



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**TERRITORIOS EN TRANSICIÓN.
ACTORES, NATURALEZAS Y CAMBIO AGRARIO EN LA
SELVA DE OCOSINGO, CHIAPAS**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

DEBORAH CATALINA SEGURA DÍAZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA DOLORES PALOMO INFANTE

CIUDAD DE MÉXICO NOVIEMBRE 2024

A las comunidades de Nuevo Francisco León y Ubilio García.



Paisaje en la selva de Ocosingo, Nuevo Francisco León, 2022

Fuente: Deborah C. Segura Díaz

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el otorgamiento de una beca nacional sin cuya existencia me hubiera sido imposible dedicarme de tiempo completo a la investigación antropológica, así como al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) unidad Ciudad de México por permitirme continuar mi formación académica en un centro de investigación de alto nivel.

A la doctora María Dolores Palomo Infante directora de esta tesis, le agradezco profundamente por su compromiso, mentoría, retroalimentación, acompañamiento, paciencia y apoyo en todas las fases de este largo proceso. Gracias por su dedicado trabajo de dirección de esta tesis.

A los miembros de mi comité: Dra. Marta Martín Gabaldón, Dr. Timothy Trench y Dr. Antonio Escobar Ohmstede les agradezco la dedicación y compromiso que tuvieron con mi investigación. Llevo conmigo sus lecturas críticas y atentas al detalle, sus comentarios, sugerencias y agudas reflexiones que fueron dando cuerpo a esta tesis. Gracias por su exigencia y por alentarme a no dejar de hacerme preguntas, salir de mi zona de confort y buscar “ir más allá”.

Esta tesis no hubiese sido posible sin la valiosa colaboración de todas aquellas familias que me abrieron las puertas de sus casas y me compartieron un poco de su tiempo y su espacio durante el trabajo de campo.

Agradezco a Beni Álvarez Cruz por ser guía, colaborador, traductor y amigo. Gracias por mostrarme un poco de lo valioso de la historia, lengua, memoria e identidad del pueblo zoque de Chiapas.

También agradezco a Patricia, Nayelli y Alma Rosa, guías y colaboradoras en Ubilio García. Mujeres jóvenes ávidas por enseñar, aprender y compartir. Sin ellas, el trabajo de campo no hubiese sido el mismo.

Debo mencionar con mucho cariño y respeto la valiosa colaboración de don Juan López Jiménez cuyas memorias y conocimientos enriquecieron este trabajo, así como también a Gabriel, don Macario, doña Catalina, don Porfirio, doña Mercedes y todos aquellos hombres y mujeres que aun cuando no los nombro, sus voces se encuentran presentes en las páginas de este trabajo.

Agradezco infinitamente a la familia Álvarez Cruz de Nuevo Francisco León: doña Flor, don Alejandro, María Clara, Trinidad, Patricia, Juan, Flor, Lourdes y la pequeña Itzayana muchas gracias por abrirme las puertas de sus casas y hacerme sentir como parte de su familia. Igualmente agradezco a la familia López Jiménez de Ubilio García, a doña Dominga, Bella, Patricia, Nayelli, Berenice y Jimena por tiempo, amistad y cariño con el que siempre me recibieron en sus casas y comunidad.

A los miembros del Centro Ecoturístico Cascadas de *Sejkajub*, especialmente a don Lázaro, don Santiago y don Antonio quienes siempre amables me permitieron acercarme a conocer una parte de sus vidas y luchas en la selva y en su comunidad.

Agradezco también a la Agencia de Fomento Biocultural y a don Juan Sánchez por su valiosa colaboración y apoyo para que fuera posible llevar a cabo esta investigación en la selva durante un periodo de tiempo aciago y plagado de incertidumbres a causa de la pandemia por COVID.

Igualmente agradezco a la Red Indígena de Turismo de México y a Ricardo Campos por su colaboración durante el trabajo de campo, así como por permitirme presenciar y formar parte de la agenda de trabajo de la Red en el estado de Chiapas y la selva Lacandona durante el 2021 y 2022.

A mis amigos y colegas, a Mónica Islas y Alonso Pérez porque en el compartir e intercambiar ideas, reflexiones y lecturas surgió también un acompañamiento entrañable de emociones, certezas y dudas. A César Medina, querido amigo y colega que me brindó su compañía, aliento y apoyo durante algunos recorridos en campo.

A Ricardo, por estar siempre atento a la escucha y ofrecerme una palabra de aliento, una aguda reflexión, su apoyo en trabajo de campo pero sobre todo su cariño y acompañamiento durante todas las fases de esta investigación.

Finalmente, agradezco a mis padres Arturo Segura y Deborah Díaz por tejer mis alas y alentarme a buscar mi propio lugar en el mundo y a mis hermanas Laura, Valeria y mi sobrina Bárbara por recordarme que siempre tengo un sitio a dónde volver.

Estructura capitular

Introducción	0
Pregunta de investigación	7
Preguntas secundarias	7
Organización del texto	7
Antecedentes de investigación. Naturalezas, cambio agrario y territorios rurales.....	10
Capítulo 1	23
Territorios agrarios, actores rurales. Sustentos teóricos y abordaje metodológico	23
Sustentos teóricos.....	23
1.1 El territorio.....	24
1.2 Territorialidad.....	37
1.3 Apuntes sobre territorios agrarios e indígenas.....	41
1.4 Campesinos, indígenas, sujetos agrarios y actores rurales	47
1.5.1 Ejido Ubilio García en la región Valle de Santo Domingo.....	55
1.5.2 Ejido Nuevo Francisco León en el corredor fronterizo.....	58
1.6 Puntualizaciones metodológicas	64
1.6.1 Técnicas de investigación	73
1.6.2 Indagación de archivos	75
1.6.3 Observación participante	77
1.6.4 Cartografía participativa	78
Capítulo 2	82
Dos historias entre cientos de historias. El reparto agrario y la territorialización de la selva	82
Antecedentes del reparto agrario.....	85
2.1 Bosquejo de la distribución de las tierras Chiapas y Ocosingo	85
2.1.1 El ejido y la reforma agraria posrevolucionaria.	90
2.1.2 El reparto agrario en Ocosingo	98
2.2 El punto de partida. Territorios de origen	106
2.2.1 «Vivían trabajando con patronos, no tenían tierras; eran ranchos de cafetales y haciendas». Origen de Ubilio García	108
2.2.2 «Rodeado de cerros, una naturaleza tan perfecta que se cosechaba todo». Origen de Nuevo Francisco León.....	117
2.2.3 «No salíamos a jornalear, teníamos nuestro propio trabajo». Ejidatarios zoques desplazados a la selva	122
2.3 «Tuvieron que emigrar buscando tierras»: Peones y trabajadores de fincas en Ocosingo	124

2.3.2 «Tuvimos que salir cuando reventó el volcán». Desplazamiento zoque y restitución de derechos agrarios en la selva	131
Reflexiones finales.....	137
Capítulo 3.....	141
«Somos ejidatarios». Organización colectiva y la formación de nuevos actores sociales en la región selva	141
3.1 «Se ve bonito, pero no conocíamos». Adaptación y apropiación de la naturaleza	143
3.1.1 Organización espacial ejidal y propiedad mancomunada.....	146
3.2 «Empezamos a trabajar, trabajamos duro»	153
3.3 Políticas de Estado y la gestación de una región	164
3.3.1 La acción colectiva. Unión de Ejidos Emiliano Zapata y la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa)	167
3.3.2 Y la montaña se convirtió en potreros. Los créditos de desarrollo rural y la ganaderización en la selva	179
3.3.3 «Dios nos dio así la vida». La ganadería en Nuevo Francisco León.....	186
Reflexiones finales.....	190
Capítulo 4.....	196
El territorio vivido. Naturalezas significadas, apropiación de lugares y mapeos colectivos.....	196
4.1 «La vida de todos». La significación de la naturaleza para los zoques	197
4.1.2 «No señales a las estrellas». Naturaleza sagrada	205
4.1.3 El Cøtzoc (Encanto) y el territorio simbólico	211
4.1.4 «La creación de Dios». El protestantismo y la apropiación de la naturaleza en Ubilio García	216
4.2 Naturaleza y prácticas en Nuevo Francisco León y Ubilio García. Encuentros e intersecciones	221
4.2.1 Entre lo comunitario, lo ritual y lo productivo.....	221
4.2.2 El Syosye y el Día de Todos los Santos	223
4.2.3 El calendario agrícola lunar.....	227
4.3 Mapeos colectivos, territorialidad y territorios vividos.....	231
4.3.1 El territorio en la memoria.....	238
4.3.2 «Mi territorio»	244
Reflexiones finales.....	252
Capítulo 5.....	255
El territorio como sustento. Entre naturalezas neoliberalizadas y prácticas de subsistencia	255
5.1 Conservación, naturaleza y pueblos indígenas	259
5.2. Del discurso a la práctica. Los programas de desarrollo rural en los territorios agrarios	264

5.2.1 Cascadas Sejkajub. El centro ecoturístico en Ubilio García.	266
5.2.2“La selvita”. De la biodiversidad a la bioculturalidad. Nuevas prácticas de uso y conservación	275
5.2.3“También somos tseltales” Ecoturismo y reactivación de la etnicidad	283
5.2.4 El monocultivo de palma aceitera en el corredor fronterizo Palenque- Chancalá- Benemérito de las Américas	290
5.2.4.1 El rancho El Patrón.....	297
5.2.4.2 «La gente no la quiere, dicen que afecta la tierra»	300
5.2.4.3 El programa “Sembrando Vida”	304
Reflexiones finales.....	308
Capítulo 6. El ejido, territorios en transición. Individualización de la tierra, campos de fuerzas y desagrarización	314
6.1 La neoliberalización de la economía en los territorios agrarios	315
6.2 La «certeza» sobre la tierra. Los programas de certificación ejidal en Ocosingo.....	322
6.3 «Soy ejidatario, me tocaron 20, ya vendí 18» Venta de tierras ejidales	333
6.4 «Todo lo que tengo fue porque lo compré». Cambios en la concentración de la tierra y nuevas relaciones actorales	339
6.5 «Nos une la protección de todos». Entre el ejido y la propiedad privada	347
6.6 Territorios en transición. De lo agrario a la desagrarización	351
Reflexiones finales.....	360
Conclusiones	366
Bibliografía y fuentes de información.....	383
Fuentes documentales	404
Documentos de archivo	406
Notas hemerográficas.....	408
Anexos	410

Índice de imágenes

Imagen 1. Trabajo de campo durante el periodo pandémico. Nuevo Francisco León	72
Imagen 2. Beni en vivero de Sembrando Vida, NFL	73
Imagen 3. Cartografía participativa en Nuevo Francisco León	81
Imagen 4. Cartografía participativa, taller Bioculturalidad en Ubilio García	81
Imagen 5. Primeros ejidatarios de Ubilio García con José Chambor, 1969	130
Imagen 6. Portada de periódico nacional durante los días de la erupción del volcán Chichonal, 1982	131
Imagen 7. Iglesia de Nuevo Francisco León.....	136
Imagen 8. Iglesia de Nuevo Francisco León durante la misa a Santa María Magdalena, 2022	137
Imagen 9. Uniones de ejidos y acción para la construcción de caminos	179
Imagen 10. Ejidatarios de Ubilio García.....	186

Imagen 11. Paisaje de Ubilio García desde el Centro Ecoturístico Cascadas de <i>Sejkajub</i>	195
Imagen 12. Elaboración de tamales de arroz para el Día de Todos los Santos	224
Imagen 13 Altares zoques del Día de Todos los Santos.....	225
Imagen 14. Recolección de maíz y frijol en la iglesia de Nuevo Francisco León durante <i>Todos los Santos jama</i>	226
Imagen 15. Mapeos colectivos, Nuevo Francisco León	237
Imagen 16. Ruta de los buscadores de tierras. De Ranchería Caribal a Ubilio García, 1957	239
Imagen 17. Territorio en la memoria Ubilio García	239
Imagen 18. Territorio en la memoria de Ubilio García II Fuente: Cartografía participativa, ejido Ubilio García, 2023	241
Imagen 19. Territorio en la memoria, Nuevo Francisco León	243
Imagen 20. Territorio en la memoria de Nuevo Francisco León II.....	244
Imagen 21. Territorio actual. Zona urbana ejido Nuevo Francisco León	246
Imagen 22. Territorio actual ejido Nuevo Francisco León.....	247
Imagen 23. Territorio actual ejido Ubilio García.....	248
Imagen 24. Letrero de bienvenida al Centro Ecoturístico Cascadas de <i>Sejkajub</i>	266
Imagen 25. Miembros de la cooperativa ecoturística en taller sobre Turismo Comunitario	269
Imagen 26. Cascadas <i>Sejkajub</i> (arcoíris)	275
Imagen 27. Vivero comunitario Nuevo Francisco León.....	305
Imagen 28. Don Juan en su parcela	337
Imagen 29. Jóvenes en taller de bioculturalidad, Ubilio García	360
Imagen 30. Jóvenes en la selva de Ocosingo, 2022	365

Índice de mapas

Mapa 1. Ubicación de zona de investigación	64
Mapa 2. Poblamiento agrario de Ocosingo hasta 1969	104
Mapa 3. Poblamiento agrario Ocosingo 2022	104
Mapa 4. Origen y desplazamiento de trabajadores y peones que formaron Ubilio García	117
Mapa 5. Desplazamiento zoque de Francisco León a Ocosingo, 1982	119
Mapa 6. Regiones de la selva Lacandona	167
Mapa 7. Mapa de apropiación de la selva en Ubilio García, 1957	250
Mapa 8. Apropiación del espacio Nuevo Francisco León	251
Mapa 9. Ranchos de la plantación Montes Azules, 2023	297
Mapa 10. Superficie parcelada en Ubilio García	327
Mapa 11. Certificación de tierras ejidales, ejido Nuevo Francisco León	331

Índice de gráficos

Gráfico 1. Distribución de tierras de núcleos agrarios certificados en Chiapas, 2023	88
Gráfico 2. Distribución de la propiedad de la tierra, Ocosingo, 2023	88
Gráfico 3. Distribución de tierras de propiedad social municipio Ocosingo, 2023	89
Gráfico 4. Tipo de núcleos agrarios en Ocosingo por número de hectáreas, 2023	89
Gráfico 5. Población en Ocosingo por tipo de asentamiento 1950, 1960	110
Gráfico 6. Número de ejidos de Ocosingo con certificación de derechos ejidales por programa de gobierno	325
Gráfico 7. Ejidos certificados en el municipio de Ocosingo según usos asignados a las tierras ejidales	329
Gráfico 8. Autoridades y comités comunitarios en Ubilio García y Nuevo Francisco León	349

Índice de cuadros

Cuadro 1. Acciones agrarias en Ocosingo, 1930-2020 por año de resolución presidencial.....	100
Cuadro 2. Primeras solicitudes de dotación de tierras ejidales Ocosingo (1920-1930)	102
Cuadro 3. Rancherías, haciendas y ranchos de origen de los primeros habitantes de Ubilio García... 116	
Cuadro 4. Ejidos del municipio Francisco León antes de la erupción del volcán Chichón, 1982	119
Cuadro 5. Riberas del ejido Magdalena (1982) y barrios del ejido Nuevo Francisco León (2022).....	135
Cuadro 6. Superficie de palma africana en Chiapas por municipio, 2019.....	296

Listado de abreviaturas

ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AGA	Archivo General Agrario
AGE	Archivo General del Estado de Chiapas
AGN	Archivo General de la Nación
BANCRISA	Banco Regional de Crédito Rural
BANRURAL	Banco Nacional de Crédito Rural
CBD	Convenio de Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEIEG	Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica
CFE	Comisión Federal de Electricidad
COBACH	Colegio de Bachilleres
COFOLASA	Compañía Forestal de la Lacandona A.C.
CONALITEG	Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos
DOF	Diario Oficial de la Federación
FANAR	Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (siglas en inglés)
FEMEXPALMA	Federación Mexicana de Palma de Aceite
FIBEA	Fideicomiso de bioenergéticos y energías alternativas
GEF	Fondo Mundial para el Medio Ambiente (siglas en inglés)
IAF	Fundación Interamericana (siglas en inglés)
IDESMAC	Instituto de Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C.
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INPI	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas
NAFINSA	Nacional Financiera
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PBC	Protocolo Biocultural Comunitario
PHINA	Padrón e Historial de Núcleos Agrarios
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA	Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PROCAMPO	Programa de Apoyo al Campo
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares
PROGAN	Programa de Fomento Ganadero
PRONASOL	Programa Nacional de Solidaridad
PTZI	Programa de Turismo Alternativo en Zonas Indígenas
RAN	Registro Agrario Nacional
RITA	Red Indígena de Turismo de México A.C.
RRAJA	Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios
SEMARNAT	Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales

SEP	Secretaría de Educación Pública
SIG	Sistema de Información Geográfica
SSA	Secretaría de Salud
UMAS	Unidad de Manejo para la Conservación para la Vida Silvestre
XI ´NICH ´	Comité de Defensa por la Libertad Indígena

Introducción

Esta investigación tiene como objetivo analizar los procesos de formación de territorios indígenas y rurales en la selva Lacandona de Ocosingo, Chiapas a partir del análisis de larga duración de dos ejidos agrarios formados durante la segunda mitad del siglo XX por indígenas tseltales, zoques y c'holes cuyas demandas de tierras decantaron en la ocupación de un espacio natural históricamente atravesado por múltiples miradas, imaginarios e intereses, lo que ha perfilado territorialidades diversas y en contienda por sus territorios.

La selva Lacandona es una de las regiones más diversas ecológica y culturalmente. Su diversidad ecológica es característica de los bosques tropicales, pero su heterogeneidad cultural es resultado de múltiples procesos de poblamiento en el tiempo por grupos originarios de diversos lugares que han configurado un centenar de micro territorios en un mismo espacio socio natural. Así, Leyva Solano y Ascencio Franco (2002) la llamaron *Lacandonia babilonia*, justamente para caracterizar la pluralidad de lenguas, culturas, religiones y subjetividades que habitan en la selva.

Más allá de esta diversidad cultural, sus habitantes comparten además de un mismo espacio socio natural, procesos históricos en los que se han reconocido como otredad ante el Estado y los no indígenas con quienes interactúan, negocian y se posicionan desde su habitar en la selva, con todo lo que esto ha implicado: disputas, resistencias, negociaciones y adaptaciones en constante cambio.

Los actores de esta investigación son dos ejemplos de esta heterogeneidad en su relación con la otredad indígena, no indígena e institucional. Poseen características étnicas, religiosas, organizativas y de trayectorias de vida diferentes, pero estructuralmente compartidas. Se trata en ambos casos de población indígena desposeída de sus territorios «ancestrales» a partir del periodo colonial, las políticas liberales del siglo XIX y la perpetuación de estructuras de poder y subordinación indígena (Velasco Toro, 1994; De Vos, 1988b; Fenner, 2007; Bartra y Otero, 2008). Hacia la segunda mitad del siglo XX, periodo en que comenzó el poblamiento de la

selva y se formó uno de los ejidos de investigación llamado Ubilio García, se trataba de población bajo condiciones de peonazgo en fincas ganaderas y/o monterías de explotación forestal en Ocosingo, población buscadora de tierras para obtener sustento y reproducir su vida social donde fuera posible, lo que ocurrió en gran medida selva adentro, en terrenos nacionales o antiguas zonas de explotación forestal.

De esta manera, se formaron los primeros asentamientos indígenas en la selva, muchos de ellos fueron posteriormente convertidos en ejidos agrícolas, no obstante, hubo otros asentamientos formados en periodos y bajo condiciones distintas, algunos de estos impulsados por el Estado en su política de colonización dirigida durante las décadas de los 40 a los 60 (Rodés Mercade, 1998) que buscaba impulsar el desarrollo agropecuario y agrícola de la selva estableciendo colonias de campesinos mestizos provenientes de otros estados del país.

Podemos decir que en la selva Lacandona hubo dos tipos de colonización, una impulsada desde adentro, a causa del acaparamiento de tierras y la exclusión de la población indígena originaria de la región que por su propio pie se internó en la selva y se apropió de esta, y una segunda, dirigida desde el Estado en beneficio de campesinos y productores ganaderos de estados como Durango, Estado de México, Aguascalientes, Guerrero y Puebla (Ibid., 1998).

Pero la heterogeneidad en el poblamiento de la selva de ninguna manera se agotó ahí. Hacia la década de los ochenta, un numeroso grupo de indígenas zoques provenientes del norte de Chiapas llegó a Ocosingo a causa de una erupción volcánica cuyo nivel de desastre en términos sociales y sanitarios evidenció, entre otros factores, la invisibilización en que se encontraban ante el Estado. Estos zoques formaron el segundo ejido de esta investigación, Nuevo Francisco León.

Este trabajo se centra en la población de los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León. Ambos grupos—peones tseltales y c'holes y desplazados zoques—coincidieron en la selva en tiempos, espacios y condiciones distintas, por lo que su devenir ha dibujado trayectorias y relaciones sociales propias y en ocasiones contrapuestas. Su análisis particular y en conjunto permite dar un paso más hacia

la comprensión de la complejidad y pluralidad de los territorios de la selva, desvelando la noción de que las poblaciones rurales e indígenas que comparten un espacio socio natural son homogéneas, armónicas o lineales.

«Somos distintos, pero caminamos juntos» la frase de don Arturo de Nuevo Francisco León, integra el reconocimiento de las diferencias internas de las poblaciones indígenas de la selva, pero también su identificación colectiva como partícipes de historias similares en un espacio común.

La investigación se enfoca en analizar los procesos de formación territorial de ambos ejidos en los que el accionar del Estado ha sido central tanto en el poblamiento como en la apropiación de la selva a través de políticas agrarias, de desarrollo rural y conservación ambiental, pero fijando la atención en la pluralidad de respuestas generadas por los actores locales en las que intervienen además, sus cosmovisiones, organizaciones internas colectivas, prácticas locales e influencia de otros actores políticos como organizaciones comunitarias indígenas y campesinas u organizaciones civiles.

De manera que se plantea una relación mutuamente determinada, aunque siempre desigual entre instancias de Estado y actores locales en cuanto a la conformación de territorios a partir de la intervención estatal y el desarrollo de respuestas locales enmarcadas en las necesidades, aspiraciones, expectativas, temores y un conjunto de capitales de la población presentes en tiempos determinados, lo que ha generado relaciones actores-Estado no necesariamente verticales y lineales, sino discontinuas y cambiantes.

El trabajo etnográfico y el análisis de archivo me permitió cuestionar los efectos de las políticas macroestructurales en los territorios locales. Encontré que los efectos de las políticas estatales coexisten en temporalidades y escalas bajo distintos niveles de aceptación y apropiación por parte de la población, lo que coincide con lo que René Zavaleta denominó *formación social abigarrada* (1986) para referirse a los tiempos locales y coexistentes de las sociedades rurales dentro del sistema capitalista moderno.

Sociedades que no han sido subsumidas en su totalidad por los tiempos del modo de producción capitalista, nos dice Zavaleta. Guardando las debidas proporciones entre la sociedad que analizó el autor y la selva chiapaneca, encontramos que las políticas impuestas desde las instituciones del Estado han direccionado fuertemente el accionar de los actores locales en relación con la naturaleza y el territorio, más no se han insertado bajo una única espacio-temporalidad lineal, continua, sin respuestas y resignificaciones por parte de los actores. No hallé núcleos agrarios homogéneos y actores pasivos, sino territorios estructurados bajo campos de fuerzas (Nuijten, 1998) por una multiplicidad de actores posicionados en función de sus capitales y recursos.

