criterios para “bautizar” poblados son compartidos, en *indios* y *ladinos*. Al fraccionar El Recreo, sus dueños emplearon un vocablo tseltal que hace referencia a la principal característica del paisaje para nombrar su rancho, tal y como habrían hecho sus peones tseltales. Lo mismo ocurre con santos y vírgenes, aunque los significados varíen considerablemente entre unos y otros. Así lo atestiguan San Manuel y San Marcos en las cañadas, o San Pedro Michoacán en la selva fronteriza.

En los días largos de junio y julio me levantaba a las 5:30; en diciembre una hora antes de amanecer. Al despertar se tomaba café, unas dobladitas de frijol, pan que se hacía en la casa, y al trabajo. Trabajo de ganado o de tractor.

Antes de 1970 era muy difícil sacar el ganado. Había que sacarlo caminando hasta Teopisca, en Chiapas, o hasta Tenosique, en Tabasco. Siete días a caballo por caminos lodosos, a merced de las inclemencias y de los animales del monte, de los ríos crecidos. Se dormía en el campo, sobre una capa, con la montura por almohada. Las partidas de ganado eran chiquitas: de cincuenta reses. A veces venían compradores que recorrían los ranchos comprando ganado. Y así salía. Se llevaban el ganado por caminos difíciles, lodosos, cerrados, malos. Pero la gente era buena: siempre hubo apoyo, nos recibían bien en los ranchos donde nos agarraba la noche... El trabajo era duro pero sabíamos trabajar.

Cuando llegó la carretera a Ocosingo, en 1970, empezó a sacarse el ganado desde ahí; una maravilla: sólo tres días de camino del rancho. Una gran ventaja. Luego la brecha llegó a Toniná y Guadalupe, unos años después, cerca de 1980. Otra ventaja: ya embarcábamos el ganado ahí, en Guadalupe, a sólo dos días de camino. Finalmente llegó la carretera de Pemex en 1992. Embarcábamos el ganado ya a dos horas del rancho, a orilla de la carretera. Con esfuerzo, con mi dinero, luché a más no poder para hacer un puente sobre el río Naranjo. Lo hicimos en los tiempos en que Alfredo Díaz era presidente municipal de Ocosingo. Ese puente sirve hasta ahorita.

En 1981 tuve tractor. Lo obtuvimos gracias a un crédito. Antes del tractor, el método de cultivo de la tierra era ese viejo sistema de tumba-roza-quema. Sólo dos personas teníamos tractor en el segundo valle, el capitán Javier Castellanos y yo.

... No había electricidad. Al principio tuve dos lámparas de gasolina, luego de gas. El día se acababa a las ocho. A esa hora ya todos estábamos durmiendo. Así eran los días típicos de lunes a sábado [...] En 1985 tuvimos televisión de baterías.

A partir del tractor pude fertilizar y sacar cosechas de cuatro toneladas por hectárea, de maíz. Con tumba-roza-quema no se saca ni una. Toda esa producción era para el autoconsumo, porque era muy caro sacarla al principio (Bartolomé, 1995: 230-231).

Con lo revisado hasta aquí, pareciera no haber mucha diferencia en la vida cotidiana de los selváticos, sean éstos *indios* o *ladinos*. Sin embargo, en la mayoría de los campos de cultivo de los nuevos poblados que pude visitar, el viejo sistema de cultivo sigue vigente. La única excepción podría ser Zapata, sede del Municipio Autónomo de San Manuel, donde sus terrenos son cultivados con tractores, donados por “la solidaridad internacional, las familias se van turnando para que trabaje en su sitio”. Las carencias que el rancharo afirma haber superado en su rancho no parecen haber provocado cambios significativos en los nuevos poblados zapatistas de la selva.

Por las deficiencias tecnológicas sólo se producía ganado de carne. Mejoré mucho el ganado: al principio sacábamos unos cincuenta animales por año, como decía. Luego con el tractor mejorando los potreros, con mejores pastos y concentrados, pudimos tener dos animales por hectárea. Gracias a la mayor eficiencia del terreno todo mejoró. Al principio sacábamos novillos de tres años, luego de 30 meses, luego de dos años. Y ahora por último, los últimos dos años, logramos sacar novillos de año y medio con un peso de 450 kilos de excelente carne suave. Al reducir el promedio de edad se aumentó el promedio de salida. Sacábamos dos partidas anuales.