Durante el periodo de análisis que inicia con las memorias de los adultos mayores sobre el origen familiar, laboral e historias de vida de los primeros habitantes de los ejidos y culmina en el año 2023, al momento de escribir esta investigación, los protagonistas de este estudio han sido categorizados por el Estado, académicos, periodistas y otros actores externos como: campesinos sin tierras, peones, indígenas, desplazados, sujetos agrarios, sujetos ambientales, actores rurales, etcétera, en un intento por hacer encajar en categorías únicas la heterogeneidad de actores cuyas historias de vida, actividades laborales y pertenencias identitarias han sido más bien plurales y procesuales emergidas en relación con las estructuras sociales y la capacidad de agencia de los actores (Hall, 1996 en Libro, 2017).

Lo cierto es que la neoliberalización económica y agraria ha generado una profunda reconfiguración de lo rural, de manera que los espacios y actores de la investigación pareciera que ya no encajan en categorías de ejidos agrarios campesinos bajo lo que esto implicaba hasta antes de las reformas de 1992. Dentro de los ejidos se han transformado las formas de subsistencia, el sistema de organización y tenencia de las tierras, las relaciones de poder, las formas de socialización, las significaciones, conocimientos y vínculos con la naturaleza y las dimensiones afectivas y de apropiación del territorio, entre otros aspectos.

Los ejidos se han configurado como campos sociales relacionales (Roseberry, 1998) no únicamente en función de lo agrario; otros ámbitos de la vida en

comunidad también configuran campos que abarcan lo comunitario, lo político, lo ritual- religioso y lo productivo que organizan y norman la vida en colectivo y otorgan un diferenciador ante otros ejidos y comunidades de la selva, de manera que la forma en que se ha establecido la vida en colectivo en Ubilio García es distinta de la organización en Nuevo Francisco León, de la misma forma que lo son los valores comunitarios que se han autoadscrito como parte integral de sus comunidades.

La heterogeneidad de actores, cosmovisiones, procesos y condicionantes estructurales que atraviesan la reproducción social en los ejidos me condujo a pensar a los espacios de investigación más allá de la cuestión agraria, que si bien, delinea y contiene las relaciones sociales, no es el único condicionante que traza la vida social.

Los apegos, las significaciones y las apropiaciones de los actores ocurren en distintos niveles y jerarquías, perfilan luces y sombras sobre los mismos espacios, delimitan fronteras, enarbolan lugares, omiten algunos y se disputan otros en procesos inacabados que conducen a pensar que los ejidos son territorios cuyo devenir se entiende bajo una dimensión procesual, más no entendiéndola como un avance constante y lineal en el tiempo impulsada por la fuerza del Estado, sino como resultado de fuerzas múltiples que se yuxtaponen en los procesos sociales, políticos y culturales que atraviesan los territorios.

La formulación de la pregunta central de la investigación estuvo dirigida a resolver mis inquietudes sobre cómo ocurren y cuáles han sido los procesos de construcción de los territorios, así como la factibilidad teórica de llamar territorios a los ejidos agrarios, particularmente aquellos formados en la selva Lacandona, un espacio que hasta la segunda mitad del siglo XX había permanecido muy poco poblado debido a su inaccesibilidad natural albergando solamente a indígenas lacandones y población itinerante de campamentos monteros y chicleros.

El poblamiento de la selva y su transformación en una región mayoritariamente agraria ocurrió en la segunda mitad del siglo XX (PHINA, RAN, 2022). Los ejidos que se formaron estuvieron marcados por alojar una variedad de población entre la que se encontraban indígenas, campesinos, trabajadores agrícolas, colonos,

desplazados, entre otros. Ninguno de estos grupos era originario de la selva, y en el caso de tseltales y c'holes, aun cuando se tienen registros de haber tenido asentamientos precoloniales en la selva, durante los siglos XVI y XVII fueron cristianizados y concentrados en pueblos de indios fuera de la espesura selvática (De Vos, 1988b).

Para el siglo XX la selva era una región de explotación forestal, aislada, plagada de imaginarios y peligros. La población indígena y campesina llegó paulatinamente con sus propias trayectorias de vida y organizaciones colectivas. Posteriormente, algunos consiguieron ser dotados de tierras ejidales, y a unos pocos se les restituyeron tierras comunales.

Pero el reparto agrario, la dotación ejidal y la restitución de bienes comunales contenía implícita una serie de normas de uso y organización de las tierras que respondían más a una forma de individualización que a formas colectivas de tenencia, no obstante, la población replicó la organización agraria ejidal impuesta desde el Estado pero la combinó con sus propias formas organizativas colectivas y visiones del mundo, lo que generó formas híbridas y locales de uso, organización y relación entre las tierras, las cuales no son solo una fuente de sustento, sino también la base de reproducción de la vida social colectiva.

La tierra, su posesión y propiedad enmarcada dentro de lo agrario representó en un principio la forma primaria de apropiación de la naturaleza y formación del territorio. Su apropiación es una forma de ejercer la territorialidad por parte de los actores la cual, ha estado muchas veces contrapuesta con las territorialidades de Estado. Paradójicamente, la figura del ejido creada por el Estado mexicano también se convirtió en el recurso jurídico sobre el cual se estructuraron territorios como espacios de significación colectiva.

A. Hipótesis

Los ejidos agrarios han devenido en territorios complejos configurados procesualmente entre campos relacionales de fuerza multi-actorales en donde la naturaleza objetivada y simbólica ha sido sujeta a la vez que agente en las múltiples relaciones que configuran los territorios indígenas y rurales.

B. Pregunta de investigación

¿Cómo se ha conformado el territorio desde los actores locales de dos ejidos de Ocosingo con orígenes étnicos, territoriales, religiosos, agrarios y bajo motivaciones diferentes en relación con las políticas agrarias y rurales, la significación y apropiación de la naturaleza y la tierra, prácticas colectivas y de subsistencia?

III. Preguntas secundarias

1. ¿De qué manera la dotación de tierras ejidales propició la formación de territorios en la selva?
- 2.- ¿Cuál es el rol de la naturaleza en las apropiaciones y disputas en los territorios de la selva?
- 3.- ¿Cómo han adoptado los actores en sus territorios las políticas de Estado y prácticas productivas relacionadas con la naturaleza?
- 4.- ¿En qué forma la significación, apropiación y relación con la naturaleza de los actores locales se está transformando y cómo influye en los territorios?
- 5.- ¿Hacia dónde transitan los territorios indígenas, agrarios y rurales?

IV. Organización del texto

La investigación está organizada en seis capítulos situados dentro de procesos coyunturales socioeconómicos y políticos macroestructurales que han incidido directamente en el devenir social y ecológico de los territorios agrarios. En los contenidos capitulares se entretajan los grandes procesos políticos económicos con la cotidianidad de la vida en las comunidades ejidales en la que coexisten otros tiempos asociados a la vida rural, a los ciclos agrícolas, la observación de la naturaleza y a los calendarios religiosos que marcan pautas en la organización colectiva y tejen los territorios entre varias temporalidades, escalas y dimensiones.

El **capítulo 1** contiene el marco teórico que sustenta la investigación, el apartado metodológico y técnicas de investigación llevadas a cabo así como un breve acercamiento a los actores de la investigación y las condiciones geográficas y sociales de la zona de estudio.

El **capítulo 2** está organizado en tres partes, la primera está centrada en la figura del ejido, su origen, características y cambios en sus legislaciones con el objetivo de realizar un encuadre contextual acerca de la cuestión agraria como posibilitadora de la formación de territorios.

Presento a partir de investigación de archivos, un acercamiento a los procesos de conformación agraria en el municipio de Ocosingo entre la década de los treinta y 1991 al darse por terminado constitucionalmente el reparto agrario.

La segunda y tercera parte abordan las memorias de adultos mayores las motivaciones y trayectorias que siguieron sus padres para internarse en la selva y solicitar ejidos en Ocosingo. Este apartado particulariza en las experiencias de peones y trabajadores de monterías y fincas de Ocosingo en el caso de Ubilio García y en la organización sociocultural de ejidatarios y «ejidatarios rancheros»¹ zoques en las montañas del norte del estado.

Muestra las diferencias geográficas, identitarias, étnicas, organizativas y laborales de los actores protagonistas de la investigación, a partir de cuyas particularidades se integraron al contexto sociopolítico de la selva en Ocosingo y comenzaron a trazar sus territorios.

El **capítulo 3** se sitúa en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado. Periodo coyuntural en materia política y social que determinó en gran medida los posteriores conflictos sociales y la formación de actores políticos colectivos campesinos y agrarios en la selva. En este capítulo lo local y lo global se unieron en la ganaderización de la selva, la emergente conservación ecológica y la neoliberalización económica.

Muestra la conformación de la porción norte de la selva en una región rural, agraria y pluricultural caracterizada por el poder de acción e interlocución de organizaciones ejidales, campesinas, indígenas y religiosas, cuyas interrelaciones con el poder del Estado se fueron configurando a partir de necesidades y demandas específicas

¹ Rancheros es una forma en que se hacían llamar aquellos ejidatarios del desaparecido municipio de Francisco León debido a que poseían en propiedad cabezas de ganado. Es distinto de los rancheros propietarios de tierras privadas.

como provisión de caminos, pero también de demandas más amplias como el reparto agrario y las disputas por las tierras.

Se presenta a actores locales no encerrados dentro de sus núcleos agrarios. Aun cuando poseen grandes diferencias entre ellos, existen interacciones, redes de colaboración intermitentes y negociaciones a nivel extra local que además de configurar los niveles de apropiación y pertenencia socio territorial en escalas que van de lo comunitario a lo regional, también les ha permitido actuar como actores colectivos políticos en determinados momentos coyunturales y de demanda ante el Estado.

El **capítulo 4** aborda la dimensión simbólica y subjetiva de los procesos formadores de territorios. En un primer apartado se abordan las significaciones y apropiaciones locales de la naturaleza, en narrativas desde la cosmovisión indígena zoque y tseltal de los actores de la investigación así como de sus religiosidades católica y protestante que han delineado formas de relación con la naturaleza basadas en la sacralidad y simbolización de una naturaleza que es objeto de recursos pero también influye en la vida cotidiana, las prácticas rituales, agrícolas, la organización colectiva y la posición política de los actores.

De la naturaleza significada es posible entrever categorías espaciales que delimitan y conforman los territorios desde los actores locales en diferentes niveles de importancia y apropiación, tal como los lugares (Tuan, 2008) afectivos asociados a la vida cotidiana y las formas de socialización colectiva, así como también a los lugares sagrados que son a la vez actores no humanos (Latour, 2008) encarnados en los propios elementos de la naturaleza. Su sacralidad e importancia simbólica permite trazar territorialidades que se extienden más allá de las fronteras físicas que impone el ejido.

Se integran mapeos colectivos que permitieron identificar pictográficamente las formas en que los actores se han apropiado de su territorio en el tiempo.

El **capítulo 5** continúa con la naturaleza como eje analítico central, pero se enfoca en su instrumentalización como fuente de subsistencia para la población.

Atravesada por múltiples subjetividades, narrativas y dispositivos que han sido materializados en la confluencia de políticas y prácticas que llevan implícitas las dimensiones políticas y epistémicas que confluyen en las territorialidades de la selva.

Contiene desde las experiencias locales, la transición y la consolidación del neoliberalismo económico en relación con la naturaleza y los ejidos rurales. Aborda la transformación de las actividades de subsistencia en la selva, la inserción del ecoturismo, los monocultivos agroindustriales y el reciente intento gubernamental por reactivar el campo mediante programas como Sembrando Vida (2018) pero desde la heterogeneidad de matices en la adopción de proyectos sin abandonar del todo otras prácticas que coexisten con las nuevas.

Este capítulo devela otra cara de la relación con la naturaleza y su significación por parte de los actores locales intrínsecamente asociada con su capacidad de generar recursos económicos para los individuos y sus familias, lo que ubica a la naturaleza como una construcción multidimensional, simbólica e instrumental.

El **capítulo 6** y final de la investigación regresa a la cuestión agraria y la posesión y propiedad de las tierras, esta vez tomando como punto de partida la reforma neoliberal de 1992.

Se sitúa en el contexto de los ejidos ante la neoliberalización de tierras y la emergencia de nuevos actores sociales sin derechos agrarios, pero con otros capitales e intereses que conforman nuevas formas de ser rural. Transformaciones que perfilan distintos horizontes en cuanto a la permanencia de la colectividad de tierras y territorios en los núcleos agrarios, el replanteamiento de sus campos de fuerzas o bien, la transición hacia la pequeña propiedad.

V. Antecedentes de la investigación. Naturalezas, cambio agrario y territorios rurales.

En este apartado haré un acercamiento a las investigaciones que han girado en torno a la relación entre la construcción de los territorios rurales, la naturaleza y la cuestión agraria desde la Antropología y las ciencias sociales.

Naturaleza y cultura en la Antropología

La forma en que se concibe la naturaleza y las relaciones con ella siempre ha estado presente dentro de los paradigmas teóricos centrales de la antropología. Así, mientras que desde la Ecología cultural² de la primera mitad del siglo XX, se pensaban las diferencias culturales como adaptaciones locales al medio ambiente en una especie de determinismo ambiental, la escuela estructuralista francesa de Lévi-Strauss, colocaba en la existencia universal de estructuras mentales que ordenan el mundo, la significación y adaptación a la naturaleza independientemente del tiempo y el espacio.

En la Antropología ecológica de la década de los setenta se comenzó a hablar de la noción de ecosistema dentro de los estudios antropológicos. Para Rappaport (1987), uno de los principales autores de esta línea, los seres humanos están insertos dentro de un sistema ecológico compartido por varias especies y como tal, se autorregula y adapta, no obstante, encuentra en la cultura las posibilidades de generar mayores adaptaciones a su medio y moverse entre varios ecosistemas.

Por otro lado, Levi-Strauss (1974) en su ensayo titulado *Estructuralismo y Ecología*, vinculó el plano de lo simbólico con las adaptaciones tecno ecológicas de la naturaleza en cada cultura. Para el autor, en los mitos se encuentran los elementos de la naturaleza, animales, minerales, cuerpos celestes y fenómenos específicos que cada cultura elige para dotar de significados y construir su sistema lógico de pensamiento; únicamente cada cultura reacciona de manera particular frente a su medio ambiente. Estos argumentos fueron posteriormente retomados y desarrollados por antropólogos asociados al posestructuralismo como Philippe Descola y el perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro.

Descola (2001) argumenta que las formas en que los seres humanos se han relacionado con la naturaleza tanto a nivel simbólico como material responden a diferencias ontológicas basadas en procesos de identificación, generados mediante el establecimiento de diferencias y analogías entre uno y los «otros» Estas

² Sus principales exponentes fueron Julian Steward, Marshall Sahlins, Leslie White, entre otros

diferencias o semejanzas son creadas a partir de marcos interpretativos de interioridad (alma) y materialidad (cuerpo) que, están presentes en todas las culturas humanas, de ahí que existan culturas que han desarrollado «modos de identificación» y socialización con la naturaleza basadas en formas distintas de relación con esta.

Descola cuestionaba así la universalidad de la dicotomía cultura-naturaleza, que, para el autor, pertenece a una ontología naturalista propia de la tradición occidental, la cual, es solo una de las varias formas ontológicas de identificación de la naturaleza desarrolladas por las culturas humanas.

Por su parte, Viveiros de Castro (2013) propuso que dichas diferencias y analogías entre la interioridad y la materialidad de las que habla Descola (2001) consisten para los pueblos amerindios de la Amazonía, en la existencia de una misma interioridad (alma o espíritu) y múltiples diferencias en la materialidad (cuerpos); humanos y no humanos poseen alma, pero están contenidos en cuerpos diferentes, de ahí sus diferencias. El autor retomó algunos mitos cosmogónicos registrados por Lévi Strauss (en Viveiros, 2013) que coinciden en narrar tiempos antiguos en los que todos los seres eran humanos, hasta que ocurrió un suceso que provocó que animales y entidades perdieran su humanidad corpórea y conservaran su interioridad, alma o espíritu semejante.

En este sentido, Viveiros de Castro sostiene que, a diferencia de la antropología cultural que argumenta la existencia de una naturaleza única y múltiples representaciones de ésta en función de las diferencias culturales; el pensamiento amazónico, piensa las diferencias entre lo humano y lo no humano en función de puntos de vista —perspectivas—, las cuales, no pertenecen al campo de las representaciones, sino al campo de las relaciones y diferencias propias de la «especificidad de los cuerpos» (pp.56).

El perspectivismo amerindio propone la existencia de múltiples naturalezas, esto es, múltiples mundos ontológicos cuyas diferencias existen justamente por su multiplicidad (Viveiros de Castro, 2013, pp. 57).

El enfoque postestructuralista propuesto por Viveiros de Castro y Descola descentra las relaciones entre la naturaleza y la cultura del enfoque racionalista occidental. Al elevar a la categoría de ontología los sistemas de pensamiento e identificación de la naturaleza de los pueblos no occidentales dicen reconocerles su «diferencia radical» (Tola, 2016) sin negar su racionalidad. Con esto, conducen a una dimensión política el reconocimiento de la existencia de una multiplicidad de esquemas de pensamiento (Ibíd, 2016).

Bajo este enfoque teórico, el trabajo de Ledezma Domínguez (2022) sobre naturaleza y territorio zoque aborda desde el giro ontológico, las relaciones humanos-naturaleza de los zoques en el contexto del neoextractivismo en los municipios del norte de Chiapas como uno de los principales argumentos de los zoques para defender sus bienes naturales y territorio. Para Ledezma, los seres no humanos actúan como fuerzas reales sobre el territorio tornándose en sujetos políticos.

Pero el reconocimiento de la existencia de otros esquemas de pensamiento e identificación de la naturaleza más allá del occidental también ha sido desarrollado desde otras perspectivas teóricas y enfoques centrados en la pluralidad epistémica tal como la Ecología Política y la Etnoecología.

La Etnoecología «se centra en las concepciones, percepciones y conocimientos sobre la naturaleza que permiten a las sociedades rurales producir y reproducir las condiciones materiales y espirituales de su existencia» (Toledo, 1990). Desde este enfoque, y con base en el pensamiento complejo (Morín, 1990) autores como Alarcón Cháires (2015) y Toledo (1990) plantean el agotamiento de la racionalidad positivista como la única fuente de conocimiento científico válido y proponen la inclusión de otros marcos epistémicos como fuentes de conocimientos útiles, legítimos, válidos y acordes con necesidades vitales de los sujetos (Alarcón Cháires 2015).

Para Alarcón Cháires la relación con la naturaleza ha generado estructuras y contenidos de conocimientos contingentes que, a la vez, han derivado en la formación de sistemas locales de conocimientos, saberes, representaciones y

prácticas relacionadas con la naturaleza, cuya antigüedad se remonta a miles de años, ya que se trata de conocimientos transgeneracionales.

El enfoque epistémico de la etnoecología propone que los pueblos indígenas, campesinos y rurales (Toledo et al., 2018) son capaces de producir conocimientos, saberes y sabidurías (conocimientos conocidos) en tanto poseen lo que Toledo denominó el conjunto *Kosmos, Corpus y Práxis* basado en tres formas de apropiación de la naturaleza: apropiación material, apropiación intelectual simbólica y apropiación intelectual cognitiva.

La apropiación material responde a los modelos productivos, las apropiaciones simbólicas al sistema de creencias y cosmovisiones, y las apropiaciones cognitivas a los conocimientos sobre el medio. De esta manera, el modelo *K-C-P* encarna los actos de *crear, conocer* y *hacer* bajo los cuales se apropian y visualizan la naturaleza las sociedades rurales, indígenas y campesinas, los cuales, no están separados sino que conforman un todo estructurado de creencias, cosmovisiones, conocimientos colectivos e individuales y prácticas (Toledo, Barrera Bassols y Alarcón, 2018). En este sentido, Sulvarán López y Ávila Romero (2014) apuntan que la significación y relaciones con la naturaleza de los zoques responde a diferencias epistémicas que pueden apuntar a la construcción de diálogos interculturales y pluralidad de «saberes» en los términos que planteó Toledo.

Desde la Etnoecología surgió posteriormente el libro *Memoria biocultural* (Toledo y Barrera-Bassols 2008) en el cual, se refieren a los usos múltiples de la naturaleza por los pueblos rurales contenidos en el modelo *K-C-P* que han generado conjuntos de saberes y sabidurías locales enmarcadas dentro de lo que denominaron memoria biocultural. Ese mismo año, Boege (2008) integró al concepto de bioculturalidad la palabra patrimonio, el cual respondía además a un nuevo paradigma sobre conservación de la biodiversidad biológica y cultural adoptado por organismos internacionales mediante instrumentos como el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD).

La bioculturalidad se encuentra presente en las agendas de organizaciones internacionales y civiles que tienen presencia en territorios indígenas y rurales con

altos niveles de biodiversidad biológica, tal como es el caso de la selva Lacandona en Chiapas. De ahí, la importancia de integrar esta forma de pensar a la naturaleza en su relación con la diversidad cultural a los antecedentes de esta investigación.

Ahora bien, la relación naturaleza-sociedad también ha sido abordada desde un enfoque político que coloca en las relaciones de poder y los sistemas de producción económica, los ejes causales de los problemas ambientales. Desde la Ecología Política, las formas de relación con la naturaleza ocurridos desde la racionalidad occidental y las fases del sistema productivo están directamente asociados con las crisis ecológicas y sociales actuales, lo que para autores como Gudynas (2011) responden a la colonización epistémica de occidente sobre otras culturas y a la imposición de una separación de la naturaleza de lo humano.

De esta manera, la Ecología Política busca situar dentro de un contexto sociopolítico, económico y cultural los conflictos ambientales en lo que confluyen una multiplicidad de actores y causas. Para Nygren (2015) la Ecología Política posee un carácter transdisciplinario al estar influenciada por disciplinas como la Geografía, Antropología, Sociología, Ciencias Ambientales, etc., lo que la ha constituido como un marco teórico multidimensional y heterogéneo (pp. 12) del que abrevan diversas líneas de análisis centradas en la relación sociedad, política y naturaleza.

En este sentido, autores como Castree y Braun (2001) Durand (2014), Villavicencio (2020), Durand, Nygren y De la Vega (2020), Trench y Libert (2019), por mencionar solo algunos, se han enfocado en analizar la fase neoliberal de apropiación de la naturaleza desde sus propias particularidades y matices presentes tanto en los discursos como en las prácticas en los territorios, mientras que trabajos como los de Durand, Figueroa y Trench, (2015) y Legorreta Díaz y Conrado (2015) han abordado temas relacionados con las zonas de conservación ambiental, exclusiones y controversias derivadas de los decretos de creación de Áreas Naturales Protegidas tanto en Chiapas como en otras regiones de México.

Encontramos también el carácter transdisciplinario de la Ecología Política en conjunción con investigaciones antropológicas y de ciencias sociales recientes,

particularmente destaco las que engloban conflictos ambientales con cuestiones agrarias y nuevas ruralidades como las tesis de Cano (2013), Megchún (2016) y Velasco (2017), en las que los autores hilan su desarrollo teórico alrededor de estos tres ejes analíticos desde la postura de los actores locales llamados *sujetos rurales* (Velasco, 2017) *sujetos de políticas agrarias* (Megchún, 2016) y *sujetos ambientales* (Cano, 2013), para dar un nombre a los campos de fuerza en los que se encuentran situados.

En este tenor, Verónica Velázquez (2019) al abordar las implicaciones de género ocasionadas por los proyectos extractivos y el monocultivo de *berries* en la Meseta P'urépecha, en Michoacán, integró la perspectiva teórica interseccional para analizar la *territorialización extractivista*, y retoma de la Geografía crítica planteamientos sobre la producción del espacio (Santos, 1996) para abordar el impacto de las lógicas capitalistas de territorialización del espacio en comunidades indígenas.

Cuestión agraria y territorios

Otro grupo de investigaciones sobre cuestiones agrarias y rurales se centran en aspectos históricos, sociales y de políticas del Estado mexicano en materia agraria y sus impactos en la organización interna de los núcleos agrarios. Menciono las que analizan la figura del ejido posterior a las reformas neoliberales agrarias de 1992; las implicaciones, transformaciones y adaptaciones que ocurrieron en los núcleos agrarios a raíz de dichas reformas. Todos ellos coinciden en ver a los ejidos agrarios como espacios que distan de ser unidades homogéneas y armónicas, sino espacios caracterizados por luchas de poder y actores con acceso desigual a los recursos.

En este caso se encuentra el trabajo coordinado por Léonard, Quesnel y Velásquez (2003) en donde, entre otros temas, se enfocan en el análisis de prácticas llevadas a cabo por los actores locales (campesinos, funcionarios, grupos de élite) diferentes a las permitidas por las legislaciones agrarias como la renta o venta de parcelas ejidales. Dichas prácticas, si bien existían desde antes de las reformas de 1992, han constituido nuevas dinámicas de poder al interior de los núcleos ejidales en función del acaparamiento de recursos productivos e institucionales.

Estas «normatividades paralelas» (Ibíd., 2003) fueron también registradas por Torres-Mazuera (2015a) quien analiza la organización interna ejidal tomando como base el mercado de compraventa de tierras en el contexto agrario neoliberal. Para la autora, la organización ejidal contiene una imbricación entre leyes, normatividades y prácticas sociales que guían las acciones y comportamientos al interior del ejido, lo que denominó «disonancias normativas» caracterizadas por una multi e interlegalidad presente en los núcleos ejidales.

En el mismo sentido Baitenmann (1998) señala que los ejidos históricamente habían establecido «normatividades paralelas» al Estado que les permitían una cierta autonomía ante las burocracias agrarias, la cual fue transformada a partir de la creación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede). La aceptación e incorporación al Procede en algunos ejidos del estado de Veracruz ocurrió debido a la coerción por parte de las nuevas burocracias agrarias y el condicionamiento de apoyos al campo de no aceptar integrarse al programa, lo que generó nuevas relaciones caciquiles al interior de los ejidos y redes clientelares entre burocracia agraria y autoridades ejidales.

Las cambiantes relaciones actorales al interior de los ejidos y la porosidad de las categorías agrarias como ejidatario, pequeño propietario, comunero y vecindado fueron analizadas por Mummert (1998) en su estudio sobre un ejido en el occidente de Michoacán. Para la autora, estas categorías poseen traslapes considerables que, en función de las necesidades coyunturales, pueden generar alianzas o rupturas entre grupos actorales y sus relaciones intra y extra locales.

Mummert retoma la teoría centrada en el actor de Norman Long para evidenciar las relaciones de poder cambiantes y convergentes de los actores rurales en función de la búsqueda de recursos como tierra y aguas, lo cual invita a replantear la aparente homogeneidad de las categorías de sujetos agrarios para mirarlas como cambiantes y relacionales.

Por otro lado, Pérez Castañeda y Mckinlay (2015) más que preguntarse sobre las transformaciones agrarias desde los actores locales—ejidatarios, comuneros, vecindados, etc.—, se preguntaron acerca de la factibilidad de continuar llamando

propiedad social a los ejidos y comunidades agrarias después de las reformas constitucionales y agrarias de 1992. A partir de la revisión de las legislaciones agrarias anteriores y posteriores a 1992 y un análisis de las características de las formas de propiedad ejidal y comunal en comparación con la propiedad privada, los autores argumentan que no existen fundamentos jurídicos en México para sostener que existe aún la propiedad social en la figura de los ejidos y comunidades agrarias.

Pérez y Mckinlay (2015) consideran que jurídicamente se han convertido en formas de propiedad privada con diferentes matices que los diferencian, pero ambos presentan una fuerte tendencia a la individualización de los derechos de ejidatarios y comuneros sobre sus tierras, acerca de las cuales pueden decidir con relativa libertad su destino. Este trabajo arroja datos jurídicos de peso acerca de las características legales de ejidos y comunidades agrarias y ahí radica su valor. No obstante, mencionan poco sobre la existencia de prácticas y costumbres locales en torno a la posesión y enajenación de tierras que coexisten en la práctica con las legislaciones agrarias. «Agregados normativos» que para Torres-Mazuera (2015a: 153), se refieren a la imbricación de leyes, normatividades y prácticas sociales dentro de los núcleos agrarios en los que han surgido estrategias locales por parte de los ejidatarios a partir de reinterpretaciones de las legislaciones agrarias que los ha colocado en contextos de multi e interlegalidad en torno a la propiedad y posesión de la tierra.

Por otro lado, se encuentran las investigaciones realizadas desde las llamadas nuevas ruralidades y el cambio agrario. Se enfocan en analizar lo rural y lo agrario en el contexto de las transformaciones socioeconómicas provocadas por la adopción del modelo económico neoliberal en el campo. Estas transformaciones incluyen la pérdida de centralidad de las actividades económicas primarias y la adopción de la pluriactividad en las familias rurales, lo que Carton de Grammont (2009) y otros autores más han llamado *desagrarización*.

Bajo este enfoque se encuentran los trabajos de Salas Quintanal y González de la Fuente (2013) en el municipio de Nativitas, Tlaxcala. En este, los autores registran y analizan las transformaciones en comunidades «tradicionalmente» rurales a partir

de la globalización, instalación de agroindustrias y empresas maquiladoras y ensambladoras de autos en la región, con lo que se transformaron profundamente las actividades productivas de la población, transitando de la forma de vida campesina a la pluriactividad económica en función de factores como la edad y el género.

Sin embargo, concluyen los autores que las respuestas a la desagrarización son heterogéneas y si bien, los sujetos rurales han experimentado nuevas formas de vida, trabajo y socialización; a nivel comunidad se han generado también la expansión de redes de parentesco extra locales y fortalecimiento de sistemas de cargos socio-religiosos y organización comunitaria, de manera que no se puede concluir que la desagrarización conduzca a la desruralización.

En este sentido, Torres-Mazuera (2008) regresa a la perspectiva de los actores y se pregunta sobre la construcción y representación de las identidades rurales en el marco de la desagrarización. Para la autora, la nueva ruralidad no solo es una transformación estructural en la relación campo-ciudad, sino también implica redefiniciones de los roles sociales y la apertura a nuevos imaginarios y posibilidades de vida en la población rural, lo que ha abierto el paso a identidades individuales que no siempre se encuentran en armonía con las comunitarias. Concluye que existen varias formas de «ser» rural, ya que los roles están ahora más abiertos a la negociación, pero la familia sigue siendo el vínculo de cohesión comunitaria.

Tanto Salas Quintanal y González de la Fuente (2013) como Torres Mazuera (2008) reconocen que lo familiar y comunitario continúan siendo la base de reproducción social rural. La tierra ha dejado de ser la única fuente de sustento, pero la organización comunitaria permanece; la comunidad rural continúa siendo el espacio de vida de la población.

A partir de lo anterior, otros autores comienzan a categorizar las comunidades rurales y ejidos agrarios como territorios, con lo cual, integran las múltiples dimensiones sociales, políticas, culturales y económicas que atraviesan los espacios rurales y colectivos más allá de lo agrario y lo campesino.

Desde la Sociología, Blanca Rubio (2006) argumenta que, en el marco de la liberalización comercial agrícola, la tierra para los pequeños productores ha perdido su trascendencia como eje productivo y base de sustento, no obstante, sigue siendo un lugar de arraigo: «la tierra como espacio de producción, cede su sitio al territorio como lugar de vida» (2006, pp.1050). El territorio es el lugar retorno de emigrantes, es donde viven los abuelos, las mujeres y los niños; es el sitio donde se reproduce la vida social y comunitaria. Menciona que las anteriores luchas campesinas por la tierra han sido transformadas en el marco del sistema neoliberal; ahora se trata de luchas por el territorio, que expresan las contradicciones entre el capital global y los pobladores locales excluidos del sistema económico.

Por otro lado, Emilia Velázquez (2006) también integró las categorías analíticas de territorio y región en su análisis acerca de cómo se ha construido una comunidad indígena en el tiempo. Para la autora, quien centró su investigación en el istmo veracruzano, las comunidades se encuentran en permanente construcción a partir de complejas relaciones intra y extra locales en las que el gobierno desempeña un rol central más no determinante. La etnografía histórica (pp. 55) que presenta Velázquez es útil para abordar la conjunción entre análisis espacio temporal con estudios sobre comunidades indígenas y ejidales debido a que contiene en su estudio de las relaciones sociales, políticas y organizativas comunales, varios niveles de análisis espacial: *escalas* a nivel local, regional y macrorregional entre las cuales se va transitando a lo largo del libro. Estas permiten abordar los múltiples procesos y actores que intervienen en la construcción de su zona de estudio.

El territorio desde esta perspectiva se trata de una construcción socio temporal, inscrita en la cultura, y como tal, forma parte de esta. En ese sentido, se encuentran los trabajos realizados desde la Antropología del territorio, los cuales se han centrado a mi parecer en tres grandes tópicos en el análisis de territorios contemporáneos: los territorios indígenas y simbólicos, los territorios móviles; espacios fronterizos y liminales y los territorios apropiados material y simbólicamente en tensión/negociación con dispositivos de poder (Agamben, 2011).

Los territorios indígenas han sido abordados por autores como Barabás (2004) y su concepto de *etnoterritorio*, el cual se refiere a los territorios culturales, simbólicos, históricos e identitarios de grupos étnicamente diferenciados que los reconocen como propios. Si bien, la autora se ha decantado por abordar las dimensiones culturales de los territorios indígenas, reconoce que estos pueden ser definidos o abordados a partir de otras dimensiones ajenas a lo sagrado (pp. 150).

Por su parte Velasco Toro (2007) indica que el espacio y el territorio son constitutivos de la visión del mundo y la vida de los pueblos indígenas. Contiene los tiempos sagrados, la naturaleza ligada al cosmos, la historia local, el sustento, la vida cotidiana y es albergue de los ancestros. Espacios cotidianos y espacios sagrados, nos dice Velasco, forman un sistema de relaciones sociales que articulan las fronteras entre lo colectivo y lo privado y son soporte de la identidad colectiva.

Por otro lado, encontramos también el enfoque espacio territorial desde la categoría de fronteras y movilidad espacial desde los actores. En este tenor se encuentra Spíndola (2016) para quien la «frontera» es tanto espacio construido como dispositivo simbólico, realidad jurídica y elemento identitario para los sujetos migrantes transfronterizos que, al transitar entre un espacio y otro, se lo apropian, lo vivencian y lo «crean» en una relación dialéctica espacio-sujetos.

La dimensión del territorio relacionada con las estructuras de poder como parte integral de su condición han sido abordada por Bello (2011) al analizar la creación del territorio étnico purépecha desde las políticas indigenistas del Estado, el cual fue redefinido y reapropiado por los propios purépechas en el marco del movimiento indígena. Para Bello, el territorio es creado a partir de formas de apropiación tanto instrumental como simbólica en momentos históricos específicos y bajo estructuras socioculturales determinadas que condicionan y direccionan su formación, de ahí que puede ser también un instrumento de poder.

En este tenor se encuentra también Ther Ríos (2012). Para él, el territorio contiene en sí mismo una dimensión política que le otorga un carácter dinámico y de conflicto al concentrar apropiaciones múltiples y contrapuestas que actúan sobre él, mediante prácticas concretas en el tiempo. De ahí que el territorio esté ligado a la

categoría de tiempo, más no un tiempo único ni lineal sino «varios tiempos entremezclados, vividos» (pp. 501) que se muestran mediante memorias, imaginarios, prácticas y modos de habitar. Estos modos de habitar e imaginar el territorio se traslapan con los *territorios normados*, cuyos tiempos y disposiciones responden a lógicas de planificación estatal que buscan regular y disciplinar los territorios de lo vivido. En este sentido, destaca las relaciones entre lo local-global-local en lo que llama una desorganización y reorganización continua que permite que los territorios acontezcan, cambien y se reconfiguren. Para el autor, es esta relación «el corazón» de la antropología del territorio.

En las investigaciones aquí mencionadas, la espacialidad se encuentra presente bajo una u otra categoría conceptual, ya sea como región, comunidad, frontera u ejido agrario; el espacio aparece como social e históricamente construido, es sacralizado, instrumentalizado, apropiado y disputado por una multiplicidad de actores y agentes, lo que deja en claro que no es de ninguna manera neutro y unívoco.

Los antecedentes de esta investigación contienen y se nutren de estudios centrados en la naturaleza, lo agrario y el territorio. La unión conceptual que planteo resulta de analizar al territorio bajo una perspectiva procesual en cuya trayectoria se han visibilizado las estrategias de apropiación y las formas de relacionarse con la naturaleza desde una yuxtaposición de subjetividades, agencias e intereses que, en el marco de las reformas neoliberales y la implementación de modelos económicos globales han trastocado los territorios en varios niveles: en la estructura y figura del ejido, en los modos de «vida rural», los sistemas productivos, las formas de subsistencia, los modos de socialización, los roles sociales y las formas de relacionarse con la naturaleza. Es aquí donde se sitúa esta investigación, la cual busca integrar a los estudios antropológicos sobre los territorios agrarios y rurales la cuestión de las naturalezas como sujeta y actante (Latour, 2007).

CAPÍTULO 1.

TERRITORIOS AGRARIOS, ACTORES RURALES. SUSTENTOS TEÓRICOS Y ABORDAJE METODOLÓGICO

Sustentos teóricos.

Todo proceso sociocultural ocurre en algún lugar en el espacio y en el tiempo. Ambas categorías permanecen unidas, no ocurre una sin la otra. Para Wallerstein (1997) son el parámetro más obvio de nuestras vidas, puesto que toda experiencia de lo íntimo a lo global se sitúa entre estos. Por esta razón, el espacio no es neutro ni uniforme, contiene diferenciaciones, jerarquías, apegos, deseos, imaginarios, límites, intereses, temores e indiferencias.

«Para vivir en el mundo hay que fundarlo» indica Eliade (1998) y ningún mundo nace de la homogeneidad; al ubicar un punto en el espacio, se diferencia de otro y adquiere sentido (Eliade, 1998:22), o sentidos en plural, puesto que los espacios generan intereses, emotividades e instrumentalizaciones diferentes en actores y colectividades, de manera que la no neutralidad del espacio, se caracteriza además por la manifestación de intencionalidades que se encuentran, chocan o se sobreponen produciendo espacios y territorios.

En el análisis procesual de la organización colectiva, relaciones con la naturaleza y cambios en la propiedad de tierras ejidales y transición hacia la desagrarización de dos ejidos rurales en la selva Lacandona, el análisis espacial se hace presente y necesario en la medida que no se puede entender la actual configuración de la selva sin tomar en cuenta que ha estado sujeta a intencionalidades tendientes a controlarla y apropiarla. Fuerzas multipolares con sus propios imaginarios y planes para un mismo espacio han contendido en el tiempo, configurando y reconfigurando campos de fuerzas y territorios.

En este sentido, las categorías de territorio y territorialidad permiten abordar las estrategias intencionadas que los actores locales han generado para conseguir apropiarse de un espacio y tornarlo en su territorio.

1.1 El territorio

El concepto central de la investigación es territorio, el cual abordaré desde una perspectiva interdisciplinar a modo de un poliedro cuyas aristas incluyen las categorías analíticas de naturaleza de acuerdo con Descola, (2002) y Diz y Piñeiro, (2018), actante (Latour, 2008), lugar (Tuan, 2008), memoria colectiva (Halbwachs, 1968; Jelin, 2001), mutiescalaridad (Cabrera, 2006), multidimensionalidad (Mançano, 2008), campos sociales (Roseberry, 1998; Cabrera y Licon, 2016), multitemporalidad (Zavaleta; 1986; Rivera Cusicanqui, 2015; Saquet, 2015) y cosmovisión (Broda, 2007) de los que me valdré para dar forma al concepto de territorio que propongo y al cuerpo teórico de la investigación.

El territorio es un concepto polisémico que ha sido abordado desde diferentes enfoques y disciplinas, de manera que no podemos atribuirle su pertenencia a ninguna ciencia en particular. Las reflexiones y análisis sobre las cuestiones espaciales y la conceptualización del territorio desde las ciencias sociales se han nutrido de dicha pluralidad disciplinar.

Así, encontramos que desde la Geografía social se ha enfatizado la dimensión de poder fáctico y simbólico (Raffestin 1980, Haesbaert, 2011, Saquet, 2015, et.al) como elemento central que lo diferencia de otras categorías espaciales. Bajo esta idea, el territorio es un fragmento del espacio apropiado para sí por una colectividad a partir de procesos de dominación y de apropiación material y simbólica por parte de determinados grupos sociales, no supeditados a los Estados nacionales y sus divisiones administrativas (Haesbaert, 2011). Para Raffestin (1980) el territorio es «un espacio en el que se ha proyectado trabajo, energía e información y que, en consecuencia, revela relaciones marcadas por el poder» (pp. 102) asociadas a cualquier grupo, organización y colectivo que proyecte intencionalidades, acciones y comportamientos tendientes a modificar, delimitar, instalar redes, flujos, circuitos y rutas en el espacio territorializándolo.

Tanto el Estado, como organizaciones grandes y pequeñas e individuos poseen la capacidad de proyectar trabajo y energía en el espacio, de manera que todos los actores sociales y colectivos son capaces de producir territorios mediante

«estrategias» basadas en objetivos específicos que, al chocar con estrategias de «otros» producen conflictos y disputas en y por los territorios, así como por los múltiples recursos que contienen (Ibid., 1980).

Por otro lado, la dominación de la que habla Haesbaert (2004) se refiere a la manifestación del poder en su sentido más concreto; tomar una porción de tierra y poseerla, establecer fronteras y resguardarla de los otros, lo que, en otras palabras, puede llamarse apropiación material del espacio, esto es, procesos de acción-transformación (Pol, 2002), acciones intencionadas de modificar y manipularlo a modo de tornarlo propio. Dicha apropiación ocurre también a nivel subjetivo y simbólico, mediante procesos de categorización cognitivos, subjetivos e identitarios que generan sentimientos de apego y pertenencia (Pol, 2002) compartidos por una colectividad y transmitidos trans generacionalmente.

Sin embargo, el territorio va más allá de la mera dominación y apropiación espacial, ya que este ángulo no contempla el carácter dinámico y cambiante de los territorios como resultado del tiempo y las múltiples relaciones actorales que ocurren en él. Para Ther Ríos (2012) y Saquet (2015) el territorio es un constructo social, histórico y relacional que contiene en sí mismo la confluencia de temporalidades y procesos entrelazados. Al tratarse de una construcción histórica en el tiempo, los territorios contienen múltiples tiempos que coexisten; el tiempo de la naturaleza, el tiempo de los humanos y el tiempo cosmogónico (Ther Ríos, 2012). En este mismo tenor Saquet (2015) retoma a Wallerstein (1997) e integra al tiempo histórico el tiempo de las «coexistencias» para referirse a la ocurrencia simultánea de procesos y relaciones en lugares iguales o diferentes dentro de un territorio. Con esto, Saquet plantea que la ocurrencia de procesos enmarcados dentro de los tiempos históricos lineales, no ocurren con la misma velocidad o ritmo en el espacio vivido de los actores.

Zavaleta (1986) le llamó a esta superposición de temporalidades *abigarramiento*, en el cual, ningún tiempo subsume al otro, coexisten, pero dejan sus improntas en el territorio a través de la ocurrencia de relaciones y prácticas en ritmos y niveles diferenciados que dotan de heterogeneidades internas en escalas y tiempos que

alternan entre lo doméstico, lo cotidiano, lo comunitario, lo productivo cíclico, lo agro-productivo, lo normativo, lo sagrado y lo cosmogónico.

Los territorios integran apropiaciones, relaciones, procesos, prácticas y tiempos en un concierto de múltiples actores humanos, no humanos, institucionales y colectivos inmersos en relaciones de poder, fuerzas y agencias que permiten que los territorios acontezcan y cambien.

Retomando estas discusiones, planteo que la dotación ejidal en la selva de Ocosingo sentó las bases legales para la formación de territorios bajo procesos de apropiación en función de campos de fuerzas encontrados y mutuamente determinantes, trayectorias histórico-sociales de los grupos solicitantes de ejidos y una disputa entre numerosos actores por la naturaleza y las tierras ejidales.

Los territorios creados conformaron campos de relaciones tejidos entre fuerzas locales y extralocales, las cuales han generado diferentes escalas de apropiación, dimensiones y temporalidades coexistentes y discontinuas que le otorgan peculiaridad propia a los territorios.

Al ser los territorios construcciones en el tiempo es posible ubicar fases coyunturales que han marcado su rumbo en cuanto a su devenir. Tanto Nuevo Francisco León como Ubilio García son ejidos agrarios del municipio de Ocosingo cuyas solicitudes de dotación tienen una diferencia temporal de veinticinco años, periodo en el que las condiciones agrarias, ecológicas y políticas de la selva se transformaron drásticamente. Por otro lado, ambos grupos de población tuvieron circunstancias sociales e historias de vida distintas, de manera que los procesos primarios de apropiación material del espacio (Raffestin, 1980) en cada caso particular ocurrieron de forma diferenciada.

En el caso de Ubilio García, la dotación agraria legalizó un proceso de ocupación previo realizado por población campesina e indígena que anticipadamente ya había mostrado una intencionalidad directa en la búsqueda de tierras para posesionarse y asentarse en ellas. Al momento de solicitar la dotación ejidal, la población ya había elegido lo que sería su comunidad, había modificado su entorno, definido límites,

creado senderos, chapeado terrenos, sembrado milpa y construido sus casas, lo que en palabras de Raffestin (1980) es la forma más elemental de producción de un territorio.

En Nuevo Francisco León el proceso fue similar pero la apropiación ocurrió sobre un espacio que se encontraba poblado y en un contexto social y natural desconocido, esto, aunado a su condición de desplazados, complicó su proceso de apropiación primaria. Al tiempo que se adaptaban a las condiciones geográficas se disputaban el espacio con la población que ahí se encontraba.

Ahora bien, los procesos de producción territorial de ambos ejidos no ocurrieron únicamente entre el espacio a apropiar y los grupos de población local que buscaban ocuparlo. Siempre hubo otras intencionalidades y fuerzas de actores externos como finqueros, monteros, colonos e instancias de Estado agrarias y forestales que también lo disputaban.

En este sentido, si el territorio es producto de procesos de apropiación y dominación de una base material de la superficie terrestre, ante la cual se generan múltiples manifestaciones y estrategias para apropiarlo, es conveniente reflexionar sobre la base material (física) sobre la que se asentaron los ejidos de investigación y se disputaron el espacio.

El bosque tropical de Chiapas, concebido durante siglos como una naturaleza impenetrable e inconquistable contiene en los nombres que ha recibido —Desierto del Lacandón, Desierto de la Soledad, Selva Lacandona (De Vos, 1988a, 1988b, 2002) —múltiples constructos sociales que la objetivan como una naturaleza plagada de imaginarios y narrativas, en otras palabras «ficciones de naturaleza» (Diz y Piñeiro, 2018); esto es un «conjunto de dispositivos, prácticas, técnicas y narraciones a través de las cuales la naturaleza es construida, representada, reclamada e imaginada» (ibid., 207) y en el caso de la selva chiapaneca incesantemente disputada por la multiplicidad de actores que han manifestado intencionalidades tendientes a su apropiación en el tiempo: monteros, chicleros, finqueros, campesinos e indígenas sin tierras, rancheros, colonos, funcionarios, empresarios e instancias de Estado.

En este sentido, cuando hablo de naturaleza tengo presente que se trata de un concepto epistémico de tradición occidental³, que contiene intrínseca una objetivación basada en una oposición binaria entre naturaleza y cultura. Bajo esta perspectiva, se piensa a la naturaleza como una existencia única y externa a lo social. No obstante, esta puede ser disgregada, analizada, comprendida, manipulada, apropiada y territorializada, tal como ha sucedido con los procesos de apropiación y disputa de la selva.

Sin embargo, en los ejidos de investigación esta construcción epistémica de la naturaleza objetivada no responde a todas las prácticas y formas de relacionarse con ella establecidas por la población local en su entorno, más bien, hay variadas formas de pensarla, significarla y establecer relaciones con ella, sin que esto implique alguna preñezca sobre otra.