Después de setenta años de haber empezado el trabajo en El Recreo, todo esto había mejorado: la casa, el camino, el tractor, el ganado. Parecía que un esfuerzo de setenta años y tres generaciones, al fin había sido recompensado... “Entonces llegaron los zapatistas y se lo robaron todo” (Bartolomé, 1995: 232-233).

Después de recuperar las tierras, los nuevos pobladores han retomado la principal actividad económica de los rancheros, la ganadería. Incluso, en la medida en que mejoran su economía, tratan de asimilar el atuendo de sus antiguos patrones.

Hay aún más semejanzas, el texto de Bartolomé que retrata magistralmente el habla de los rancheros proporciona varias evidencias al respecto. En los entrevistados aparecen frases como: “un mi compadre”, “tenían un mi sobrino”, “unos mis ahijados”, “me pasaron amarrar yo”; dichas expresiones son habituales en el español de la región, pero la estructura gramatical de éstas se asemeja más a las lenguas mayas (numeral y/o clasificador, posesivo-sustantivo) que al español. Profundizando aún más encontramos que los rancheros

emplean préstamos lingüísticos del tselal castellanizados en su habla cotidiana, como: “su tarea era darle una majiza a la pobre tía Teresa” (Bartolomé, 1995: 219), “majiza” viene del verbo *majel* pegar. “Cuánto *cajol* va haber de aquí en adelante...” (Bartolomé, 1995: 82), expresión que el mismo Bartolomé analiza en su texto.

A pesar de esas y otras similitudes, los rancheros y el poeta están convencidos de que muchos de los guerrilleros (o al menos los que estaban al mando en la toma de Ocosingo) eran centroamericanos. Como prueba contundente destacan el acento y algunas marcas lingüísticas de los guerrilleros. Paradójicamente muchas de estas “marcas” son compartidas por ellos mismos (el uso del pronombre “vos”, por ejemplo). Esto ocurre de tal suerte que, para cualquier persona no familiarizada con el español de la zona le será más fácil confundir el habla de “chiapanecos” y “guatemaltecos”, y no ocurrirá lo mismo si compara el habla de éstos con la de los hablantes del centro o norte de México. La historia y geografía de los selváticos aún nos depara mayores sorpresas.

#### NOS HEMOS DADO ESTA TIERRA

A su llegada, el principal enemigo que enfrentaron los nuevos colonizadores no fue el ejército, ni los antiguos dueños que intermitentemente han regresado para reclamar sus antiguas tierras; tampoco fueron las organizaciones campesinas afines al gobierno y a los partidos. El mayor obstáculo a vencer en las cañadas fue el pasto estrella en los potreros. De esta y otras dificultades de “adaptación” nos habla Gil, promotor de educación de la escuela zapatista en resistencia *tsajal tsek* (escorpión rojo), en el nuevo poblado de Francisco Villa.

Sufrimos mucho con el pasto (estrella) que sembró el ranchero, porque no se puede hacer milpa con ése. No deja crecer nada. Primero tenemos que limpiar bien el terreno para sembrar nuestra milpa. Porque antes aquí puro potrero. Pero como nosotros sabemos trabajar con azadón... porque no todos saben trabajar.<sup>38</sup> ¡Hasta nos ofrecían paga para limpiar los terrenos de otros!

Al principio, no tenemos nada que comer. Ahora sí, hasta tenemos maíz para cambiar o para vender aquí mismo. Antes sólo comemos cigarras, y mucho *sats'* que

<sup>38</sup> Dice por ejemplo que los tselales sólo trabajan con machete, que no saben trabajar con azadón. Gil se siente muy orgulloso de su habilidad y conocimiento para trabajar con ésta herramienta.



abunda por aquí (una especie de larva que se asa en el comal), un poco de maíz que nos apoya Enlace Civil. Comemos raíces del monte *mumum*, también *'itaj* (hierbas silvestres).

Toda la familia (compuesta por sus padres, tío y seis hermanos) vamos a trabajar al campo, desde las cuatro de la mañana salimos... hasta la tarde. Así es la vida del campesino... trabajando en el campo... sembrando. La milpa sí da, pero no dio el frijol, porque la tierra es otra clase, es muy caliente. Sí da frijol pero poco. También sembramos nuestros frutales. Como la tierra aquí es muy caliente, las mujeres se enfermaron y no hay medicinas todavía. Porque cuando llegamos no construimos todavía la clínica.