En los ejidos indígenas y rurales de la selva no podemos decir que exista un solo marco epistémico para pensar el mundo, objetivar, significar y establecer relaciones con la naturaleza, por el contrario, coexisten y se imbrican visiones naturalistas (Descola, 2002) con cosmovisiones indígenas y modos de vida rurales ligados a prácticas agrícolas y la observación y comprensión de los ciclos naturales, aun cuando estas últimas tampoco son compartidas por todos los habitantes en igual grado.

Los pueblos indígenas y rurales no comparten los mismos marcos referenciales, modos de vida (Ingold, 2000) que las sociedades urbanas no indígenas ante el hecho que se relacionan de manera distinta con la naturaleza. Para la población de Nuevo Francisco León y Ubilio García la palabra naturaleza como concepto deviene de narrativas externas y discursos sobre conservación ambiental y proyectos productivos, más no abarca el corpus de significados, prácticas y relaciones entre humanos y naturaleza en la que están implicados. En este sentido, retomo a Latour (2008) al hablar de actores no humanos para referirme a aquello que desde el punto

³ De acuerdo con Gudynas (2010) la tradición filosófica de entender a la naturaleza como un “ente” separado de lo humano tuvo su origen en el pensamiento de René Descartes y Francis Bacon durante el Renacimiento europeo de los siglos XV y XVI

de vista naturalista colocaríamos dentro de la naturaleza, pero que en el caso de algunas colectividades indígenas son actores que tienen capacidad de incidir en su devenir histórico.

En este sentido y siguiendo con Latour (2008) en su Teoría del Actor Red, lo humano y lo no humano forma parte de una misma red social, en la que lo social no está limitado a la acción humana y, por lo tanto, la agencia no es entendida como la capacidad de actuar, sino como la capacidad de hacer actuar, de «modificar con su incidencia un estado de cosas» (ibid., 106), con esto, Latour otorga agencia también a los no humanos (artefactos, objetos, naturaleza), de ahí que les llame actantes⁴.

La selva para Latour sería un actante que ha detonado históricamente acciones tendientes al control de sus recursos y el territorio, pero también ha detonado imaginarios, narrativas y dispositivos que no han dejado de atraer viajeros, turistas, académicos, organizaciones, etcétera. Para cada subjetividad la naturaleza de la selva significa algo particular y a partir de ahí se establecen las formas de relacionarse con ella.

De acuerdo con esto, encontramos también significaciones de naturaleza distintas al interior de los ejidos de investigación. En Nuevo Francisco León permanecen elementos de la cosmovisión indígena zoque en la cual, la naturaleza es además de la base física de su territorio y la fuente de sustento, un conjunto de seres, entidades, dueños y lugares interrelacionados con lo humano en un todo.

En Ubilio García, por el contrario, la naturaleza y su significación contiene una mayor influencia del pensamiento religioso protestante que tiene fuerte presencia en la región y que ha desplazado paulatinamente al catolicismo y la religiosidad indígena.

La selva para ambos ejidos es base material, fuente de recursos y una creación divina, pero para los zoques de Nuevo Francisco León y algunos campesinos católicos de Ubilio García es también participante activa dentro de la red de

⁴ Para Latour, la agencia está distribuida entre redes de humanos y no humanos, los objetos tienen la capacidad de incidir en la modificación de las cosas, independientemente de lo ontológico, por esta razón poseen agencia.

relaciones que configuran lo colectivo, ritual y productivo, forma parte de una visión del mundo que no permanece inmóvil en un tiempo mítico, sino que está inmersa en los tiempos de la memoria, los tiempos de la cotidianidad y el futuro por venir.

La cosmovisión está relacionada con una observación sistemática y repetida de la naturaleza en el tiempo, para Broda (2007) es «la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre» (Ibid., 70).

La cosmovisión está unida entre lo humano, lo no humano y lo sagrado, esto último entendido como «la manifestación de lo divino» (Eliade, 1998), pero no como elementos separados en campos distintos, sino como actores dentro de sistemas de relaciones continuas que se suman a otras nuevas en función de la propia reproducción social, de ahí que otorguen un carácter dimensional a los territorios.

La multidimensionalidad de los territorios para autores como Mançano (2009) ha sido abordada como una sucesión de niveles formados por las condiciones construidas por los actores en sus prácticas sociales en relación con la naturaleza y entre sí. Desde esta perspectiva, en cada dimensión se producen relaciones sociales, políticas, económicas, ecológicas y culturales generadas a partir de intencionalidades particulares, sin embargo, esta noción separa en campos de relaciones la totalidad de un territorio.

La dimensionalidad a la que refiero parte de la unión, no de la separación. Contempla la cosmovisión, en este caso de los zoques de Nuevo Francisco León como una imbricación coexistente entre relaciones con lo no humano, organización colectiva y prácticas productivas, rituales y religiosas.

En este sentido, algunos sitios geográficos como árboles, manantiales, ríos, cerros y la milpa, por mencionar solo algunos, son también seres y dueños de lugares que en palabras de Latour serían considerados actantes (2008) con capacidad de agencia en cuanto a que provocan el accionar humano.

Para la cosmovisión zoque cuyos límites trascienden su ejido de reciente ocupación en la selva de Ocosingo, el volcán Chichón, algunos árboles y cerros en su territorio ancestral de las montañas del norte de Chiapas, poseen una similitud análoga a los humanos (Descola, 2002), poseen temperamento y personalidad propias, son sagrados debido a que son la materialización física de actores no humanos “dueños” y seres míticos de importancia cosmológica y religiosa.

La materialización de los seres sagrados propios de espacios y tiempos cosmogónicos, es decir, que no están contenidos dentro de límites administrativos convierte a los sitios geográficos en los que se sitúan en «lugares» (Tuan, 2008) plagados de emotividades y apegos a los que se suman otros lugares de importancia subjetiva derivados de la experimentación fenomenológica y el habitar cotidiano.

Así, se trazan redes de lugares sagrados y afectivos basados en jerarquizaciones, escalas de apropiación y retículas de relaciones multidimensionales en los territorios que pueden expandirse más allá de la comunidad en territorios subjetivos ampliados, de ahí que existan escalas de apropiación territorial que van de lo micro a lo macro espacial.

Ahora bien, cabe aclarar que en las relaciones con lo no humano están yuxtapuestas apropiaciones tanto naturalistas como cosmológicas, pero en ambas la naturaleza defina acciones humanas con lo que se configuran campos de relaciones entre una heterogeneidad de actores bajo relaciones desiguales y tensiones latentes.

En este punto, y con base en el concepto de lugar, tomaré una bifurcación analítica para abordar el carácter multiescalar de los territorios en relación con los niveles de apropiación del espacio y la memoria colectiva de los actores, y posteriormente retomaré el análisis de los campos de relaciones (Cabrera y Licona, 2016).

Recapitulando, los lugares pueden ser sagrados pertenecientes a tiempos cosmogónicos, pero también son resultado de los tiempos cotidianos, lugares en

donde acontece la vida y se generan relaciones y prácticas que otorgan sentidos y significados a determinados sitios.

De acuerdo con Yi Fu Tuan (2008) los lugares son producto de lo que llamó «experiencias espaciales», en las que los sentidos, el pensamiento y el movimiento se conjugan en el otorgamiento de significación a sitios determinados. De esta manera, dejan de ser simples localizaciones o ubicaciones en el espacio y se tornan en «objetos materiales para las relaciones humanas» (ibid.,88). Siguiendo con el autor, hace una diferenciación de dos tipos de lugares: los «lugares a la vista»; sitios públicos que pueden ser edificios y monumentos que adquieren importancia en función de la experiencia prolongada y necesaria en estos, y los «lugares de cuidado» sitios donde se han tejido emotividades, afectos y experiencias cotidianas. Para Tuan, estos últimos se vuelven importantes para los actores, ya que, desde una posición social diferenciada, limitan su mundo y su tiempo (2008).

La formación de «lugares de cuidado» y lugares sagrados no son procesos homogéneos ni poseen el mismo nivel de importancia y apego en los actores. El manantial para los campesinos católicos de Ubilio García es a la vez sagrado y de cuidado, pero no lo es así para un joven que se dedique a actividades fuera del campo y profese el protestantismo, lo que no significa que tanto el campesino como el joven no compartan un mismo territorio y una noción de pertenencia a este. Lo que me interesa decir es que la apropiación diferenciada de lugares dentro de un territorio permite entrever escalas de afectividad y apropiación, que van de lo más cercano y personal a lugares que trascienden los límites físicos de los territorios, tal como sucede con la apropiación y categoría simbólica de lugares sagrados como el volcán Chichonal para los zoques de Nuevo Francisco León, cuya importancia trasciende las fronteras territoriales físicas y configura su territorio en varios niveles escalares de apropiación.

En este sentido, existe una diferencia importante en la sacralización del territorio de origen en los zoques de Nuevo Francisco León que no está presente en Ubilio García. Para los primeros, el antiguo territorio en las montañas del norte de Chiapas es su referente de pertenencia territorial; ahí se encuentran los seres y lugares

sagrados que dieron origen, dentro de su cosmovisión, a los zoques, pero también se encuentran sus ancestros y parientes que ahí permanecieron. Al ser desplazados, los zoques emigraron hacia varios sitios tanto en México como en Estados Unidos; en el caso de los que llegaron al actual Nuevo Francisco León integraron a su territorio ya existente su nuevo referente espacial en el ejido de Ocosingo, pero su territorio como tal, contempla varias escalas de apropiación que se expanden más allá de los límites administrativos.

Los habitantes de Ubilio García por otro lado, no poseen ese referente territorial de origen puesto que fueron desposeídos desde varias generaciones atrás de lo que pudieron haber sido sus territorios de origen. Al llegar a la selva provenían de rancherías y fincas en las que se desempeñaban como peones y trabajadores, de manera que su apego al espacio estaba basado más en asegurar formas de subsistir inmediatas. Para ellos, su experiencia con el territorio fue mucho más cruda, sin sacralizaciones y si las hubo, estas no permanecieron.

En cuanto a la multiescalaridad de los territorios, debemos mencionar que remite también a prácticas diferenciadas que se llevan a cabo en cada una de ellas y que tienen que ver con la posición que se ocupe dentro del sistema territorial (Cabrera y Licona, 2016); esto es, cada escala está relacionada con la experiencia directa sobre tal espacio o sobre las representaciones que se tengan sobre este.

Las experiencias espaciales escalarmente hablando, surgen de vivir en un territorio común y reconocido, pero que ha sido seccionado y jerarquizado interiormente y, por lo tanto, se le han otorgado funciones materiales y simbólicas especializadas. Las relaciones que ocurren dentro de la escuela o la iglesia no son las mismas que ocurren a nivel comunidad ya que la posición de poder que ocupa un actor en cada escala del territorio no es la misma, de manera que el nivel de apropiación del territorio tampoco lo es.

Las peregrinaciones anuales al volcán Chichón organizado por los diáconos de la iglesia de Nuevo Francisco León son un reflejo de la escalaridad expandida de un territorio que no está contenido dentro de los límites de su ejido en Ocosingo a cientos de kilómetros del volcán. Se trata de una apropiación simbólica creada sobre

la noción de un origen espacial y de pertenencia común y una historia de desplazamiento compartida transmitida de padres a hijos y reforzada mediante prácticas de memoria (Halbwachs, 1968) que refuerzan los lazos de pertenencia socio-territorial (Giménez, 1996).

De acuerdo con Halbwachs (1968) para que un recuerdo individual se convierta en una memoria compartida debe ser socializada y estar ubicada dentro de un tiempo, un lenguaje y espacio determinados, lo que denominó «marcos sociales de la memoria» sin los cuales, una memoria no podría conformarse como tal, «la mayoría de nuestros recuerdos se manifiestan en el momento en que nuestros parientes, amigos u otras personas los evocan» (Halbwachs, 1968: 8).

Siguiendo con el autor, menciona que los marcos sociales de la memoria son el resultado de una suma de varios recuerdos individuales que se nutren mutuamente en la conformación de una memoria compartida por una colectividad. Ahora bien, si las memorias son el resultado de referencias espaciotemporales y culturales, bien puede decirse que las apropiaciones espaciales compartidas colectivamente son también resultado de recuerdos socializados que generan y refuerzan nociones de identificación sobre un espacio, un tiempo y una cultura compartida.

La memoria colectiva ha influido en el reforzamiento de intencionalidades tendientes a pertenecer a un territorio, en otras palabras, en las territorialidades de los actores de Nuevo Francisco León, las cuales son la suma de relaciones de un individuo y una colectividad con su entorno (Raffestin, 1980) empero no se limitan a narrar y evocar un recuerdo vivido, sino que generan prácticas de reforzamiento de la memoria que conjugan la pertenencia socioterritorial a los lugares sagrados.

Regresando a los campos de relaciones dentro de los territorios, para Alicia Lindón (2002) son las relaciones sociales, ideas, imágenes y conocimientos colectivos generados por los actores sobre un espacio los que le otorgan la particularidad a los territorios, no obstante, estas no son homogéneas espacial ni actoralmente. Cabrera y Licona (2016) mencionan que no existen posiciones fijas para cada actor ya que son los espacios y tiempos sociohistóricos los que inciden en qué actores sociales cobrarán protagonismo en las relaciones al interior de este.

El territorio surgido a partir de relaciones entre grupos sociales genera que estos sean producidos de manera desigual y bajo tensiones actorales. En este sentido, Cabrera y Licona (2016) retoman la teoría del espacio social de Bourdieu (1990) para relacionarlo con el concepto de territorio como un conjunto de relaciones en el que los actores se posicionan de acuerdo con la posesión y despliegue de capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos con los que cuentan, de ahí que es el despliegue de capitales lo que estructura las diferencias sociales y relaciones dentro del espacio.

De acuerdo con lo anterior, resulta conveniente retomar los conceptos de campo social y campo de poder planteados por Roseberry (1988) en sus investigaciones sobre cuestiones agrarias. Los campos sociales son relacionales, multidimensionales e históricos, trascienden el análisis estructural de lo económico y contemplan relaciones y fuerzas enmarcadas dentro de lo político y cultural. Para Roseberry «lo local» contiene relaciones, fuerzas, agencias «externas» interconectadas a modo de redes que delinear «complejos conjuntos de posiciones, instituciones, relaciones, fuerzas sociales, políticas e ideológicas más amplias» (1998: 93). En este sentido, el análisis de lo local, implica situarlo dentro de múltiples dimensiones y relaciones extra locales, lo que permite ubicar relaciones de poder.

Siguiendo con Roseberry, los campos de poder intrínsecos de los campos sociales surgen en función de las posiciones de los sujetos dentro del campo social y en sus relaciones específicas con otros sujetos, instituciones y agencias que forman parte del campo, lo que no se ciñe a los límites de la localidad; se trata de relaciones internas y externas estructuradas en función de tensiones y fuerzas de las relaciones sociales. En este sentido, la estructura y la agencia dependen la una de la otra «la estructura está en acción y surge de la acción» (pp.97).

En este aspecto, y en relación con los tiempos sociohistóricos de la selva, los cambios en las posiciones actorales nos remiten nuevamente a cuestiones agrarias y procesos históricos y económicos que han accionado fuerzas externas bajo la injerencia puntual de políticas y proyectos dirigidos a cuestiones agrarias y

productivas que, no obstante, no han ejercido una avance lineal y uniforme sobre la organización colectiva interna de los territorios.

En Ubilio García, ha habido un cambio en las posiciones de los actores locales dentro de los campos de poder en función de un reposicionamiento de la valorización de recursos como tierras ejidales y titularidad de derechos agrarios, con lo que se ha transformado la organización colectiva, los capitales y las relaciones y disputas por los recursos en los territorios, lo que no ha ocurrido en Nuevo Francisco León.

Esto, para Nuijten (1998) responde a que las relaciones actorales que ocurren dentro de ejidos agrarios en cuanto a las prácticas organizativas de tierras, usos y transferencias están enmarcadas dentro de campos de fuerzas (*force fields*) en los que factores locales como valores atribuidos a las tierras, relaciones internas entre ejidatarios y otros actores, y cuestiones como el honor individual diluyen el accionar de fuerzas externas.

Esto, en el caso de Ubilio García y Nuevo Francisco León ha permeado las trayectorias disímbricas que han seguido ambos ejidos en relación con la adopción, rechazo y adaptación que han generado ante fuerzas externas, proyectos productivos y certificación de tierras ejidales. La cohesión colectiva y el papel de organizaciones comunitarias e indígenas como *Xí'nich* han ejercido contrapesos al avance lineal de este tipo de proyectos.

Pensar a los territorios como campos sociales y de poder relacionales a modo de Roseberry (1998) invita a reflexionar también en la variable tiempo como elemento inseparable del territorio, de lo que ya he hablado en párrafos previos. Encontramos que hay tiempos en plural y ritmos desiguales coexistiendo en los territorios, los cuales se expresan en la discontinuidad del acontecer de procesos históricos. Existen tiempos locales, tiempos ligados a modos de producción no capitalistas, en estos, el tiempo se mide y transcurre de manera distinta a los tiempos de las sociedades urbanas y modernas.

En Nuevo Francisco León y Ubilio García existe una composición del espacio-tiempo territorial a manera de yuxtaposición de tiempos procesuales enmarcados en los tiempos normativos con tiempos vividos en lo inmediato, lo local, lo comunitario enmarcados en motivaciones y ritmos cíclicos como los calendarios religiosos y colectivos.

Los campesinos adultos mayores de Ubilio García y Nuevo Francisco León llevan a cabo sus ciclos de siembra y cosecha de acuerdo con la observación y el seguimiento del calendario lunar, los cuales a su vez están asociados con celebraciones rituales, religiosas y colectivas. Sus tiempos vividos tienen ritmos distintos a los tiempos implementados desde la lógica de la vida urbana y la productividad, sin embargo, coexisten ambos. Los actores locales pasan de un ritmo a otro, adaptan sus tiempos a otros ritmos como sucede con el ecoturismo o los ciclos agrícolas del programa Sembrando Vida.

Un tiempo no está supeditado al otro, hay una superposición y coexistencia de temporalidades diferentes que dejan su huella en los territorios mediante relaciones, prácticas y materialidades (construcciones, viviendas, cultivos, etcétera) esto, matiza la noción de linealidad o avance avasallante de los modelos económicos y culturales dominantes sobre los territorios locales. Los territorios son plurales en tanto actores, prácticas, relaciones y temporalidades.

1.2 Territorialidad

La territorialidad ha sido abordada desde las ciencias sociales como aquellas acciones y manifestaciones de individuos y colectivos destinadas a la apropiación de un espacio. Si los territorios son la base material y subjetiva sobre la que se crean relaciones y campos de fuerzas, la territorialidad son las acciones de los sujetos para hacerse de dicho espacio.

De acuerdo con Raffestin (1990) la territorialidad refleja la multidimensionalidad de la vivencia territorial de una colectividad, la cual se efectúa tanto en las relaciones para controlar la naturaleza como en las propias relaciones sociales simétricas o asimétricas.

Para el autor la territorialidad es dinámica, ocurre siempre en relación con la alteridad y contiene intrínsecas manifestaciones de poder. No se trata de solamente relaciones en y por el espacio, sino que se trata de relaciones cambiantes entre sujetos y colectividades en el tiempo y en el espacio, los cuales pueden ser espacios abstractos, sistemas institucionales, políticos o culturales; espacios que no son escenarios de la vida social, sino espacios relacionales y objetivados.

Para Raffestin hay tres formas de abordar la territorialidad: como defensa de un territorio, como apropiación (sentido de pertenencia) y como relación con la alteridad, esto último implica todo aquello externo al sujeto, ya sea un lugar, comunidad, actor o sistema institucional con quienes interactúan y manifiestan o reafirman su territorialidad.

La territorialidad como defensa de un territorio implica el establecimiento de límites y fronteras entre el espacio de jurisdicción propia y la ajena, así como la noción de legítima defensa de los recursos y población perteneciente a determinado territorio. Si bien, es común esta noción de territorialidad dentro de la noción de Estado nación, esta manifestación de poder sobre el espacio es la más primaria de las territorialidades y ha estado presente en el devenir de la humanidad en varias escalas espaciales que van desde la territorialidad más íntima como el cuerpo propio, hasta las uniones políticas o económicas de regiones y países.

La territorialidad como apropiación en el sentido de pertenencia a un lugar es un conjunto de estrategias a partir de las cuales, los individuos crean afectos, se influyen mutuamente, generan relaciones sociales y significados dentro de un territorio (Sack, 1986 en García Chiang, 2014).

En este sentido, Alicia Lindón (2006) concibe a la territorialidad mucho más cercana a la experiencia fenomenológica que implica habitar un espacio, para la autora, está relacionada directamente con la relación y/o el vínculo de los sujetos con el territorio.

Otorgar sentidos a un territorio, nociones de pertenencia, significaciones o memorias serían también formas de territorialidad que transforman un espacio

neutro en espacios reticulares conformados por lugares de significado, afectos y recursos.

En cambio, la territorialidad que surge en relación con la alteridad es determinada por condicionantes estructurales y coyunturales entre las que se desenvuelven los sujetos y colectivos. Condicionantes de clase, género, edad, raza, etnia, religión, preferencia sexual, etc. colocan a los sujetos que interactúan en el espacio con los Otros en determinadas posiciones y «situaciones» (Lindón, 2006) que detonan acciones, relaciones y formas de habitar o sobrellevar un espacio, el cual puede ser hostil, inseguro o de privilegio y exclusión ante la otredad.

La actitud corporal, la elección de cierto tipo de vestimenta, la decisión de no transitar o permanecer en determinado sitio en algún momento específico del día son formas de interiorizar y aprehender el espacio. En estas, las condiciones interseccionales de género, edad, clase social, raza o historia laboral están directamente relacionadas con los espacios en los que se desenvuelven los sujetos, pero también con las formas en que lo perciben, lo vivencian y generan formas de relacionarse con y en el espacio.

La territorialidad puede ser abordada desde múltiples dimensiones. En este sentido, Di Meo (en Lindón, 2006) piensa a la territorialidad como una estructura mental multiescalar. En la primera escala se encuentra «nuestro ser en el mundo, nuestra geograficidad», corresponde al tiempo y espacio en el que se desarrolla la vida presente; la segunda escala es una red territorial conformada por los lugares vividos por los sujetos en otros momentos de su vida; espacios y sitios vividos que permanecen en la memoria.

La tercera escala es el conjunto de referentes mentales a los que remiten las prácticas y los imaginarios de los sujetos, las cuales pueden ser o muy lejanas o cercanas e inmediatas, de manera que la multiescalaridad de la territorialidad coloca a los sujetos como inmersos en redes mentales de territorios micro y macro pertenecientes a tiempos distintos que coexisten y son tejidos en el acontecer de la vida misma de los sujetos (Lindón, 2006).

De unir los aportes de los autores mencionados, encontramos que no existe una territorialidad sino territorialidades múltiples generadas en función de relaciones de poder situadas en el tiempo y espacio, condicionantes estructurales que sujetan a los actores que interactúan en el espacio, situaciones coyunturales y estructuras mentales de referentes espaciales de apego, apropiación e identificación, pero también de aprendizajes sobre las formas para experimentar, vivir y permanecer en los territorios.

Ahora bien, la territorialidad no es fija, ni está anclada a un espacio determinado; se mueve, direcciona y transforma a la par de los sujetos y colectividades quienes al transitar, habitar y apropiarse de un espacio lo territorializan, esto es, generan estrategias para relacionarse en y con él. La territorialidad no implica necesariamente propiedad como sí apropiación.

La territorialidad de los actores de esta investigación no está circunscrita a los límites que les impone su ejido actual, contiene referentes mentales de otros tiempos, sentidos de identificación y relaciones con la otredad que han delineado formas en que los actores manifiestan sus relaciones en el espacio para afirmar su pertenencia a éste.

En Nuevo Francisco León la territorialidad de sus habitantes se extiende hasta el antiguo territorio al norte del estado donde se encuentran sus ancestros y parientes, pero también los lugares sagrados y sus «dueños». Su territorialidad no se limita al entorno físico geográfico, incluye el espacio cosmogónico en donde se encuentra la señora del volcán *Pyonba chuve* que les otorga un sentido de identificación a un territorio de origen común, a la vez que reafirma su identificación como zoques en la selva, su principal diferenciador entre ellos y los Otros habitantes en Ocosingo.

La población de Ubilio García debido a las características de su población y el proceso paulatino de poblamiento del ejido por familias con orígenes diversos, no posee una noción de identificación y pertenencia colectiva a un territorio que anteceda su ejido, no obstante, esto no implica que a nivel individual o familiar no compartan espacios y lugares de identificación territorial previos a su llegada a Ubilio García. En su caso, así como en Nuevo Francisco León, el dominio y control

de la selva como ecosistema hostil forma parte importante de la territorialidad colectiva, así como la relación con los Otros, particularmente instituciones de Estado ante las que han establecido relaciones de contención y negociación para legitimar y legalizar su territorio.

1.3 Apuntes sobre territorios agrarios e indígenas

La dominación material del espacio y su apropiación hegemónica es una característica central de los Estados nacionales. El territorio junto con el gobierno y la población son elementos constitutivos de estos; son los Estados los que poseen la capacidad de usufructuar, administrar, jerarquizar, gestionar y apropiarse del espacio aéreo, aguas, tierras y recursos naturales que conforman un territorio nacional (Garabedian, 2008).

Los Estados ejercen las territorialidades hegemónicas «poseen el monopolio legítimo de la fuerza» (Weber, 2014) pero de ninguna manera son las únicas. Grupos sociales minoritarios, indígenas, afrodescendientes, comunidades locales, migrantes, refugiados, crimen organizado, etc. son solo algunas de aquellas «otras» territorialidades que coexisten y contienden dentro de los territorios nacionales, disputando lugares, recursos y territorios.

Todos los sujetos y colectivos tienen capacidad de ejercer sus propias territorialidades como formas de manifestar su relación, apropiación y experiencia del espacio, pero poseer un territorio legal y/o legítimamente es más complejo y en el caso de las poblaciones indígenas, a quienes si bien, se les reconoce dentro de la Constitución Política ser el sustento originario de la nación (art. 2), es un derecho que constitucionalmente no poseen ya que no se les reconoce la propiedad originaria de los territorios que habitan.

El artículo 27 constitucional de 1917 reconoció el derecho de la población carente de tierras, a que se les dotara o restituyera para su uso y disfrute colectivo, pero no les reconoció territorios. Estos, han surgido de facto, en la praxis y el devenir de estos grupos, pero las legislaciones agrarias y constitucionales han tendido a primar la propiedad individual sobre la propiedad colectiva y, por lo tanto, a una tendencia hacia la disolución de territorios distintos de los políticos administrativos de Estado.

El proyecto de nación del que surgió el reparto agrario posrevolucionario y las formas de tenencia agraria de la tierra se fundaron sobre ideas liberales positivistas de intelectuales como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera y Manuel Gamio que defendían la necesidad de lograr una transición gradual hacia la homogeneidad étnica, lingüística y cultural que tendiera hacia una modernización nacional (Gamio 1916 en Castillo Ramírez, 2014) con un ámbito rural conformado mayormente por pequeñas propiedades privadas (Kourí, 2017).

Estos ideales permearon la redacción de los artículos constitucionales de 1917 que contendrían los pactos sociales con las clases obreras y campesinas emanados de la revolución (art. 3, 27 y 123). El artículo 27 referente a la propiedad de las tierras contiene en primer lugar la noción de propiedad originaria de la nación sobre tierras, aguas y recursos del subsuelo. En este, se estableció la facultad de la nación para transmitir el dominio de las tierras a la propiedad privada⁵, pero reservándose el derecho a su expropiación a causa de utilidad pública; atribuciones que permanecen vigentes constitucionalmente y que en el tiempo han generado contraposición de territorialidades entre grupos indígenas y el Estado.

Para autores como el jurista Adame Goddard (2015b), el haber instituido constitucionalmente la propiedad originaria de la nación, ha sido entendida como una atribución, en ese momento necesaria, para solventar las demandas de expropiación de latifundios en manos privadas, llevar a cabo su fraccionamiento y repartir tierras a clases desposeídas.

No obstante, indica que la facultad de la nación de expropiar tierras de propiedad privada a causa de utilidad pública mediante indemnización ya existía en la constitución de 1857 (art. 27), no porque hubiese una noción de propiedad originaria, sino porque dicha atribución recaía en el poder político o de soberanía

⁵ El artículo constitucional 27 no menciona a la propiedad social en ninguna de sus reformas, reconoce formas de propiedad privada, pequeña propiedad y centros de población agrícola. La otra forma de propiedad reconocida por el Estado es la pública. Esto, entre otros factores, ha llevado a autores como Kourí (2017) a indicar que la propiedad agraria en forma de ejidos y comunidades agrarias son formas de propiedad corporativa privada creadas por el Estado. Otros autores como Pérez y Mackinley (2015) han ahondado más en el tema analizando las características de cuatro instituciones jurídicas básicas relacionadas con todo derecho de propiedad: familias, sucesiones, contratos y usufructo de los ejidos y comunidades agrarias para argumentar la inexistencia de la propiedad social agraria en México.

territorial⁶ (Ibid., 2015b: 10). En este sentido, desecha el argumento de la necesidad de los constituyentes de la posrevolución de obtener facultades para resolver el reparto agrario atribuyéndole a la nación o al «bien común» la propiedad originaria de las tierras.

De acuerdo con el autor, esta atribución sirvió más que nada para limitar el poder político que pudiesen adquirir o readquirir los pueblos y comunidades a quienes se les restituyeran tierras. Al establecerse una propiedad originaria en la nación, se establecieron implícitamente otros derechos llamados «derivados», esto es, derechos de uso y disfrute, no de propiedad.

Se subordinó el derecho político de las comunidades que recibieron tierras tanto en dotación ejidal como en restitución comunal en la medida que se les otorgó un derecho de uso supeditado al derecho de propiedad de la nación representada en este caso por el gobierno federal (Ibid., 2015b: 19).

Las tierras repartidas y restituidas se otorgaron mediante un complejo aparato burocrático y administrativo de Estado, el cual ordenaba la organización y uso de las tierras, las cuales estaban protegidas mediante candados jurídicos de no alienabilidad, convertibilidad, embargabilidad y divisibilidad que servirían como un freno al acaparamiento de tierras, pero también formaba parte de un proyecto de nación liberal tutelado basado en la transición paulatina hacia la propiedad privada y la homogenización cultural como bases del desarrollo (Torres Mazuera, 2012).

En este sentido, el reparto de tierras se llevó a cabo tomando como criterio principal la clase social, se pensó en dotar y/o restituir de tierras a población campesina, sin tomar en cuenta la etnicidad de la población.

El reparto agrario y la creación de ejidos y comunidades agrícolas también comenzó con un fuerte proceso de formación y consolidación de una clase social campesina, para lo cual se crearon una serie de instituciones de Estado encaminadas en

⁶ El derecho de soberanía «es el de ordenar de modo imperativo la conducta de las personas en un determinado territorio [...] En el ejercicio de la soberanía, el poder político puede reconocer y proteger el derecho de propiedad que tengan las personas o grupos con respecto a determinados bienes. Es un derecho superior a la propiedad y no se basa en la propiedad [...] se basa en una causa o razón superior que es el bien del pueblo, por esta razón, el poder soberano está por encima del derecho de propiedad [...]» (Adame Goddard, 2015a: 15).

impulsar el desarrollo de los pequeños productores agrícolas que pudiesen solventar las necesidades alimentarias de la nación. Estos pequeños productores campesinos ejidatarios y comuneros, en el caso de ser indígenas, tuvieron que aprender la lengua, las costumbres, la vestimenta del campesino mestizo, sin que esto necesariamente decantara en la asimilación cultural, sino en la generación de un *habitus* particular de los ejidatarios/comuneros campesinos.

La propiedad agraria se convirtió en una forma de propiedad *per se* corporativa, pero con derechos individuales de uso sobre las tierras (Torres Mazuera, 2012) basada en derechos de uso y explotación de la tierra para la actividad agrícola, pecuaria y forestal que permitiese el desarrollo paulatino de la pequeña propiedad.

Hasta antes de 1992 los ejidatarios tenían derecho a una «unidad de dotación individual», a un solar y a las tierras de uso común dentro de los núcleos agrarios. Con las reformas de 1992, se eliminaron las prohibiciones de alienabilidad, convertibilidad, embargabilidad y divisibilidad que caracterizaban a las tierras agrarias, así como la obligatoriedad de trabajar la tierra como requisito para ser ejidatario o comunero. Aquellos candados que limitaban la mercantilización de las tierras y su acaparamiento fueron eliminados al tiempo que los titulares de derecho agrario fueron posibilitados para obtener certificados de derechos individuales sobre sus parcelas y solares.

Estos cambios en la tenencia de la tierra agraria la acercaron aún más a las formas de propiedad privada y convirtieron a los ejidatarios y comuneros en pequeños propietarios, por lo menos jurídicamente, ya que no todos los núcleos agrarios han adoptado plenamente estos cambios sin reinterpretaciones o ajustes locales propios.

No obstante, la forma de tenencia de la tierra y su paulatina transición jurídica hacia la pequeña propiedad conduce a preguntar acerca del reconocimiento de derechos territoriales y el devenir de los territorios ocupados por pueblos indígenas más allá de las formas de tenencia de la tierra reconocidas constitucionalmente. Cuál ha sido el impacto del proyecto nacional liberal sobre la propiedad y formas de apropiación colectiva de las tierras y cuáles son los derechos que estos grupos poseen de facto

sobre sus territorios aun cuando estos se encuentren bajo modalidades de tenencia de la tierra agrarias o en transición hacia la pequeña propiedad.

A partir de la década de los ochenta, el Estado mexicano ha firmado y ratificado una serie de acuerdos internacionales sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas en cuanto a su derecho a la propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan, a la utilización, conservación y administración de sus recursos naturales y a no ser reubicados de sus territorios sin ser consultados (Convenio 169 de la OIT, 1989; Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas, 2013).

En 1992 el Estado mexicano reconoció la composición pluricultural de la nación con la modificación del art. 4 constitucional y casi una década después se definió constitucionalmente a las comunidades indígenas como «aquellas que formen una unidad social, económica y cultural asentadas en territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres» (art. 2 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2001). En este mismo artículo se les reconoció su derecho a acceder a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra reconocidas por el Estado mexicano, su derecho de uso y disfrute de los recursos naturales que existan en sus comunidades exceptuando aquellos que correspondan a áreas consideradas estratégicas tal como los hidrocarburos, recursos eléctricos, hidroeléctricos, mineros, comunicaciones, mares territoriales, entre otros (art. 27 y 28 constitucional;) asimismo se reconoció su derecho a la libre determinación siempre y cuando, ésta se ejerza en un marco constitucional que no afecte la seguridad nacional.

En este sentido, se reafirmó la propiedad originaria de la nación sobre tierras, recursos y aguas, por lo tanto, se les reconoció a las comunidades indígenas su existencia como integrantes de la nación, pero, en el marco de derechos colectivos territoriales solamente se les otorgó un derecho derivado de uso y disfrute de sus recursos, en el mismo sentido que a los núcleos agrarios de la posrevolución.

La cuestión es que las comunidades indígenas se encuentran asentadas sobre territorios bajo modalidades de tenencia de la tierra agrarias, mixtas y/o privadas en espacios socio naturales que concentran una gran cantidad de recursos ecosistémicos, mineros, hidroeléctricos, o bien sobre territorios sobre los que se planean proyectos de importancia nacional, lo que resulta en un choque de territorialidades de Estado con territorialidades locales, las cuales no poseen autonomía para decidir el uso, acceso y gestión sobre los recursos “estratégicos” en sus territorios.

No obstante, la firma y ratificación de convenios internacionales en materia de derechos humanos y colectivos, así como la pluralidad institucional ha permitido escalar los conflictos, disputas y movilizaciones por los recursos y los territorios de comunidades indígenas que han encontrado huecos en las leyes y se han convertido en triunfos paradigmáticos de las comunidades indígenas organizadas tal como ocurrió con movilización contra las hidroeléctricas La Parota en Guerrero (2006) (Sámamo Rentería, 2017) y Paso de la Reina en Oaxaca (2008) (Tinajero Berrueta y Peña de Paz, 2018) y la defensa de los bosques *purépecha* en Cherán, Michoacán (2011) (Piceno Hernández, 2021; Gasparello, 2018), entre otros más.

Existe una gran cantidad de territorialidades yuxtapuestas basadas en lógicas de pensamiento, imaginarios, usos y prácticas con el territorio y la naturaleza diferentes. Los territorios indígenas y rurales existen más allá de las formas de tenencia de la tierra, están basados en una multiplicidad de relaciones entre actores humanos y no humanos, procesos históricos, identitarios, memorias, simbolizaciones y conocimientos bioculturales, no obstante, el acontecer y permanecer en el tiempo de los territorios implica también la intencionalidad de sus integrantes de pertenecer a éstos.

Intencionalidades que se ponen en entredicho ante cambios culturales, desagrarización, migración, venta de tierras y pérdida de cohesión colectiva, tal como sucede con los ejidos de esta investigación, en los cuales se pueden trazar proyecciones distintas acerca del devenir de sus territorios. En Nuevo Francisco

León con la reconfiguración y ampliación del territorio zoque y, en Ubiño García con la paulatina transición hacia la propiedad individual.

1.4 Campesinos, indígenas, sujetos agrarios y actores rurales

Bajo el término de ejidatario y comunero el Estado mexicano englobó a la heterogeneidad de sujetos sociales que demandaban y fueron dotados de tierras durante el periodo posrevolucionario. Grupos de peones, trabajadores de fincas y haciendas en su mayoría indígenas y afrodescendientes (Stavenhagen, 1980) desposeídos de tierras y territorios representaban esta heterogeneidad de sujetos cuyas adscripciones étnicas no figuraban como categorías relevantes en el contexto agrarista de la segunda mitad del siglo XX.

No obstante, el término de campesino sí se asoció a la condición de ejidatario/comunero (Skerritt, 1998). Para el agrarismo mexicano los campesinos representaban la base social sobre la que debería ejercerse el reparto agrario. Sin embargo, el concepto campesino y su aplicabilidad al contexto actual del medio rural en países como México ha sido cuestionado (Tocancipá, 2005) por quienes sostienen que el concepto ha estado históricamente plagado de esencialismos que remiten a esta figura como un sujeto ahistórico, encerrado en su comunidad y sin capacidad de agencia social (Skerritt, 1998).

Si bien, trabajos como los de Mallon (2003), Velázquez (2006) y Leonard (2003) indican lo contrario y muestran en sus investigaciones agentividad y relaciones de poder en los grupos campesinos, lo cierto es que el concepto de campesino ha caído en desuso por parte de la antropología en la medida que se considera una categoría de análisis que ya no abarca la pluralidad de actores, dinámicas y procesos sociales rurales.

Existen infinidad de definiciones para campesino o campesinado (Wolf, 1966; Chayanov, 1974; Van der Ploeg, 2010; Kearney, 1996); sin embargo, puede decirse que la mayoría coincide en que el campesinado se caracteriza por tener una posesión de facto de la tierra, una producción agrícola con un amplio porcentaje destinado para el autoconsumo, existencia de relaciones desiguales con actores

sociales externos e instituciones y un fuerte arraigo al trabajo familiar y a la organización de la unidad doméstica (Wolf, 1966; Chayanov, 1974; Kearney, 1996).

Aun cuando existan características comunes asociadas a las sociedades campesinas, lo campesino debe entenderse en términos de relaciones estructurales, tomando en cuenta las condiciones sociales en que ocurren las relaciones entre campesinos y los grupos externos con quienes interactúan (Wolf, 1966).

El campesinado como grupo social presenta diferencias en cuanto a su posición sociohistórica y espacial. En este sentido, la realidad social contemporánea de países como México hace imposible pensar en sociedades campesinas aisladas en sus espacios comunitarios y cumpliendo con sus roles de trabajo asociados a sus unidades domésticas, tal como las definiciones clásicas de campesino indican.

Por el contrario, sociedades consideradas campesinas, ejidos y comunidades agrarias, enfrentan procesos migratorios, desplazamientos territoriales, desposesión de tierras, desagrarización y adopción de actividades productivas distintas a la agricultura que ponen en entredicho el continuar llamándolas campesinas (Tocancipá, 2005).

Desde esta perspectiva, nos situamos en lo que autores como De Grammont (2009), Kay (2009) y Velasco (2017) han denominado “nuevas ruralidades” para referirse a los cambios en la organización actoral y espacial de lo rural-campesino situados en los procesos de movilidad de personas y bienes, deslocalización de actividades económicas, nuevos usos de los espacios locales y el desdibujamiento de las fronteras entre lo urbano y lo rural.

Actividades económicas como el ecoturismo, la adopción de prácticas agrícolas agroindustriales, la terciarización de la economía y prácticas como la venta de parcelas ejidales, el pago de jornales por trabajos agrícolas y la emigración constante de jóvenes representa en los ejidos de investigación estos cambios que implican una redefinición de los territorios rurales y los actores que en ellos habitan.

En este contexto, clasificar a los actores que habitan en las zonas rurales adquiere una mayor complejidad sobre todo si además se trata de sujetos que pertenecen o se auto adscriben a un grupo indígena. En el caso de los ejidos de investigación un amplio porcentaje de población es indígena, de manera que el binomio rural-indígena engloba a una multiplicidad de actores que, no obstante, poseen sentido de pertenencia e identificación con su ejido y comunidad, comparten y participan de prácticas y normas colectivas que no se ciñen a lo agrario, ni a un modo de producción único. Se trata de una pertenencia a un espacio de vida (Rubio, 2006) compartido, un territorio donde se llevan a cabo las relaciones de poder y prácticas colectivas, rituales y religiosas, de manera que participan todos los habitantes de la comunidad no sin asimetrías y desigualdad de posiciones y recursos.

Comparten un *habitus* (Bourdieu, 1980) introyectado que se manifiesta a través de prácticas sociales y esquemas de pensamiento aprendidas de generación en generación. Este *habitus* se presenta como la forma en que se forma parte (Barreto, 2009) de determinado campo social, comunidad y territorio.

Los actores centrales de la investigación son hombres y mujeres que viven en los ejidos de Ubilio García y Nuevo Francisco León en el municipio de Ocosingo, Chiapas. Comprenden una pluralidad de actores que complica el intentar ubicarlos dentro de una categoría de análisis única.

A través del periodo de análisis de esta investigación que inicia con la formación de los ejidos Ubilio García en 1957 y Nuevo Francisco León en 1982, sus habitantes han sido denominados peones, indígenas, sujetos de derecho agrario y campesinos. Empero, estas categorías no abarcan la complejidad y pluralidad de actores que han emergido durante los años posteriores de la fundación de los ejidos. Actualmente, no toda la población de Ubilio García y Nuevo Francisco León es campesina, poseedora de derechos agrarios e indígena, no obstante, tampoco podemos decir que estos hayan desaparecido, aun cuando los modos de vida de la población ya no respondan únicamente a un modo de producción campesino, a un estatus agrario y una adscripción indígena.

Los ejidos de investigación y los actores que en ellos habitan no han permanecido inmóviles en el tiempo ni se han circunscrito a los límites ejidales. El crecimiento de la población, la llegada de nuevos habitantes, los cambios en el modelo económico y la liberalización de tierras y bienes naturales han transformado a la población tanto en su forma de percibirse a sí misma como en las actividades económicas y relaciones sociales intra y extra locales.

Para autores como Salas Quintanal (2011) y Velasco (2017) las transformaciones económicas y sociales enmarcadas dentro del periodo neoliberal han diluido la relación unívoca entre lo agrícola, agrario y lo rural como lo era hasta hace poco más de treinta años, sin que eso implique que los campesinos y el modo de vida agrícola y pecuario de los territorios rurales hayan desaparecido, solo que ahora representan solo una parte de la ruralidad, la cual se caracteriza por la pluralidad de relaciones, actividades económicas y prácticas productivas, de manera que se hace necesaria la ampliación de conceptos flexibles que integren la multiplicidad de actores que habitan en los territorios rurales.

En este sentido es que retomo el concepto de actores rurales para referirme a los habitantes que integran los ejidos de investigación y que pueden integrar una o varias categorías en sí mismos es posible que se yuxtapongan categorías conceptuales agrarias, identitarias o de clase social en un mismo actor social: indígenas, campesinos, trabajadores agrícolas, sujetos agrarios, pequeños propietarios, hombres y mujeres, jóvenes y adultos que participan de las relaciones y ocupan posiciones determinadas pero cambiantes en función de su posesión de recursos y capitales en los territorios de investigación.

Ahora bien, no se puede obviar que tanto los espacios como los actores de investigación están insertos dentro de una figura jurídica agraria particular: el ejido, la cual, si bien se ha reconfigurado durante los últimos treinta años, en los espacios de análisis permanece como la base física territorial, legal y organizativa. Aunado a esto, sobre el ejido y con base en la posesión de derechos agrarios y tierras ejidales se ha asentado la diferenciación social interna y las relaciones de poder y disputa por los recursos ejidales.

En este sentido, es pertinente diferenciar entre las diferentes categorías de sujetos agrarios contemplados dentro de la legislación agraria que otorgan una serie de capitales a quienes los poseen y los colocan en una posición de poder dentro de las relaciones al interior y exterior de sus territorios.

Cabe precisar que más allá del Derecho agrario positivo, los derechos consuetudinarios ocupan un lugar central en la organización interna de los ejidos y comunidades agrarias. Las tomas de decisiones, los acuerdos y normas que rigen a los núcleos agrarios son por regla general emanados de las Asambleas.

Aunque por regla general los ejidatarios son los que asumen los cargos de autoridad y en quienes recae la toma de decisiones, cada ejido o comunidad agraria presenta diferencias en cuanto a su organización interna, nivel de participación de los miembros de la Asamblea, gestión de recursos comunes, participación en proyectos de diversa índole, incorporación de personas al ejido, venta de parcelas y solares, etcétera.

De acuerdo con la legislación agraria vigente, son sujetos de derecho agrario «los ejidatarios, comuneros, posesionarios y sus sucesores, pequeños propietarios, avecindados, jornaleros agrícolas, colonos, poseedores de terrenos baldíos o nacionales o campesinos en general» (Art. 1-V Reglamento interior de la Procuraduría Agraria, 2020); en los ejidos de estudio únicamente se encuentran las categorías de *ejidatarios*, *posesionarios*, *avecindados* y «*pobladores*».

Los «*pobladores*» son llamados así dentro de los ejidos de investigación pero esta categoría no aparece en la legislación agraria, son pequeños propietarios (Reglamento Interior de la Procuraduría Agraria, 2020) que compraron solares dentro de los ejidos y que al vivir y formar parte de la comunidad—más no del ejido—han adquirido una serie de obligaciones comunes y participan de las relaciones sociales al interior, lo cual no implica necesariamente que estén registrados en el Registro Agrario Nacional (RAN) como avecindados ya que esto no es una práctica común.

Los *ejidatarios* son por regla general, hombres que recibieron por decreto presidencial o resolución de un tribunal agrario el certificado de derechos agrarios o parcelarios o bien, mujeres que recibieron los derechos agrarios por viudez⁷. Forman parte de la asamblea general de ejidatarios con voz y voto y pueden ser elegidos autoridad ejidal. Transfieren sus derechos agrarios como mejor les convenga a un hijo varón generalmente, en caso de muerte sus derechos agrarios o parcelarios pasan a su viuda, en caso de no contar con herederos la Asamblea decide qué hacer con las tierras (Ley Agraria, 1991; trabajo de campo, 2021, 2022).