También sembramos *'ich* (chile) el primer año, dio más de dos toneladas. Luego fuimos con mi papá a buscar comprador, no lo encontramos en Ocosingo, hasta Palenque lo fuimos a buscar. Pero el comprador nos dijo que tenemos que hornearlo el chile. Porque así nomás no tiene precio. Bueno... construimos nuestros hornos de bajareque y lodo. Así aprendimos a trabajar con el chile. De esa cosecha salió para comprar nuestro primer caballo. Porque antes sólo cargamos con mecapal los zontes<sup>39</sup> de maíz. Con la cabeza venimos cargando todos. Hasta mis hermanitas Vero y Chica tienen su mecapal.

Al principio nadamos con un poco de miedo en el río grande (Jataté), no tenemos red para pescar bien. Como los de aquí, que ya lo saben, o como los priístas que pescan con bombas de pólvora que avientan. Porque no conocemos ríos grandes. En Polhó no hay, en Tsanembolom sí, había un río grande, pero no es igual que aquí.

Aquí pescamos varias clases de peces, hay unos muy grandes, se necesita sacar entre varios. Hay mojarra, lisa y bagre. También hay tortugas. También sacamos caracoles, los tseltales nos enseñaron a prepararlos en caldo. El único peligro es el lagarto.

Sí hay lagarto aquí, no es cocodrilo, es lagarto. Dicen los tseltales que el rancho lo trajo, que no había antes. Un día matamos uno grande. Todavía tenemos sus colmillos (va a buscarlos al dormitorio para mostrármelos). Estábamos casi todos en el río pescando, porque así hacemos en temporada de cuaresma. Quedó atorado en una de las redes. Luego gritaron y fuimos corriendo a ver. ¡Es muy fuerte! ¡Es difícil para matar! Las balas no entran en su cuerpo, sólo si le atinas (en) su ojo o (en) su sobaco (me señala el suyo). Aunque le dispaes a la cabeza no muere. Tienes que pegarle en el ojo y en su sobaco... mi papá y yo nos animamos. Es que hay que tener valor para cazar el lagarto. Lo repartimos entre todos. Tiene sabor su carne.

Pero lo mejor es la temporada de lluvias. Los peces brotan de la tierra. Sí... un día que vengas en abril o mayo lo vas a ver. Se quedan tirados en los canales, ¡hasta en los surcos de la milpa hemos encontrado! Todavía están vivos porque se retuercen. Es que allí en las montañas (me señala al norte) adentro hay mar, ahí están los peces y cuando llueve fuerte brotan de la tierra. También la lluvia y el viento chingan la milpa. Una vez la huerta se nos inundó, echó a perder nuestro trabajo. Por eso hay que hacer sus canales, para que pueda correr el agua. Hay que saber trabajar con azadón, no todos lo sabían.

Aquí estamos contentos porque ya tenemos nuestro terreno, sólo que algunos regresaron porque no acostumbran con el calor y otros, por problemas. Ahora tenemos nuestros frutales, porque todo lo que se siembra da mucho. Ya no sufrimos hambre como en Polhó. Ahora tenemos un poco de ganado y trabajamos en el potrero, que es colectivo.

<sup>39</sup> Un zonte equivale a 400 mazorcas.

También tenemos ¿con qué?,<sup>40</sup> sí encontramos venado en el campo. Antes sólo tirador, para matar pájaros y palomas, para el caldo aunque sea.

Los recuerdos del comité de educación y catequista del nuevo poblado Arena se remontan a su infancia cuando ya hacía su trabajo en la *organización*; nos relata brevemente su paso por “la montaña” y las dificultades de “la resistencia”.

Yo me llamo Juan, mis padres son tseltales, yo también. Mi mujer es ch’ol, porque vivíamos cerca de Palenque en San Antonio. Por eso hablo también el ch’ol y ahora estoy aprendiendo tsotsil con los compas que llegaron de los altos (conversa conmigo en español). Cuando entré a la organización todo era clandestino, no como ahora. Nos reuníamos de noche, salíamos escondidos. Cuando yo era chico llevaba tostadas a los insurgentes hasta arriba en la montaña, iba cargando mi costal. También llevaba recados. Mi papá tenía muy poco terreno, el ejido es pequeño. Por eso entramos a la organización.

Conozco la selva porque salía yo a trabajar a Pico de Oro y a otros lugares a buscarme la vida. Es muy difícil la vida sin la tierra. Yo voy a morir aquí en esta tierra. Por lo menos mis hijos ya no van a sufrir. Sólo cuando se enferman, porque todavía no tenemos clínica... ya tenemos un promotor de salud. Pero no tiene medicinas la casa de salud. Cuando alguien se enferma tenemos que salir a los poblados a buscar medicina.

Aprendí español en la montaña, estuve dos años, regresé el año pasado. Ahí nos enseñaban, nos daban clases, también hay para aprender oficios. Me salí porque me casé. No es difícil la montaña porque el campesino está acostumbrado al sufrimiento y al trabajo (se queda pensando, me mira y remata), no es como la ciudad. Sólo tengo que obedecer lo que dice el mando, hacer los ejercicios, es fácil. Es mejor que aquí. Allá en la montaña no tienes que preocuparte, a ver si va a llover, si se va a dar lo que sembramos. Siempre comemos bien, si te enfermas hay doctores. No vamos a morir de enfermedad. En cambio aquí en la comunidad tengo que trabajar duro para mi familia, si no nos quedamos sin comer todos.

Ya estamos mejor organizados aquí en la comunidad, vamos a construir la escuela y la clínica, nos van a apoyar con dinero para los materiales de Italia y de España. Ellos apoyan porque saben que la lucha es para todos los pobres campesinos. Los promotores ya lo tenemos nombrados, ya están capacitándose en el Caracol.

Antes había como treinta familias, pero algunos se regresaron porque extrañan su lugar. También porque no respetaron el acuerdo de no recibir cosas del gobierno. Vinieron a ofrecer créditos y una Conasupo (tienda comunitaria), pero así no se puede. No podemos buscar sólo nuestro beneficio. Por eso el gobierno nos quiere dividir, sólo les ofrece a unos cuantos, así no se puede... Porque entramos a la lucha todos, hay más de cinco regiones, cinco Caracoles. No se puede, porque los zapatistas estamos en resistencia. Es muy duro la resistencia porque no tenemos luz, ni Progres a o Procampo como los priístas.

<sup>40</sup> Me hace la seña de un arma sin mencionarla.

La plática termina con una pregunta de Juan: ¿Sabes karate?

El último testimonio también es de un catequista y autoridad de Francisco Villa, su experiencia y paso por distintas organizaciones campesinas han forjado en él una concepción de lucha poco ortodoxa para “alguien de ciudad”, que era como yo aparecía ante sus ojos.

Mi nombre es Lampo, soy tojolab'al y tengo 47 años, nací en la finca La Floresta, que está en Las Margaritas; cuando tenía trece años salí a trabajar en Altamirano, allí conocí mi mujer, ella es de Altamirano.

Buscamos nuestra tierra en Santa Marta, allí nacieron nuestros hijos. Santa Marta queda por Santa Lucía, cerca del poblado la Sultana, por la laguna de Miramar (me dice para que me ubique).

Pertenecí primero a la Quiptik ta Lecubtesel, después a la Unión de Uniones, al último a la ARIC; siempre es la misma organización, sólo cambia de nombre. Ahora somos EZLN. Nosotros siempre hemos luchado.

Yo no veo que haya cambiado nada de antes y ahora, así es la vida del campesino pobre, siempre trabajando, siempre buscando la vida para su familia, así va ser. Ahorita decimos que estamos en resistencia, pero la verdad es que lucha nunca se va a terminar. Me voy a morir yo. Mis hijos van a tener que seguir peleando por su tierra. Mis nietos también, así como yo lo hice.

Tengo un hijo en la montaña, otro es autoridad en Santa Marta, tienen su cargo. También tengo un hijo y una hija que son priístas. Bueno, cada quien buscó su manera. Sólo los niños más chiquitos están aquí conmigo. Es el destino de los pobres campesinos.

La diversidad cultural es también fuente de conflictos en el interior de los nuevos poblados, como apareció en algunos relatos. La rebeldía y la resistencia no están exentas de dificultades y contradicciones cotidianas; sin embargo, las diferencias se diluyen ante las constantes amenazas del exterior. La cohesión interétnica es producto de la imperiosa necesidad por defender el territorio, la *organización* y, en consecuencia, el proyecto político que la enarbola y cuya trascendencia es aún poco comprensible para la mayoría de su población. Paradójicamente, la trascendencia de la *organización* se inspira y justifica constantemente en la vida cotidiana de estos pueblos en resistencia.