Los *poseionarios* son una figura ambigua dentro de la legislación agraria surgieron como sujetos de derecho a partir de la reforma de 1992; son hombres que han adquirido derechos de propiedad mediante el reconocimiento de la Asamblea ejidal, resolución judicial y la compra o sucesión de parcelas y solares, de hecho, podrían ser ejidatarios en la medida que cuentan con tierras parceladas y solares, pero se trata de tierras que fueron adjudicadas o compradas en el contexto de la liberalización de tierras de 1992 y los programas de certificación de derechos agrarios (Procede), es decir, no fueron dotadas por el gobierno dentro del reparto agrario, sino compradas por los sujetos agrarios una vez que la legislación lo permitió.

El reconocimiento de los derechos consuetudinarios de los poseionarios dentro de los núcleos agrarios recae en la decisión de las Asambleas ejidales de cada ejido. En el caso de Ubilio García y Nuevo Francisco León, los poseionarios, al igual que el resto de la población no tiene derecho a ser elegido autoridad, ni a la repartición de beneficios obtenidos por la venta de bienes ejidales —como la venta de grava y arena—ya que esto es recaudado y gestionado por las autoridades ejidales. Sin embargo, deben asistir obligatoriamente a las asambleas en las que pueden opinar y estar informados, pero no votar en decisiones concernientes a asuntos agrarios, aun cuando de facto sí posean tierras.

⁷ Si bien dentro de las legislaciones agrarias que se han sucedido, las mujeres con familia a su cargo podían ser dotadas de tierras y ser ejidatarias, heredar los derechos agrarios por viudez y ser designadas sucesoras, en los ejidos de investigación las pocas mujeres ejidatarias que ha habido, adquirieron sus derechos al enviudar sin que esposos hubiesen designado un sucesor.

Los *avecindados* por otro lado, son mujeres y hombres mayores de edad que han llegado a vivir al ejido y han permanecido en este por más de un año, siendo reconocidos por la Asamblea como tales (Ley Agraria, art. 13: 1991) en este caso, se encuentran los profesores, pastores y sacerdotes en el caso de Ubilio García y Nuevo Francisco León.

Son *avecindados* también todos aquellos que viven en el ejido, pero no cuentan con ninguna propiedad, esto incluye a las mujeres, los jóvenes y demás familiares de ejidatarios, posesionarios y pobladores. Estas personas no están obligadas a asistir a las asambleas, pero participan de la vida colectiva y las normas internas contenidas dentro de los Reglamentos internos de cada ejido.

Como puede observarse, son varias las categorías que recaen en los actores de los ejidos de investigación, las cuales se traslapan, no son excluyentes, forman parte del conjunto de capitales con los que cuenta un sujeto para posicionarse en las relaciones de poder dentro de los territorios.

1.5 Ubilio García y Nuevo Francisco León. El espacio de investigación

La investigación se sitúa en Ocosingo, el municipio de mayor extensión del estado de Chiapas; cuenta con 9580.33 kilómetros cuadrados lo que equivale al 12.83% del territorio estatal (Plan Municipal de Desarrollo 2018-2021). Se ubica en la región fisiográfica Montañas de Oriente (Mülleried, 1957) o región selva Lacandona (Gobierno del estado de Chiapas, 2023). La región Montañas de Oriente comprende los municipios de Ocosingo, Altamirano, las Margaritas, Benemérito de las Américas y una parte de Chilón; pero la regionalización del estado de Chiapas correspondiente a la Selva Lacandona integra únicamente los municipios de Ocosingo y Altamirano (Gobierno del estado de Chiapas, 2022).

El relieve es accidentado con lomeríos, llanuras y sierras con alturas que van de los 200 a los 1600 msnm en las zonas más altas. El clima de la entidad se encuentra dentro del grupo cálido húmedo con variaciones de lluvias en función de la altitud y el relieve, sus temperaturas oscilan entre 18 y 30 grados centígrados. La vegetación original es mayoritariamente de selva alta siempre verde (62.6%) con porciones de

bosque mesófilo de montaña (8.19%), bosque de pino encino (5.55%), pastizal cultivado e inducido (17.27%), así como selva mediana, selva baja, selva de galería y sabana y zonas agrícolas (1.62%) (INEGI, Carta de Uso de Suelo y Vegetación 1:250 000, 2012). De acuerdo con el Compendio de información geográfica municipal de INEGI (2010) aproximadamente la mitad del suelo no es apto para la actividad agrícola ni pecuaria.

Como parte de la administración municipal y los Comités de Planeación de Desarrollo Municipal (COPLADEM) lo han dividido en 25 microrregiones⁸ definidas como SubCopladem (Plan Municipal de Desarrollo, 2018-2021) acerca de las cuales no encontré información sobre los criterios que tomaron para definir esta regionalización, pero se trata de una regionalización administrativa para la gestión de recursos municipales enfocados en la planeación y desarrollo (Reglamento del Comité de Planeación para el Desarrollo, estado de Chiapas, 2011).

Cuenta con 2,350 localidades, de las cuales más del 74% son localidades con menos de 100 habitantes, 213 son ejidos y tres son comunidades agrarias (PHINA, RAN) además de colonias, rancherías y parajes (Plan Municipal de Desarrollo, 2018-2021).

Las localidades con mayor número de población son la cabecera municipal Ocosingo con 46,099 habitantes seguidos de las Subcomunidades Nueva Palestina y Frontera Corozal con 11,645 y 5,713 habitantes respectivamente (CEIEG, Perfiles municipales del gobierno del estado de Chiapas). La mayoría de la población se encuentra concentrada en zonas rurales, únicamente el 25.78% habita en la cabecera municipal, la única zona urbana del municipio.

La población del municipio en 2020 se contabilizó en 423,936 habitantes, 49.3% hombres y el 50.7% mujeres (Diagnóstico territorial, Secretaría de Igualdad de

⁸ Las microrregiones son: Abasolo, Amador Hernández, Busiljá, Chavarico las Palmas, Cristóbal Colón, Cuxuljá, Ixcán, Las Tazas, Monte Líbano, Ocotol, Palestina, Patihuitz, Peña Limonar, San Antonio, San Caramlapio, San Jacinto, San Javier, San Quintín, Santa Lucía, Santo Domingo, Tenango, Yaxoquintelá, Zona Rural, Zona urbana A y Zona Urbana B (Plan Municipal de Desarrollo, 2018-2021:103). Al respecto el ejido Ubilio García pertenece a la microrregión Santo Domingo, a la que usualmente se refieren como valle de Santo Domingo, mientras que Nuevo Francisco León pertenece a la microrregión Busiljá.

Género, 2022). De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda de INEGI (2020) el 71 por ciento de la población total es hablante de lengua indígena entre las que se encuentran ch'ol, tseltal, tzotzil, maya, zoque, tojolabal, lenguas zapotecas, lenguas mixtecas, nahuatl, chuj y otras lenguas no especificadas; esta heterogeneidad de lenguas está directamente relacionada con los procesos de poblamiento de la selva por grupos diversos provenientes de varios municipios de Chiapas y estados del país.

Al ser un municipio eminentemente rural las actividades económicas están concentradas en más del 70 por ciento en el sector primario y en menor grado en el sector servicios y comercio. En cuanto a la población económicamente activa (PEA) mayor de 12 años, el 99% de población femenina y masculina se encuentran laborando en alguna actividad.

1.5.1 Ejido Ubilio García en la región Valle de Santo Domingo

El ejido Ubilio García se encuentra ubicado en el corredor de Santo Domingo. Se encuentra comunicado por el ramal carretero fronterizo que va de Palenque a cruceo Chancalá- Lacanjá Tseltal y Benemérito de las Américas (información de campo, 2022; Carta Vías de Comunicación, Chiapas, INEGI, 2022).

Su altitud promedio es de 370 msnm. Cuenta con dos ríos que pasan sobre su territorio, el río Chicoljá y el Santo Domingo, ambos afluentes del río Usumacinta, además de tener otros cuerpos de agua como lagunas y un manantial; este último provee de agua potable a la población (información de campo, 2022; Carta hidrográfica, INEGI, 1984).

De acuerdo con la carta edafológica (INEGI, 2014), el tipo de suelo de Ubilio García es luvisol, clasificado como suelo arcilloso fértil para la agricultura. Los campesinos del ejido indican que el suelo presenta variaciones según la altura y la presencia de agua. Así, encontramos suelos rojizos y más fértiles en las partes bajas; arcillosos y grises en las partes más altas, y suelos arenosos en algunas zonas, lo que influye en el tipo de cultivo, el calendario de siembra y las técnicas para sembrar que deben emplearse (Información de campo, 2021, 2022).

Los ejidos más cercanos con quienes integra el llamado Valle de Santo Domingo (Información de campo, 2021) son Ojo de Agua, Santo Domingo, Arroyo Granizo, El Espejo, La Arena, San Antonio, Jerusalén, Emiliano Zapata y Guadalupe.

De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2020) tiene una población total de 1073 personas de las 692 son mujeres y 635 son hombres. El 86% de la población declaró ser indígena, de la cual el 55% dice hablar alguna lengua indígena, tseltal principalmente y ch'ol en menor grado.

Está integrado por 320 viviendas censadas (INEGI, 2020) con 5 habitantes en promedio por vivienda. Del total de viviendas habitadas 213 tienen piso de material y 70 poseen piso de tierra (INEGI, 2020).

Cuenta con servicios de electricidad, agua entubada de manantial que provee de agua por gravedad, fosas sépticas, una clínica médica, así como servicios educativos de la Secretaría de Educación Pública (SEP) desde nivel preescolar hasta bachillerato.

Cabe mencionar que aun cuando cuentan con escuelas bilingües que imparten enseñanza en lengua indígena, los maestros imparten clases únicamente en castellano, pues no son hablantes de tseltal, lengua predominante en el ejido. Existe un paulatino abandono de la lengua, únicamente algunos adultos mayores y predicadores religiosos la conservan (Información de campo, 2021).

La comunidad se organiza para satisfacer necesidades de la población como guardería, electricidad, caminos y carretera (Información de campo, 2022). En cuanto a la recolección de basura, las autoridades ejidales designaron un espacio donde depositar los desechos de aluminio, vidrio y papel de toda la población; los desechos orgánicos son manejados por cada familia, quienes deciden si depositarlo en una fosa o hacerlo composta. Otros desechos inorgánicos son quemados.

En cuanto a los servicios de comunicación, Ubilio García se encuentra ubicado entre montañas por lo que la cobertura de internet es menor que en otras zonas de la selva. No hay telefonía y aun cuando venden fichas de internet que captan señales

de antenas repetidoras ubicadas en el ejido Santo Domingo, estas tienen poca cobertura y son constantes las fallas del servicio.

En 2021 por medio de un acuerdo en la Asamblea general se permitió la colocación de una antena de internet y telefonía satelital BAIT propiedad del grupo Altan y es la que han comenzado a usar los habitantes del ejido para comunicarse.

La población de Ubilio García como una gran cantidad de ejidos en la selva profesa varias religiones, resultado de la intensa labor de pastores protestantes Presbiterianos, Pentecostés, Pentecostés independiente y de instituciones religiosas independientes (Garma, 1998) como Testigos de Jehová que han desplazado paulatinamente al catolicismo como la principal religión en la selva. La última religión en integrarse a Ubilio García fueron los Adventistas del Séptimo Día cuyos pastores llegaron al ejido durante la pandemia de SARS-Cov 2 cuando otras religiones se habían retirado.

El Censo de Población y Vivienda (2020) indica que únicamente 108 declararon ser católicas, mientras que 571 dijeron profesar alguna religión protestante o evangélica y 645 mencionaron que no tenían ninguna religión. De acuerdo con la información de campo, la religión católica tiene cada vez menos presencia en el ejido, mientras que los Presbiterianos y Testigos de Jehová representan la mayoría.

La existencia y convivencia de varias religiones en el ejido forma parte de un acuerdo tomado en la Asamblea General Ejidal, en el que se dispuso el respeto a la libre creencia de las personas del ejido; sin embargo, dentro de las narraciones de la población es usual escuchar discrepancias relacionadas por las diferencias religiosas.

La mayoría de los hombres adultos de Ubilio García mencionan que su principal actividad es la agricultura de temporal, cría de cerdos, aves de corral, piscicultura y cada vez menos a la cría de ganado vacuno de engorda. Sin embargo, la mayoría combina esta actividad con algún oficio y/o servicios.

Aquellos que se dedican a la agricultura cultivan milpa, yuca y chile para consumo local, que van rotando de acuerdo con el calendario de siembra. A partir de la

introducción del programa de gobierno Sembrando Vida en 2018, muchos jóvenes que no se dedicaban al campo se integraron al programa y comenzaron a sembrar árboles frutales como guanábana, naranja, limón, zapote de agua, café, entre otros, así como árboles maderables como cedro, caoba, maculís y especies de uso agroindustrial como el achiote (información recabada en campo, 2022).

Paralelamente a la agricultura, hombres y mujeres se dedican a oficios como carpintería, herrería, venta de alimentos, tiendas de abarrotes, panadería, peluquería, paletería, venta de medicamentos, venta de agua embotellada, chips de telefonía satelital, fichas de internet, ventas por catálogo, rentas de molino de granos, así como también algunos colaboran en el Centro Ecoturístico Cascadas de *Sejkajub* del ejido.

No obstante que cuenten con un centro ecoturístico, en general el ejido Ubilio García recibe poca población visitante de otros ejidos. El ejido más importante de la zona en cuanto a servicios es Santo Domingo; ahí acude la población de Ubilio García y los ejidos cercanos a surtirse de productos, alimentos, abarrotes, gasolina, o bien, van directamente a la cabecera municipal de Palenque.

Algunas personas que no poseen parcelas, llamados *avecindados* y *pobladores*, cultivan su propio maíz, chile, frijol y yuca para autoconsumo mediante la renta o préstamo de parcelas de familiares o amigos en el ejido. Aquellos que no siembran la tierra ya sea porque se dedican a otra cosa o porque no cuentan con tierras adquieren maíz, frijol y yuca a otros agricultores del ejido.

Es común que jóvenes, tanto mujeres como hombres, salgan a trabajar a ciudades como Monterrey, Cancún y Playa del Carmen, o bien, a Estados Unidos realizando trabajos temporales en la siembra y recolección agrícola.

1.5.2 Ejido Nuevo Francisco León en el corredor fronterizo

Nuevo Francisco León se ubica en el corredor fronterizo Palenque- Crucero Chancalá- Benemérito de las Américas, dentro del municipio de Ocosingo en el estado de Chiapas, a 97 kilómetros aproximadamente de Palenque (Google earth, 2022). Al igual que Ubilio García, se encuentra dentro de la región fisiográfica

Montañas de Oriente (Mülleried, 1957) o Selva Lacandona en otras regionalizaciones (Gobierno del estado de Chiapas, 2022).

Su relieve se caracteriza por superficies planas que contrasta con el relieve de Ubilio García, más accidentado. Su altitud promedio va de los 150 a los 170 metros sobre el nivel del mar (Google earth, 2022), el clima es cálido húmedo con lluvias todo el año; sin embargo, la altitud, los relieves planos y la amplia presencia de acahuales⁹ y potreros generan temperaturas que pueden llegar hasta los 34 grados en los meses de abril y mayo, con una sensación térmica más calurosa que Ubilio García (Información de campo, 2021, 2022; Normales Climatológicas, Servicio Meteorológico Nacional, 1981-2010).

Cuenta con un río afluente del Usumacinta que cruza sobre su territorio, nombrado por la población del ejido como río Magdalena. Actualmente está contaminado debido a la descarga de basura y fertilizantes químicos en sus aguas, motivo por el que las personas ya no usan el agua del río como en años anteriores (Carta hidrológica 1:250 000; información de campo, 2021).

De acuerdo con la carta de Uso de Suelo y Vegetación (1:250 000, INEGI, 2013) el tipo de vegetación predominante en Nuevo Francisco León son pastizales cultivados; edafológicamente, los suelos del ejido corresponden al grupo de los Gleysoles (FAO, 2022) característicos por presentar exceso de humedad que les da aspecto de suelos fangosos o pantanosos poco aptos para la agricultura a menos que sean drenados en su totalidad (FAO, 2022).

Lo pantanoso de los suelos en el ejido ha repercutido en los pocos rendimientos agrícolas que han tenido los campesinos de Nuevo Francisco León y en los constantes encharcamientos de las parcelas y la zona urbana a pesar de que esté engravado casi en su totalidad (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

⁹ Los acahuales son vegetación secundaria en diferentes grados de madurez originados por la rotación de parcelas agrícolas. Se caracteriza por la presencia de vegetación leñosa, arbustos, herbáceas y gramíneas durante todo el año. (García-Licona, José B.; Esparza-Olguín, Ligia G.; Martínez-Romero, Eduardo, 2014).

De acuerdo con datos del Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2020), el ejido cuenta con una población total de 1721 de las cuales 862 son hombres y 859 son mujeres. El 93.72% de la población total declaró ser población indígena y el 81.75% indicó ser hablante de lengua indígena, zoque. Cabe agregar que también hay mujeres hablantes de tseltal y ch'ol que al casarse con hombres de Nuevo Francisco León han llegado a vivir al ejido.

En cuanto a las condiciones de la vivienda, se tienen contabilizadas 411 viviendas totales temporales y permanentes de las cuales 345 cuentan con piso de material y 16 cuentan con piso de tierra (Censo de Población y Vivienda, 2020).

Cuenta con servicios de electricidad suministrada por la Comisión Federal de Electricidad CFE y dispone de agua entubada proveniente de un ojo de agua ubicado en el ejido vecino Nuevo México. Sus aguas proveen a ambos ejidos, por lo que es insuficiente para satisfacer las necesidades de ambas poblaciones. No hay disponibilidad de agua todo el día; durante las noches cae mayor cantidad de líquido y es el momento en que aprovecha la población para llenar sus pilas y tambos para abastecerse de agua suficiente para el día (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

Se utilizan fosas sépticas y tubos de drenaje que sacan los desechos de las casas hasta llegar a zanjas que conducen al río o, bien son filtradas por la tierra, lo que provoca que haya corrientes de aguas grises por toda la zona urbana que despiden olores característicos y atraen moscos y zancudos durante temporadas de lluvias. Hay instalaciones de drenaje, pero las obras no se terminaron (Información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

Referente a los servicios de salud, cuentan con una farmacia y una clínica; en caso de urgencias médicas, la población acude a Palenque. Cuentan con dos parteras que dan seguimiento a los embarazos en colaboración con la clínica del ejido; los partos son atendidos en hospitales de Palenque.

Los servicios educativos van desde preescolar hasta bachillerato (COBACH). Cuentan con escuelas de la Secretaría de Educación Pública (SEP) tanto

monolingües como bilingües en nivel básico de primaria y secundaria donde les imparten la lengua zoque y castellano.

En cuanto a los servicios de comunicación, no hay cobertura de ningún servicio de telefonía. Cuentan con dos antenas repetidoras que captan señal de internet de Telcel y sus dueños venden fichas de datos por hora, día o semana a la población (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

No cuentan con servicios de recolección de basura por parte del municipio; ésta es quemada en pequeños montones por cada familia durante las noches. Es común encontrar desechos inorgánicos tirados en las calles o en las zonas cercanas al río.

Las vías de comunicación del ejido son la carretera fronteriza Palenque- Benemérito de las Américas, así como otras carreteras secundarias que van a Lacanjá Tseltal, cruce San Javier en un circuito carretero que comunica a la región selva (información de campo, 2022).

La religión predominante en el ejido es la católica; hay incluso un acuerdo de Asamblea general ejidal en el que establecieron el catolicismo como la religión oficial de Nuevo Francisco León (Información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2022). De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2020) del total de población, el 89% declaró ser católica, el 6% mencionó profesar alguna religión protestante o evangélica y el 1.9% dijo no tener ninguna religión.

El ejido pertenece a la diócesis de San Cristóbal; dos curas de la orden Jesuita son quienes están a cargo de las actividades litúrgicas, así como también hay tres diáconos permanentes que se encargan de officiar algunos sacramentos religiosos en caso de que los curas no puedan officiarlos. También hay otros cargos religiosos como mayordomos, alférez, cantoras, entre otros, quienes se encargan de realizar y organizar las actividades religiosas y fiestas patronales de todo el año (información de campo, 2021).

A partir de la iniciativa de los jóvenes de la iglesia y ante la constante llegada de inmigrantes indocumentados se construyó en el ejido la Casa del Migrante, con recursos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados

(ACNUR), por lo que es común ver llegar grupos de migrantes centroamericanos y haitianos al ejido. Ahí reciben alimentación y hospedaje durante algunos días por parte de personas que trabajan en la iglesia, principalmente mujeres y jóvenes (Información de campo, 2021, 2022).

La principal actividad de la población económicamente activa es la agricultura de temporal y en menor grado la cría de ganado cebú de engorda en combinación con actividades del sector servicios, oficios y trabajo agrícola en ranchos privados o parcelas ejidales. Los cultivos agrícolas son maíz, frijol, chile, yuca, camote y calabaza, para autoconsumo.

Con la introducción del programa Sembrando Vida han comenzado a sembrar en una o dos hectáreas árboles frutales como limón, mango, plátano, guanábana, lichi, canela, aguacate, cacao, café, árboles maderables o de uso agroindustrial como guazibal, guanacastle, ramón, y achiote; sin embargo, los rendimientos han sido bajos en la mayoría de los casos registrados. Las características pantanosas de los suelos de las parcelas, las condiciones del relieve y la introducción de cultivos ajenos al ecosistema y desconocidos para los campesinos les ha implicado una serie de ensayos y errores en la siembra de las especies del programa Sembrando Vida; muchas plantas mueren a los pocos días de ser plantadas y son reemplazadas por otras especies que si se adaptan bien a las condiciones de suelo, humedad y relieve (Información de campo, 2022).

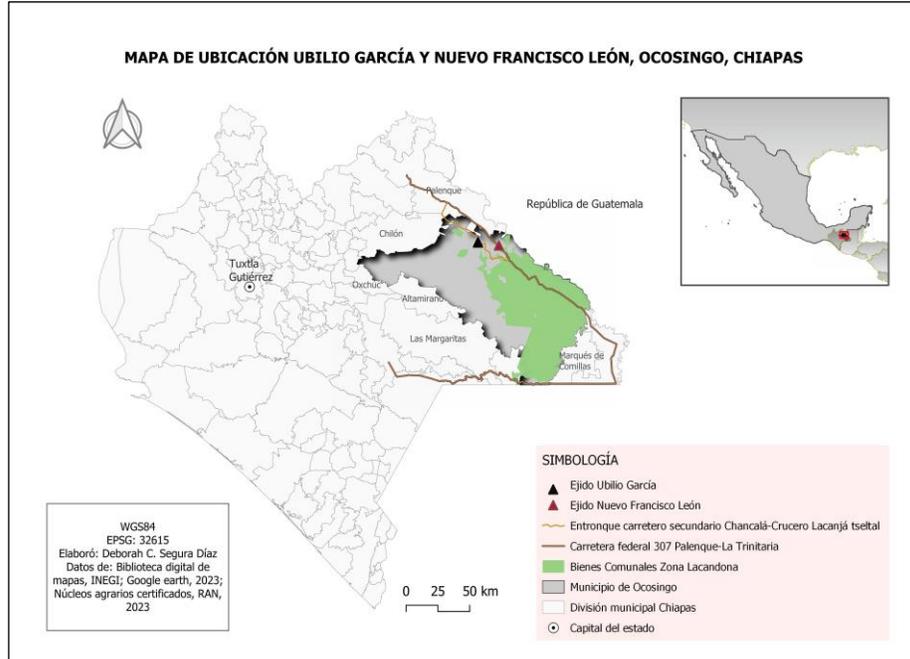
Hay un amplio número de tiendas de abarrotes, enseres de cocina, ropa, accesorios, alimentos para ganado, gasolina, jarriería, regalos, zapatos, agua embotellada, así como varios lugares de venta de comida preparada, pollo asado y antojitos, por lo que es común que acudan personas de otros ejidos cercanos a adquirir productos de primera necesidad.