## LOS RECUERDOS DEL PORVENIR

Los grupos tienen necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, efemérides, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares donde se ha desarrollado su vida, porque la memoria es la única garantía de que el grupo sigue siendo el mismo,

en medio de un mundo en perpetuo movimiento. Toda memoria, incluso la individual, se gesta y se apoya en el pensamiento y la comunicación del grupo (Fernández Christlieb, 2000: 99).

A lo largo de este viaje por los recuerdos de exodistas y rancheros nos aproximamos a la memoria colectiva e identidad de estos grupos antagónicos, pero íntimamente relacionados entre sí. Históricamente ambos grupos han estado construyendo su identidad –con distintas adscripciones–, siempre en relación, oposición y contraste con “el otro”. Dicha relación ha sido esencialmente asimétrica.

Con base en los anteriores testimonios y aplicando el esquema bajtiniano de la arquitectónica de la persona, la identidad de los nuevos colonizadores de la selva puede ser descrita de la siguiente manera: para los exodistas, los que tienen la misma adscripción política, es decir, los que pertenecen a la *organización* (independientemente de su adscripción étnica) son: *compas, zapatistas* (yo-para-mí).

En cambio, para los “otros”, los finqueros, ganaderos y rancheros de Ocosingo, los exodistas son: *centroamericanos, extranjeros, bandidos, indios, zapatas, invasores, matones, agraristas, colonieros* (yo-para-el-otro).

Finalmente, para los exodistas los “otros” son: *ricos, rancheros, terratenientes, chopol ajwalil, kaxlanes, mandones, ladinos, patrones* (el-otro-para-mí).

La relación amigo-enemigo, como toda relación antagónica con identidades polarizadas, no puede expresarse más que en términos maniqueos. En este sentido es pertinente la observación de Paul Ricoeur, cuando señala a la memoria como criterio en la construcción de la identidad. Su reflexión lo conduce a preguntar ¿qué hace frágil a la identidad? Una de las causas enunciadas por él nos concierne especialmente:

La herencia de la violencia fundadora. Es un hecho que no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se pueda llamar original, con la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son, en lo esencial, actos violentos legitimados después por un Estado de derecho precario; legitimados en definitiva, por su antigüedad misma, por su vetustez. De este modo, los mismos acontecimientos significan para unos gloria, y para otros, humillación. A la celebración por un lado, corresponde la execración por el otro. Así se almacenan, en los archivos de la memoria colectiva, heridas reales y simbólicas (Ricoeur, 2004: 111).

Y esto es justamente lo que en forma reiterada ha ocurrido en la selva de Chiapas –incluso antes del arribo de los conquistadores españoles–, las zonas

arqueológicas y estelas son muestras tempranas de ello. Durante la conquista la región fue denominada por las autoridades de la corona española como “tierra de guerra”. Casi dos siglos más tarde fue “pacificada” con auxilio de políticas de exterminio y deportación. Los dominicos, entonces encomenderos, construyeron allí las primeras fincas, hasta que las Leyes de Reforma se las arrebataron. Luego llegaron las compañías madereras y chicleras, extranjeras y nacionales; con la ruina de los madereros se consolidaron finqueros y rancheros del propio estado. La “revolución mexicana” tardó varias décadas en llegar a Chiapas. Con la reforma agraria los peones acasillados o baldíos iniciaron el éxodo a terrenos nacionales. Los campesinos fueron acompañados por distintas órdenes misioneras; entre éstas destacó (por motivos distintos a los de siglos atrás), la de los dominicos. Todas ellas se empeñaban en poner en práctica “la opción preferencial por los pobres”, opción que tanto molestó al Vaticano.

Expropiaciones y decretos, represión y racismo, pobreza e injusticia; fueron abonando el terreno para que la mística de un pequeño núcleo guerrillero—después de diez años de preparación y organización para la guerra— sacara del olvido y del anonimato a los pueblos y habitantes de las cañadas.

Aún resulta prematuro hacer un balance de este último proceso desencadenado por el éxodo. Por el momento, y a la luz de los hechos anteriores, la siguiente me resulta una advertencia necesaria y pertinente a futuro: “Nada bueno se alza sobre el rencor, pero nada sólido se construye sobre el olvido” (Gilly *et al.*, 1995: 66).

Como en todo proyecto político, los nuevos poblados zapatistas son parte de la lucha “por la memoria y en contra del olvido”, que el EZLN proyecta discursivamente en su programa a largo plazo. En eso radica el valor simbólico de los nombres con los que han ido “bautizando” a *Marez* y *Caracoles*. En ellos están presentes no sólo fechas y personajes del pasado que ahora se conmemoran, también están indicados los proyectos a futuro. Esta lógica es la que sustentan poblados como: 17 de Noviembre, Primero de Enero, Roberto Barrios, San Manuel, San Marcos, Olga Isabel, Moisés-Gandhi, Compañera Lucha, San Pedro Michoacán, Francisco Gómez, Libertad de los Pueblos Mayas, *Sakamch'en*, etcétera.

Las familias bases de apoyo de las cañadas fueron, durante los años de la clandestinidad, el principal sostén de la *organización* (nombre con el que se refieren al EZLN); en la actualidad continúan desempeñando un papel crucial en las estrategias, federal, estatal y zapatista.

Las cañadas han sido escenario del nacimiento, desarrollo y evolución de uno de los movimientos sociales más significativos en la historia de este país; por lo tanto siguen siendo de distintas formas “la tierra prometida”. Actual-

mente son también un santuario o *Meca* desde donde “altermundistas” y ONG’s proyectan nuevas utopías. La selva y demás regiones rebeldes indígenas son también laboratorios para “ensayar” formas novedosas de contrainsurgencia y guerra de baja intensidad.

Para los campesinos del presente éxodo, la lucha por la tierra sigue siendo el motor de la resistencia hacia el gobierno, también constituye su principal vínculo de lealtad hacia su ejército. Las familias que hoy subsisten con la tierra que ganaron los compañeros con su sangre afirman: “cuando llegamos aquí lo pensamos, ahora sí, por fin nuestro trabajo en la *organización*, ya lo vimos ha comenzado a florecer...” No obstante la tierra, aunque indispensable, no es suficiente para cubrir sus necesidades; por lo que otros expresan: “es muy triste la resistencia... algunos no aguantan... por la necesidad se rajan para el gobierno”.

Un elemento que subyace a los testimonios es la cosmovisión mesoamericana. De momento su abordaje rebasa los propósitos del presente artículo, *a posteriori* con los datos adecuados nos permitirá profundizar en continuidades y rupturas, culturales y mentales, en las que se contextualizan los procesos de larga duración.

Finalmente, el historiador Jacques Le Goff (1977) nos recuerda la pertinencia de la memoria a través de su obra. La memoria intenta preservar el pasado sólo para que le sea útil al presente y a los tiempos venideros. Procuremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento.

## REFERENCIAS

ALEJOS GARCÍA, JOSÉ

en prensa *Identidad y alteridad en antropología dialógica*.

1999 *Ch’ol/Kaxlan, Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BARTOLOMÉ, EFRAÍN

1995 *Ocosingo, diario de guerra y algunas voces*. Joaquín Mortiz, México.

BAJTÍN, MIJAÍL

1982 *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.

DE VOS, JAN

1988 *La paz de Dios y del rey. La conquista de la Selva Lacandona por los españoles, 1525-1821*. Fondo de Cultura Económica, México.

FLORESCANO, ENRIQUE

1999 *Memoria indígena*. Taurus, México.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, PABLO

2000 *Teoría de las afectividades colectivas*. Aguilar, México.

GILLY, ADOLFO, S. MARCOS Y C. GINZBURG

1995 *Discusión sobre la historia*. Taurus, México.

HALBWACHS, MAURICE

1954 *Les cadres sociaux de la mémoire*. París PUF, Francia.

1968 *La mémoire collective*. París PUF, Francia.

LE GOFF, JACQUES

1977 *Pensar la historia*. Trota, España.

MENDOZA GARCÍA, JORGE

2001 Memoria colectiva. M. A. González Pérez y J. Mendoza García (comps.)  
*Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, ITESM Campus Edo.  
de México, CIIACSO, México: 67-125.

MIDDLETON, DAVID Y DEREK EDWARDS (COMPS.)

1990 *Memoria compartida*. Anthropos, Madrid, España.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1992 *Ceremonial*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Nacional para la  
Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, México.

RICOEUR, PAUL

2004 *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, México.

VOLOSHINOV, VALENTÍN

1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza, Madrid, España.