Ocasionalmente se anuncia por perifoneo la venta de comida y carne de res, puerco o pescado por parte de alguna familia que sacrificó un animal o pescó mojarras en el río Santo Domingo (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Nuevo Francisco León es el ejido más grande de la porción de la selva que va del corredor Crucero Chancalá- Lacanjá Tseltal; por esta razón hay varias personas que ofrecen servicios de hospedaje y renta de habitaciones por semana o mes a precios muy accesibles, ya que continuamente llegan trabajadores de la construcción, maestros, sacerdotes y funcionarios del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI) que se hospedan en Nuevo Francisco León.

Hay quienes también se dedican a proveer de servicios como herrería, venta de fichas de internet, papelería, taxis, carpintería, venta de materiales de construcción, o se emplean como trabajadores o peones de otros ejidatarios o del rancho La Palma que limita al este con el ejido.

En cuanto a la migración, es común que los jóvenes salgan a trabajar a ciudades turísticas como Playa del Carmen y Cancún, o bien a Monterrey o Estados Unidos por temporadas a la recolección de cultivos agrícolas (información de campo, 2021, 2022).

Mapa 1. Ubicación de zona de investigación

Fuente: Elaboración propia con datos de Biblioteca digital de mapas, INEGI; Google earth, 2023; RAN, 2023

1.6 Puntualizaciones metodológicas

Para Rosana Guber (2004) la investigación antropológica es un proceso dialógico continuo entre los referentes teóricos del investigador, sus prenociones enmarcadas dentro del sentido común y la interpretación de significados, prácticas y actividades de los actores locales. No resulta un proceso unidireccional llevado a cabo en secuencias de fases que inician inmediatamente después de finalizada la anterior. El trabajo de campo, la investigación de gabinete, la contrastación teórica forma parte de un mismo proceso sujeto a la reflexividad en dos sentidos, la reflexividad de los actores locales que poseen en tanto seres sociales y reaccionan ante la presencia del investigador, y la reflexividad del investigador consciente de sus prenociones teóricas, su adscripción a una tradición epistémica y sus propios condicionamientos de género, edad, etnia y clase que lo sitúan dentro de una posición en el campo social que se dispone a investigar, lo que incidirá no sólo en la forma en que conceptualiza la objetividad social, también en cómo lo perciben e interactúan con él o ella las personas durante el trabajo de campo.

Partiendo de mi propia reflexividad, debo mencionar que la elección del tema de investigación, así como el lugar y los actores centrales con quienes trabajaría, resultaron en un principio producto de mi formación académica interesada en realizar investigaciones distintas de mi espacio vivido, aunque debo mencionar que lo rural no me es ajeno.

Mi familia paterna es originaria de una localidad agraria y campesina de la montaña de Texcoco en el estado de México, lo que me ha otorgado un sentido de pertenencia al «pueblo», el cual, como muchos pueblos cercanos a la ciudad de México, ha ido transitando hacia la desagrarización paulatinamente. Se ha dejado de lado la producción de flores de ornato y el cultivo de maguey para convertir parcelas en casas habitacionales y pequeños comercios. No obstante, estos coexisten con los modos de vida comunitarios, las fiestas patronales y los sistemas de cargos que persisten y configuran la vida en el pueblo. Aun así, los «abuelos» de la montaña de Texcoco se preguntan lo mismo que los «abuelos» de la selva ¿qué va a pasar con la tierra? ¿qué va a pasar con el pueblo?

Mis investigaciones de tesis anteriores habían abordado cuestiones relacionadas con desplazamientos territoriales a causa de desastres sociales (Vera, 2020) en poblaciones zoques vulneradas por condiciones de marginación y discriminación históricas, bajo el cuestionamiento de qué sucede con los territorios «perdidos» ¿permanecen, se reconfiguran, desaparecen? Estos cuestionamientos estaban a la vez enmarcados dentro de debates teóricos posmodernos y dentro del «boom» del pensamiento neoliberal que hablaba de la desaparición de los territorios como bases materiales con fronteras fijas y definidas, y el inicio de la era de los territorios-red (Haesbaert, 2013).

Las conclusiones a las que llegué entonces fueron que los referentes territoriales, las nociones de pertenencia, los lugares sagrados, los lugares en la memoria no desaparecen de las subjetividades de los actores desplazados, por el contrario, los territorios se amplían y reestructuran al sumarse a nuevos territorios compartidos por una colectividad.

Con estos intereses investigativos llegué al doctorado en Antropología social me interesaba entonces una pregunta de investigación más amplia que las anteriores ya que no contaba con una ruta teórica y metodológica clara para dar respuesta ¿cómo construyen su territorio los actores locales? Esto es, si partimos de que los territorios son resultado de intencionalidades, relaciones de poder, subjetividades, prácticas y relaciones, ¿en qué forma podía describir y analizar los procesos de creación de territorios desde los propios actores?

Tenía claro que trabajaría con territorios rurales en la selva de Ocosingo, me había propuesto continuar trabajando con los zoques de Nuevo Francisco León y tenía varios ejidos más en la mente como opciones para complementar mi investigación. Me parecía necesario trabajar con más de una comunidad de estudio, ya que el municipio de Ocosingo se caracteriza por su pluralidad de actores, procesos histórico-territoriales y prácticas, de manera que buscaba contrastar la información de dos ejidos distintos.

Por otro lado, Nuevo Francisco León se formó oficialmente en la década de los noventa, un año antes de que se modificara la legislación agraria y se diera por terminado el reparto agrario, en este sentido, era necesario ubicar otro ejido cuya formación y dotación pudiera enmarcar dentro de otro periodo de tiempo-espacio político y social en la selva. Reparaba poco en problematizar el hecho de que me disponía a investigar dos núcleos ejidales formados no solamente en dos tiempos coyunturales distintos, sino que también sus habitantes que se convertirían en mis actores de estudio no eran solo campesinos e indígenas como entonces suponía, sino actores plurales que no cabían en esas definiciones.

Investigar desde la perspectiva de los actores (Guber, 2004) tomando como marco teórico central conceptos tan abstractos como el espacio, el territorio y posteriormente la naturaleza implicó una inversión de la relación teoría-trabajo de campo en la que como estudiantes elaboramos un marco teórico y posteriormente vamos a campo pensando ingenuamente que la realidad estudiada encajará perfectamente con los marcos conceptuales elegidos. No pocas ocasiones me sugirieron profesores y directora salir de mi “zona de confort teórico”, lo que

honestamente no ocurrió hasta el periodo de trabajo de campo entonces solté mis prenociones teóricas—no sé si con éxito— y decidí escuchar activamente a mis interlocutores, observar, sentir, participar. Ciertamente no podía explicar lo que estaba presenciando con mis referentes teóricos centrales, no eran suficientes, algunos ni siquiera resultaban acertados de acuerdo con la información que estaba registrando.

Los mismos actores locales en su accionar cotidiano pusieron en cuestionamiento mis categorías teóricas y prenociones epistémicas sobre la Naturaleza¹⁰ (con mayúscula), los significados que otorgan a la tierra, lo campesino, lo rural, lo indígena y el territorio.

Cabe mencionar que, así como mi proceso reflexivo, el periodo de trabajo de campo tampoco fue lineal ni continuo, por el contrario, estuvo enmarcado dentro de una serie de incertidumbres a causa de la restricción de movilidad espacial e interacción social presencial derivadas de la pandemia del virus Sars-CoV2 (y sus varias mutaciones) que permearon la vida de todos en niveles y direcciones distintas, pero insoslayables.

Mi acceso a campo en Nuevo Francisco León ya había sido establecido durante mi investigación de maestría, por lo que no representó mayor problema la aceptación de mi nueva investigación siempre y cuando esperara a que las restricciones sanitarias disminuyeran, pero en el caso de la elección del segundo ejido tuve mayores complicaciones.

En la selva de Ocosingo durante el 2020 y 2021 las restricciones a la movilidad estaban a cargo de las decisiones internas de cada comunidad, la mayoría cerró los accesos y salidas de sus comunidades y evidentemente no se permitía la entrada de personas externas. En este contexto de incertidumbre me acerqué a varios contactos en la región, entre ellos a la Red Indígena de Turismo de México (RITA) con quien había laborado años atrás, ahí me contactaron con la Agencia de Fomento Biocultural, una organización comunitaria ch'ol con sede en Frontera

¹⁰ Me refiero a la Naturaleza entendida desde los marcos epistémicos propios de la racionalidad positivista desde la que las ciencias piensan y estudian una única naturaleza, preexistente ajena a subjetividades.

Corozal. Don Juan Sánchez, su presidente, amablemente me otorgó una entrevista sobre la situación en la selva, los procesos de colonización y los conflictos por las tierras que se han sucedido en la región, ahí mismo le comenté mi situación y los objetivos de la investigación que tenía contemplada a lo que me recomendó el ejido Ubilio García, mencionó que reunían las características que estaba yo buscando y que además eran «abiertos» al diálogo y al contacto externo por lo que podría realizar un buen trabajo con ellos.

En cuanto se levantaron las restricciones a la movilidad viajé a Chiapas y me instalé primero en Nuevo Francisco León después en Ubilio García. En el primer acercamiento con las autoridades fui acompañada por don Juan Sánchez de la Agencia de Fomento Biocultural y Ricardo Campos entonces presidente de la RITA.

En Nuevo Francisco León me conocían algunas familias, pero no las autoridades, así que después de presentarme con ellos y exponer mis intenciones les mencioné que la familia de María A. me conocía bien y podía darles referencias sobre mi persona y mis actividades académicas. Esa misma tarde, mientras me encontraba en casa de María llegó el comisariado a preguntarle sobre mí. Al día siguiente me otorgaron la autorización para realizar mi trabajo de campo en la comunidad.

En el caso de Ubilio García, las autoridades me solicitaron que me presentara ante la asamblea general que se realizaría al día siguiente; acudieron hombres y mujeres de todas las edades, ahí me presenté, expliqué los objetivos de la investigación, expuse que tipo de actividades pensaba realizar y el tiempo que tenía contemplado permanecer en el ejido. Los asistentes estuvieron de acuerdo y en ese momento me autorizaron trabajar con ellos. Combinaba estancias de campo en cada ejido por un mes o dos meses y regresaba a Palenque donde permanecía por unas semanas y regresaba a los ejidos.

He de mencionar que tenía dudas acerca de la viabilidad de trabajar con Ubilio García, ya que al iniciar el trabajo de campo sabía muy poco sobre ellos, además no correspondían al tipo de actores” que pensaba encontrar, no se asumían como indígenas, muy pocos eran hablantes de tseltal, profesaban el protestantismo y no celebraban de rituales de agradecimiento a la naturaleza y fiestas colectivas,

además de que prácticamente todos los ejidatarios habían vendido parte de sus parcelas, lo que entonces interpreté como un desapego al territorio.

Era notorio que estaba siendo interpelada por mis propios actores de investigación en cuanto a las prenociones y prejuicios de lo que consideraba serían los elementos clave de construcción de los territorios rurales y que lo que tenía por delante eran las múltiples realidades sociales de la selva, por lo que debía abrir mis marcos teóricos y comenzar una cadena de incesantes porqués.

Después de una primera estancia en campo de seis meses regresé a la ciudad de México a presentar mis «resultados de campo», lo que evidenció además de los cambios en el proyecto general de investigación a partir de problemáticas no contempladas hasta entonces, la necesidad de regresar a campo con otra mirada.

Finalmente, resolví extender las estancias en campo y aprovechar cualquier oportunidad e invitación hecha por mis colaboradores para regresar a Chiapas, registrar la mayor cantidad de información posible y participar en eventos tanto de carácter familiar como colectivo, bautizos, matrimonios, defunciones, fiestas patronales, día de todos los santos, asambleas, talleres de turismo y visitas de funcionarios, en este caso del gobernador electo de Ocosingo y funcionarios del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Este «estar ahí» me permitió ganar la confianza de mis colaboradores directos y de la comunidad que paulatinamente comenzó a acostumbrarse a mi presencia y permitirme estar presente o participar en sus actividades cotidianas de carácter más personal, compartir sus mesas y sobremesas, lo que me abrió la puerta a una serie de significados que le otorgan a su historia como colectividad, a la vida comunitaria, la naturaleza, lo sagrado, las relaciones asimétricas y conflictos entre grupos y actores locales.

Durante la estancia en campo, privilegié en una primera etapa la observación no participante ya que entonces aun existían restricciones sanitarias y la aplicación de entrevistas semiestructuradas a «contactos clave», ejidatarios y adultos mayores que llegaron al ejido durante los años de dotación.

Posteriormente y con base en lo que iba encontrando comencé a aplicar entrevistas a otros actores según su situación agraria pero también de acuerdo con el género, edad y ocupación, así logré incluir a mujeres, profesionistas, jóvenes, jornaleros, taxistas, comerciantes, profesores, diáconos y personas integrantes de organizaciones comunitarias indígenas como *Xi'nich'*.

Nunca estuve sola en la realización de mi trabajo de campo, en Nuevo Francisco León me acompañó, asesoró y guio Beni, un joven zoque que recién había regresado de trabajar en el sector turístico de Playa del Carmen y a quien conocí y entablé una amistad con su familia desde años atrás.

En un principio su compañía no fue pactada. La buena relación con él y su familia generó que simplemente comenzara a acompañarme y sugerirme a quién podría entrevistar. Días después le pedí su apoyo formalmente; accedió con la condición de que solamente fuera por las tardes después de la hora de la comida, ya que cada mañana, muy temprano, va al campo a recoger leña o a chapear las parcelas de su padre o de su cuñado para el programa Sembrando Vida, algunas veces también trabaja con su hermano realizando trabajos de herrería, por lo que solo tiene tiempo libre después de las tres de la tarde.

A esa hora nos reuníamos en su casa donde aprovechaba para saludar a su familia, después me acompañaba a realizar entrevistas, platicar con personas que consideraba me podrían ayudar o me llevaba directamente a donde estaba sucediendo algo que me pudiera interesar, pero su colaboración iba más allá. Al ser hablante de zoque me presentaba con las personas en su lengua y traducía tanto para mis interlocutores como para mí lo que queríamos decir. En ocasiones y en función del tema abordado, participaba en las entrevistas, agregaba información y planteaba situaciones que los entrevistados no habían contemplado, de esta manera se enriquecían las entrevistas.

En Ubilio García la situación fue diferente. En un inicio pensaron que iba a realizar un trabajo en colaboración con la RITA o con la Agencia de Fomento Biocultural. Al aclararles que mi trabajo era más bien una tesis doctoral individual, las hijas y nietas de don Juan se presentaron conmigo, me ofrecieron su apoyo y su casa. Don Juan

se convirtió no solo en un contacto clave; su casa y su familia se volvieron mi “lugar” de colaboración, encuentro y descanso.

Conté con el apoyo de varias mujeres, jóvenes, adultas y algunos niños que ocasionalmente me acompañaban y guiaban por su comunidad. La cuestión de la lengua no era una limitante por lo que Nayeli, Alma Rosa y Patricia quienes se turnaban «oficialmente» para acompañarme, comenzaron a participar en algunas entrevistas. Las primeras veces permanecieron en silencio, pero generalmente las conversaciones se alargaban demasiado por lo que les comenté que no era necesario que se quedaran durante toda la sesión. Me agradecieron, pero contestaron que les interesaba escuchar lo que ahí se planteaba y que querían aprender sobre su comunidad, así que decidí integrarlas a algunas entrevistas. Antes de las sesiones les planteaba el tema que se iba a abordar y les comentaba que debíamos ser siempre respetuosas ante las respuestas de las personas, así como respetar el guion.

De la misma manera que sucedía con Beni, en función de su interés y conocimiento del tema de la entrevista participaban, preguntaban sobre alguna cuestión, contestaban y completaban las respuestas del entrevistado, otras veces permanecían en silencio, de manera que las entrevistas se enriquecían con varios puntos de vista contrastados entre personas de una misma comunidad, pero en posiciones diferentes.

La participación tanto de Nayeli, Alma y Patricia en Ubilio García como de Beni en Nuevo Francisco León fue una especie de co-labor no contemplada dentro de la metodología que tenía planeada al llegar a campo. Ocurrió durante el trabajo de campo como resultado de las circunstancias que se fueron presentando. Si bien, en un inicio se trató de un apoyo hacia mi persona por motivos de seguridad ya que no me recomendaban andar sola por la comunidad, posteriormente, ellas mismas se fueron involucrando en la investigación, proponiendo nombres de personas que podrían colaborar y apoyando con mi desconocimiento de su lengua, pero también opinando, preguntando y participando activamente. Después de todo, la investigación versa sobre ellos.

Finalmente he de mencionar que durante cada entrevista realizada solicitaba autorización para grabar audio, tomar alguna fotografía y emplear sus nombres para el registro de entrevistas y el cuerpo de esta investigación. En general, no tuvieron inconveniente con ninguna de las cuestiones planteadas, sin embargo, por motivos de confidencialidad, en la investigación me refiero a los colaboradores únicamente por su primer nombre.

Imagen 1. Trabajo de campo durante el periodo pandémico. Nuevo Francisco León



Fuente: Deborah C. Segura

Díaz, 2021, 2022

Imagen 2. Beni en vivero de Sembrando Vida, NFL



Fuente: Deborah C. Segura Díaz, 2022

1.6.1 Técnicas de investigación

La metodología que empleé para la investigación fue una combinación de indagación de archivos, etnografía y cartografías sociales participativas. La elección de cada una ocurrió en función de buscar dar respuesta a la pregunta de investigación sobre la construcción de dos territorios rurales bajo una dimensión procesual. En este sentido, fue necesario indagar en la historia de larga data de los espacios y actores de la investigación, observar y analizar las relaciones actorales y prácticas colectivas en diacronía e investigar y adentrarme en las apropiaciones subjetivas de los actores locales «en» y «sobre» los lugares y sus territorios.

Así, la investigación de archivos y la recuperación de las memorias de los adultos mayores me permitió reconstruir las historias de vida y condiciones bajo las cuales llegaron a la selva los primeros habitantes de los ejidos.

Dentro de los archivos encontré información en una escala municipal. A partir del archivo agrario fui reconstruyendo los cambios en la propiedad de la tierra en la selva, los procesos de ocupación campesina y el avance de la repartición agraria en Ocosingo, que lo convirtió en un municipio mayormente ejidal y comunal.

Las memorias de adultos mayores me posibilitaron transitar de lo municipal a la escala de lo local, enfocándome en los grupos de trabajadores indígenas que se internaron a la selva en busca de tierras para posesionarse y en los indígenas zoques desplazados por la erupción del Chichón.

Los territorios y lugares de la memoria están plagados de emotividades surgidas del haber experimentado el espacio en «carne propia». En este sentido, los caminos de desplazamiento a pie, la búsqueda de tierras, el camino a Ocosingo, las rutas de comercio a Santo Domingo o Chancalá, entre otras, son resultado de formas de apropiación del espacio por los actores locales que al pertenecer a una escala de lo «vivido» no se encuentra en datos estadísticos, archivos y cartografías oficiales.

En este sentido, y debido a que la espacialidad es la base teórica y metodológica de mi investigación, integré la cartografía participativa como herramienta para la indagación no únicamente sobre el territorio y los lugares de la memoria de los adultos mayores. En general me interesaba observar la conformación del territorio en una dimensión procesual desde la perspectiva de la pluralidad de actores que participan del territorio esto implicó trabajar las cartografías a nivel familiar en cuyos mapeos y socializaciones de los resultados participaron adultos mayores, jóvenes, mujeres y niños.

La cartografía participativa realizada en los dos ejidos de investigación a un rango de población integrada por hombres, mujeres, jóvenes y adultos mayores en similar proporción me permitió incorporar información sobre las categorías, jerarquizaciones, omisiones y yuxtaposiciones espaciotemporales sobre lugares de concurrencia e importancia para los actores, así como lugares sagrados y afectivos que delinean redes de relaciones en los territorios durante temporalidades o ritmos de vivenciar el tiempo diferente según las propias diferencias de género, edad y ocupación de los actores que participaron del mapeo y los espacios cartografiados.

Por otro lado, también permiten encontrar las relaciones entre actores múltiples, prácticas colectivas, productivas que ocurren en sitios geográficos determinados por actores y durante temporalidades distintas, pero también coexistentes, en este sentido. La representación pictórica de estos procesos además de plasmar

ubicaciones exactas, límites físicos y delimitaciones internas de los ejidos que, si bien pueden ser utilizados como fuentes de información espacial, cultural e histórica, también son representaciones epistémicas sobre formas «otras» de apropiar el espacio en el tiempo.

La cartografía participativa como herramienta metodológica que en conjunto con la investigación etnográfica permitió ahondar en la espacialidad de los actores, en sus procesos de apropiación, escalas de afectividad y formación de lugares de importancia sagrada y cotidiana, así como en los cambios en cuanto al nivel apropiación de la naturaleza, el monte, la zona urbana y la región selva que en conjunto permiten analizar los alcances de la territorialidad de la población.

1.6.2 Indagación de archivos

La primera parte del trabajo de campo me enfoqué en la consulta y acopio de documentos de archivos oficiales, hemerográficos, estadísticos y fuentes bibliográficas disponibles en línea, o en la biblioteca personal de algún colega, profesor o mi directora de tesis que me compartían algunos libros o artículos a su alcance. Una vez que pude acceder a las instalaciones del Archivo Agrario Nacional (AGA) en la ciudad de México, consulté los expedientes agrarios completos de los ejidos de estudio, los planos de dotación, ampliación y certificación agraria, lo cual me permitió obtener datos específicos sobre las características y las transformaciones que han tenido los espacios de investigación en materia agraria.

El Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) del Registro Agrario Nacional (RAN) disponible en línea, fue una de las fuentes agrarias que más información y datos me proporcionó para reconstruir los procesos de poblamiento agrario en Ocosingo, así como datos sobre el avance de los programas de certificación ejidal como Procede y Fanar. Asimismo, el Sistema de Información Geoespacial del Catastro Rural, portal en línea también del RAN, me permitió acceder a datos espaciales sobre polígonos agrarios certificados georreferenciados. Desafortunadamente este SIG solamente cuenta con información de núcleos ejidales que como ya lo mencioné han certificado sus tierras, de manera que existe una ausencia de información georreferenciada sobre 85 ejidos de Ocosingo que no

se han integrado a estos programas. Al respecto, el mapa 2 titulado *Formación de núcleos agrarios de Ocosingo 1920-2022* incluye los polígonos de los núcleos agrarios certificados y 31 de los 85 núcleos sin certificar en Ocosingo, los cuales digitalicé mediante la búsqueda manual de cada uno, no obstante, no encontré todos, algunos son muy pequeños y no aparecen en las plataformas proveedoras de imágenes satelitales de *Google earth*, *Bing maps* y *Esri*.

Por otro lado, también consulté el Diario Oficial de la Federación en su versión en línea y algunas veces en las instalaciones de la Biblioteca del Archivo General de la Nación (AGN).

En el Archivo General del Estado de Chiapas (AGE) en Tuxtla Gutiérrez examiné el Periódico Oficial del Estado de Chiapas, así como periódicos locales en busca de notas hemerográficas sobre decretos expropiatorios o de dotación y restitución de tierras en la selva Lacandona.

Asimismo, también consulté archivos personales y comunitarios en los ejidos Nuevo Francisco León y Ubilio García quienes me compartieron documentos y fotografías. De esta manera, accedí a las memorias de Nuevo Francisco León; un escrito realizado por los diáconos del ejido en el que narran el proceso eruptivo, el desplazamiento y la llegada a la selva de los habitantes de Nuevo Francisco León.

En Ubilio García, revisé el *Ordenamiento Ecológico Comunitario Participativo* del ejido, redactado en 2005 por el Instituto de Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A. C. (IDESMAC) con la participación de las autoridades y pobladores del ejido, el Reglamento General Interno del ejido, que contiene las normas comunitarias, prohibiciones, sanciones y obligaciones de la población en general del ejido y el *Protocolo Biocultural Comunitario del ejido Ubilio García* publicado en 2019 por la Red Indígena de Turismo de México A.C. (RITA) con financiamiento de organismos multilaterales como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Fondo Mundial para el Medio Ambiente (GEF por sus siglas en inglés)

Los tres documentos contienen información acerca de la organización social y territorial, así como datos sobre las dimensiones históricas, ambientales, sociales y

económicas de Ubilio García. Por otro lado, también permitieron detectar a los organismos internacionales y organizaciones civiles que han tenido injerencia en el ejido, así como los enfoques políticos y económicos bajo los que se han acercado.

1.6.3 Observación participante

El trabajo en campo me permitió registrar y dar cuenta de las relaciones sociales multiactorales al interior de los ejidos en relación con la naturaleza y sus actividades productivas y el territorio. En este sentido, registré valiosas narraciones y fotografías antiguas sobre la memoria colectiva de los procesos de formación de los ejidos, las prácticas de organización comunitaria, información sobre cómo era el paisaje entonces, datos sobre quienes fueron los primeros habitantes de los ejidos, a qué se dedicaban, cuál era su origen, así como también información sobre las dimensiones culturales étnicas e identitarias de estos grupos.

Por otro lado, la observación participante me permitió prestar atención a prácticas sociales, organizaciones socioespaciales y relaciones de poder entre actores tanto al interior como al exterior de los ejidos, en las que se puede entrever el rol que han jugado las políticas agrarias y desarrollo rural impulsados por el Estado y otros actores externos como asociaciones civiles y organizaciones multilaterales en los territorios de estudio. Observar los cambios en las organizaciones internas de los ejidos de investigación derivados de la implementación de políticas neoliberales, el surgimiento de nuevos sujetos de derecho agrario al interior de los núcleos ejidales, prácticas de mercantilización de las tierras ejidales e introducción de actividades como cultivo de agrocombustibles y ecoturismo, las cuales, están transformando los territorios agrarios tanto en los ejidos de investigación como en otras geografías.

Por otro lado, también asistí y participé en actividades, talleres y reuniones inter ejidales en el marco de un proyecto implementado en 2022 por la Red Indígena de Turismo de México A.C. en colaboración con Agencia de Fomento Biocultural A.C. (con sede en Frontera Corozal) llamado Estrategias de Turismo Comunitario en la Zona maya del sur de México, el cual es financiado por la Fundación Interamericana (IAF por sus siglas en inglés); en este participan comunidades de varios municipios de la región; ejido Arroyo Delicias de Benemérito de las Américas, ejido la Cascada

de Palenque y Bienes Comunales Frontera Corozal y ejido Ubilio García de Ocosingo.

Esto me permitió aproximarme directamente a programas de desarrollo implementados desde actores externos, observar las relaciones que establecen entre autoridades ejidales, miembros de cooperativas ecoturísticas, comuneros, funcionarios del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) con asociaciones civiles y agencias de desarrollo internacionales, llevar registro de las demandas actuales que tienen las comunidades de la región en materia de desarrollo rural y derechos indígenas, así como ampliar mi perspectiva de los ejidos de estudio hacia una visión regional.

En total realicé 38 entrevistas en Ubilio García y 37 en Nuevo Francisco León a mujeres ejidatarias, ejidatarios, autoridades ejidales, pequeños propietarios, poseionarios, avecindados, agricultores, jóvenes, mujeres, profesionistas, diáconos, jornaleros, parteras, trabajadores del rancho de palma llamado Plantación Montes Azules en Nuevo Francisco León y miembros de la cooperativa ecoturística Cascadas de *Sejkajub* en Ubilio García.

También entrevisté a integrantes de la Agencia de Fomento Biocultural AC y del Instituto para el Desarrollo Sustentable de Mesoamérica AC sobre temas de desarrollo rural, conservación ambiental y conflictos intercomunitarios a nivel regional.

1.6.4 Cartografía participativa

La cartografía participativa la apliqué en ambos ejidos bajo dos ejes analíticos principales:

1. Territorio en la memoria.
2. Territorio actual

A partir de lo anterior, obtuve doce cartografías, seis mapas en cada comunidad realizados por dos equipos de 4 a 6 personas. Con ellos obtuve un registro gráfico espacial de las transformaciones ejidales y territoriales en el tiempo, así como las

prácticas productivas, organización comunitaria, los lugares de importancia religiosa o sagrada y naturaleza.

La aplicación de cartografía participativa no resultó sencilla. En un primer momento cuando expuse a personas de Nuevo Francisco León de que se trataba la actividad y para qué podía servir, no parecieron muy interesados. Aceptaron colaborar, pero no se encontraban muy cómodos con la idea de dibujar, así que pensé que si juntaba adultos mayores con jóvenes y niños podría ser más sencillo el proceso. De esta manera, los adultos les dictaban a los jóvenes que es lo que debían dibujar y dónde colocarlo en el mapa.

En Ubilio García dudé en aplicar el mismo método que en Nuevo Francisco León, ya que no había logrado despertar el interés por el mapeo participativo en mis colaboradores de Nuevo Francisco León, así que decidí no aplicar en esa ocasión más cartografías. Volví a la ciudad de México y medité sobre qué tanto podría servirme la cartografía participativa que había realizado o si debiese dejarla de lado.

Tiempo después regresé a Ubilio García a continuar con mi trabajo de campo y llevar a cabo la aplicación de cartografías participativas. Durante mi estadía se llevaría a cabo el taller sobre *La importancia del Patrimonio Biocultural* a cargo de la Red Indígena de Turismo de México, en la casa ejidal como parte de un proyecto sobre turismo comunitario.

Debido a que tanto las autoridades ejidales como los miembros del proyecto me conocen bien y saben sobre mi investigación, ofrecí mi apoyo para en el marco del taller, hablar sobre *Territorios indígenas y patrimonio biocultural* y aplicar cartografías participativas en colaboración con los facilitadores del taller. Les expliqué que servirían para mi investigación, a la vez que podría colaborar con ellos.

Durante esa ocasión, estaban reunidas además de autoridades ejidales de Ubilio García, autoridades de otros tres ejidos participantes, miembros de cooperativas turísticas, adultos mayores, mujeres y jóvenes, de manera que la dinámica fue mucho más fluida que en Nuevo Francisco León. Los participantes estaban

interesados en los temas y encontraron útil realizar los mapas y compartir los resultados en sesión plenaria.

Metodológicamente abordar la aplicación de cartografías participativas en el marco de un taller al cual asistieron aproximadamente 30 personas, ya sin las restricciones sanitarias impuestas por la pandemia SARS-Cov2, propició el diálogo entre los participantes, de manera que mi colaboración fue solamente en cuanto a conducir la actividad y explicar los alcances, objetivos e invitar a la discusión de los puntos encontrados.

Posteriormente realicé otra sesión de cartografías participativas enfocadas en los territorios de la memoria únicamente con adultos mayores y sus familias de Ubilio García, durante esa última sesión obtuve mapas sobre la ruta de llegada a lo que ahora es el ejido por los primeros buscadores de tierras y un mapa sobre el paisaje de entonces, así como las emotividades que les provocó entonces la selva.

Aun cuando había leído sobre metodologías participativas y tenía presente que requieren tiempo de inserción en las comunidades de estudio, así como un cierto nivel de confianza entre los participantes y los facilitadores, fue hasta que me topé con inconvenientes en su aplicación en el campo que me hice consciente de que efectivamente es en función del grado de interés que genere el tema a los actores que mapearán su territorio que el desarrollo de la actividad ocurra de manera fluida o sea solo una actividad ajena para los participantes. Como toda técnica participativa implica desarrollar capacidades de adaptación, flexibilidad y creatividad para resolver inconvenientes durante la «situación de trabajo de campo» (Guber, 2004).

Imagen 3. Cartografía participativa en Nuevo Francisco León



Fuente: Deborah C. Segura

Díaz, 2021

Imagen 4. Cartografía participativa, taller Bioculturalidad en Ubilio García



Fuente: Deborah C. Segura

Díaz, 2022

CAPÍTULO 2

DOS HISTORIAS ENTRE CIENTOS DE HISTORIAS. EL REPARTO AGRARIO Y LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA SELVA

Por una u otra razón entran al monte y creen que pueden reírse de todos los buenos consejos. Pero el monte los somete. Los somete con dureza y sin misericordia. Los somete con sus pantanos, con la luna fría, con aguaceros, ríos, montañas, maleza y fango; con lagos, zopilotes y truenos. Es una serpiente de seiscientas mil sinuosidades, ¡ay, ay, ay! El monte es aquí «*the most virgin country in the earth*», la tierra más virgen del mundo. Por eso pregunto si ustedes conocen la selva (Rittlinger, 1959).

El fragmento anterior forma parte del libro *Por tierras de lacandones (Inns land der lacandonen)* publicado originalmente en alemán por Herbert Rittlinger en 1959. Narra la expedición a la selva lacandona del autor; un escritor y expedicionista especializado en literatura de viajes cuya motivación para viajar a Chiapas quizás entre 1956 y 1957¹¹ fue la literatura de Bruno Traven y el reciente descubrimiento de la ciudad maya Bonampak en 1946.

La expedición realizada por Rittlinger, su esposa Marianne y tres acompañantes más tenía dos propósitos, en primer lugar, conocer a los «míticos lacandones» y, en segundo lugar, navegar sobre las aguas de los ríos Azul y Jataté hasta llegar a la laguna Miramar¹² y en ella encontrar la antigua ciudad de los mayas de *Lacam-Tun*,

¹¹ Esta aproximación al año en que pudo ocurrir la expedición resulta de la participación de Harry Little, un naturalista estadounidense que vivió solo y después con su esposa Jan en una cabaña cerca del río Jataté en la selva lacandona de 1956 a 1973. En el texto nunca se especifica el año del viaje (De Vos, 1998c).

¹² La laguna Miramar se ubica en el valle de San Quintín, municipio de Ocosingo, sobre la cuenca del río Jataté en la actual Reserva de la Biosfera de Montes Azules. Es el cuerpo lagunar más extenso del estado de Chiapas, con una extensión aproximada de 16 kilómetros cuadrados y seis kilómetros de extensión. (Folch González y Lozada Toledo 2021). Sobre una isla rocosa de esta laguna se encontraba la ciudad de *Lacam-tun* (Gran Peñon), la cual fue tomada por conquistadores españoles y autoridades criollas en 1959 y abandonada por los lacandones después de varios intentos por someterlos. (De Vos, 1988b).

la cual, cubierta por la vegetación de la selva, había permanecido inaccesible por aire y por tierra desde su abandono en el siglo XVI (De Vos, 1988b).

Decidí iniciar este capítulo con una referencia al libro de Rittlinger debido a que se sitúa justamente en el periodo de tiempo en que se inició el proceso de poblamiento indígena de la selva al que haré referencia a lo largo de este capítulo. El autor describe una selva exuberante y despoblada¹³, únicamente los lacandones, finqueros, monteros, chicleros y algunos viajeros se habían adentrado en sus montañas, más solamente los lacandones vivían permanentemente allí.

En el texto, la selva aparece como una zona plagada de peligros que a la vez despertaba imaginarios sobre lacandones «puros» y antiguas ciudades mayas, pero, sobre todo, se muestra la idea compartida de las difíciles condiciones que implicaba adentrarse en ella, «el monte somete» indicaba un finquero de la región.

Es bajo este entorno que se sitúan las narraciones de los tseltales y c'holes que ya comenzaban a internarse en las montañas de Ocosingo, con la diferencia de que estos últimos no buscaban encuentros con seres y sitios míticos; buscaban tierras «libres» para establecerse lejos de la estructura finquera de la región.

Siguiendo con Rittlinger, en su libro describe la organización social y étnica en el Chiapas de la segunda mitad del siglo XX. Los rancheros y finqueros españoles y criollos poseían tierras, avionetas, caballos e "indios"; «recursos» que facilitaron a los viajeros alemanes para su expedición. De ahí, también el romanticismo con que el autor veía a los lacandones, los únicos indios libres y sin cristianizar de la región.

De la coexistencia espacio temporal de finqueros, lacandones, indígenas desposeídos de tierras y estudiosos idealistas se decantó en gran medida el desarrollo de toda una región. Cada grupo generó sobre un mismo espacio emotividades, afectos, ideales y necesidades que resultaron en apropiaciones

¹³ Esta idea se puede matizar. De Vos, (1988c) registra varias expediciones realizadas entre 1786 y 1970 por agrimensores, exploradores, antropólogos, escritores, zoólogos, etcétera que permanecían durante varios meses en la selva.

disonantes y relaciones de poder en tensión que permearon las políticas de Estado y, por ende, el rumbo de la selva en los años subsecuentes.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la selva alta de Chiapas,¹⁴ que hasta entonces había sido concesionada casi en su totalidad a compañías madereras y chicleras (González, 1983; De Vos, 1988), comenzó a recibir y albergar a grupos de población indígena carentes de tierras, peones y trabajadores de fincas y haciendas ganaderas y cafetaleras de los municipios de Comitán, Ocosingo, Altamirano y el pueblo de Bachajón (Legorreta, 2008: 204). En las últimas décadas del siglo XX, recibió población desplazada a causa de conflictos sociales y fenómenos naturales provenientes de otras regiones de Chiapas y de Guatemala (Leyva y Ascencio, 1997). En general, se trató de buscadores de tierras nacionales para posesionarse y posteriormente solicitar dotaciones agrarias.

Esta ocupación paulatina de tierras por parte de grupos de población de orígenes diversos, ante la mirada ambigua del Estado mexicano, transformó drásticamente no solo los ecosistemas de la selva, sino que también inició una etapa en la historia de la región que decantaría años más tarde en la ebullición de conflictos sociales y disputas por la tierra y el territorio ante un Estado contradictorio y autoritario.

En este capítulo abordo, a partir de la recuperación de las memorias de los adultos mayores que lo vivieron, las causas, trayectorias e improntas territoriales del desplazamiento, ocupación y dotación de tierras de los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León, ambos enmarcados en sus diferencias identitarias, territoriales y

¹⁴ La selva alta del estado Chiapas ha recibido varios nombres a través del tiempo. Durante el periodo colonial fue llamada El Lacandón o Desierto del Lacandón. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se la denominó Desierto de la Soledad o Desierto de Ocosingo por los madereros y monteros que trabajaban en la zona (De Vos, 2003). El término Selva Lacandona es una de las más recientes formas de nombrar la porción chiapaneca del bosque tropical o selva alta del sureste de México. Fue acuñado por Enrique Juan Palacios en 1928 y popularizado por Frans Blom y Gertrude Duby en 1955 (Rodés, 2011).

De acuerdo con la regionalización económica actual del estado de Chiapas, la selva Lacandona comprende los municipios de Ocosingo y Altamirano en un total de 10,375.73 hectáreas (Programa Regional de Desarrollo. Selva Lacandona). Sin embargo, se trata solamente de una de las tantas regionalizaciones que se han realizado sobre esta zona. El bosque tropical del sureste de México abarca la península de Yucatán y se extiende hasta una porción de Guatemala y Belice, en un corredor que durante los últimos años ha sido nombrado por organizaciones internacionales como Selva Maya, nombre que busca integrar el componente cultural maya a una región ecosistémica trinacional (www.selvamaya.info.es) (Laako H., Ramos M., et. al. 2022).

Debido a la connotación política que implica el uso del término selva Lacandona, en adelante me referiré a la zona de investigación como selva de Ocosingo.

organizativas que les han otorgado una cara propia a sus territorios agrarios actuales.

Este capítulo muestra a los actores de estudio en sus orígenes étnicos, organización colectiva, situación agraria y territorios de origen como elementos diferenciadores que retomo en capítulos posteriores como líneas de análisis, cuyos hilos han conducido a diferenciar las trayectorias de los actores locales en cuanto a formas de ocupación y organización del espacio y en la cohesión colectiva territorial.

El aspecto agrario en este capítulo es abordado como un factor central en la medida que posibilitó a los actores locales obtener derechos sobre las tierras que ocuparon y con ello la posesión legal de sus territorios actuales. En este sentido, realizo un breve acercamiento al proceso bajo el cual se gestó el reparto agrario en Ocosingo a partir de la década de los treinta hasta su auge en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX y su culminación en 1992.

El capítulo está dividido en tres partes; en la primera me refiero a las reformas agrarias y el surgimiento del ejido de la posrevolución como el mecanismo que hizo posible la dotación de tierras en la selva. La segunda y tercera parte contienen la memoria territorial, identitaria y colectiva de adultos mayores de Ubilio García y Nuevo Francisco León que me ha permitido indagar acerca de quiénes son los actores centrales de la investigación, de dónde llegaron y cómo se organizaron para ocupar sus territorios actuales.

Antecedentes del reparto agrario

2.1 Bosquejo de la distribución de las tierras Chiapas y Ocosingo

El ejido fue la figura legal de dotación de tierras que prevaleció en el municipio de Ocosingo. Desde 1934, año en que se decretó la primera dotación ejidal (PHINA, RAN) hasta 1992 con la finalización del reparto agrario (Art. 27 constitucional, 1992) se constituyeron 135¹⁵ ejidos indígenas y campesinos mayoritariamente.

¹⁵ Tomé la cifra de ejidos actualmente registrados en el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios del Registro Agrario Nacional cuya fecha de resolución presidencial de dotación o restitución fue otorgada antes de 1992, posteriormente

Esto sentó las bases sobre las que surgieron territorios en los que se tejieron relaciones sociales entre los actores hacia dentro y hacia afuera de los núcleos agrarios. Aun cuando se ha dado por terminado el reparto y la legislación agraria ha transitado de promover la tenencia colectiva de la tierra hacia la propiedad individual de esta (Código Agrario, 1940; Ley Federal Agraria, 1971; Ley Agraria, 1992), la propiedad ejidal y comunal no ha desaparecido como se esperaba, aun con los programas de certificación¹⁶.

La distribución de la propiedad de la tierra en el estado de Chiapas tiene una alta proporción de tierras ejidales y comunales, sin embargo, dentro de la base de datos estadísticos que ofrece el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios del RAN se muestran cifras referentes solamente a los núcleos agrarios que han certificado sus tierras bajo el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) o el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (Fonar), dejando fuera a todos aquellos núcleos agrarios que han decidido no participar en estos programas, lo que dificulta obtener cifra totales de la extensión de tierras ejidales en el estado¹⁷.

Aproximadamente el 47% de la superficie total del estado de Chiapas corresponde a núcleos agrarios certificados (Gráfica 1). El municipio de Ocosingo, no obstante, tiene una distribución de tierras agrarias mucho más marcado. El 80% de la

a esta fecha se crearon 78 núcleos agrarios bajo la acción agraria de Constitución de ejidos. PHINA, Registro Agrario Nacional (RAN).

¹⁶ Los programas de certificación tienen como antecedente principal al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) operó de 1992 a 2006. Surgió en el marco de la reforma agraria y las modificaciones del artículo 27 constitucional que pusieron fin al reparto agrario; su objetivo era otorgar certificados de derechos individuales sobre parcelas y solares a ejidatarios con lo cual, adquirirían los derechos de propiedad. En 2007 se puso en marcha el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR), el cual operó hasta 2016; su objetivo era terminar los procesos de regularización, titulación y certificación de tierras agrarias que su predecesor no realizó, así como resolver conflictos en núcleos ya certificados, realizar cambios de uso en las superficies ya regularizadas. En 2016 se creó el Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios (RRAJA) el cual se encuentra vigente y tiene por objetivo certificar núcleos agrarios y registrar los actos jurídicos en materia agraria (Procuraduría Agraria, 2017, 2023)

¹⁷ Dentro del PHINA si está disponible acceder al registro de cada uno de los núcleos agrarios certificados y sin certificar, pero obtener el número total y la extensión territorial de los ejidos no certificados implica realizar una sumatoria de ejido por ejido, lo que implica gran cantidad de tiempo. Por motivos de la investigación decidí realizar dicha suma solo para obtener datos del municipio de Ocosingo.

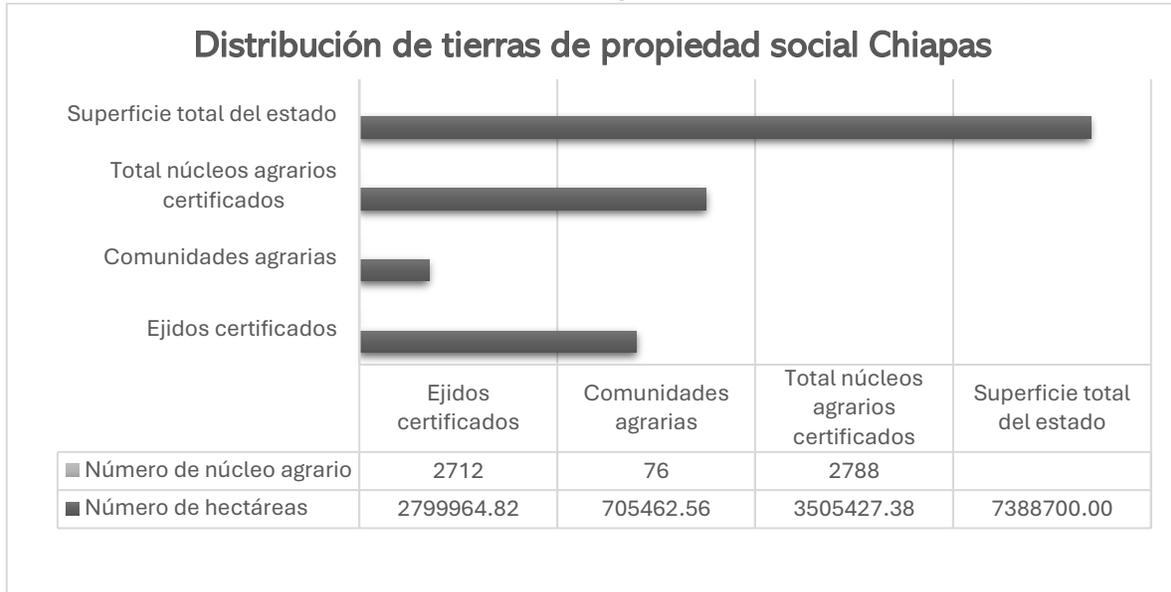
superficie total corresponde a tierras ejidales y comunales¹⁸ (certificadas y sin certificar (Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA) (Gráfica 2 y 3), dejando el 20 por ciento restante a otros tipos de propiedad privada y pública.

Cabe agregar que, a diferencia de la distribución de tierras agrarias en el estado de Chiapas en donde la mayoría de las superficies agrarias están concentradas en tierras ejidales, en Ocosingo ocurre lo contrario. Si bien en el municipio de Ocosingo solamente hay tres comunidades agrarias, estas superan en cantidad las superficies de tierras ejidales.

Particularmente Bienes Comunales Zona Lacandona—una de las tres comunidades agrarias del municipio— posee un poco más de 446 mil hectáreas lo que representa el 99 por ciento del total de las tierras comunales y 131 mil hectáreas más que las superficies ejidales de todo el municipio (PHINA, RAN) (Gráfica 3 y 4), del cual, únicamente la cabecera municipal ha adoptado el dominio pleno.

¹⁸ Los ejidos y las comunidades agrarias son dos modalidades de tenencia de la tierra distintas, ambas son producto de la reforma agraria, pero tienen orígenes distintos y aún mantienen formas de organización diferentes. Las comunidades agrarias se formaron mediante acciones de restitución de tierras comunales previa a las reformas de 1856, mientras que los ejidos se crearon mediante acciones de dotación de tierras y aguas a grupos de población carentes de ellas (Kourí, 2019).

Gráfico 1. Distribución de tierras de núcleos agrarios certificados en Chiapas, 2023¹⁹



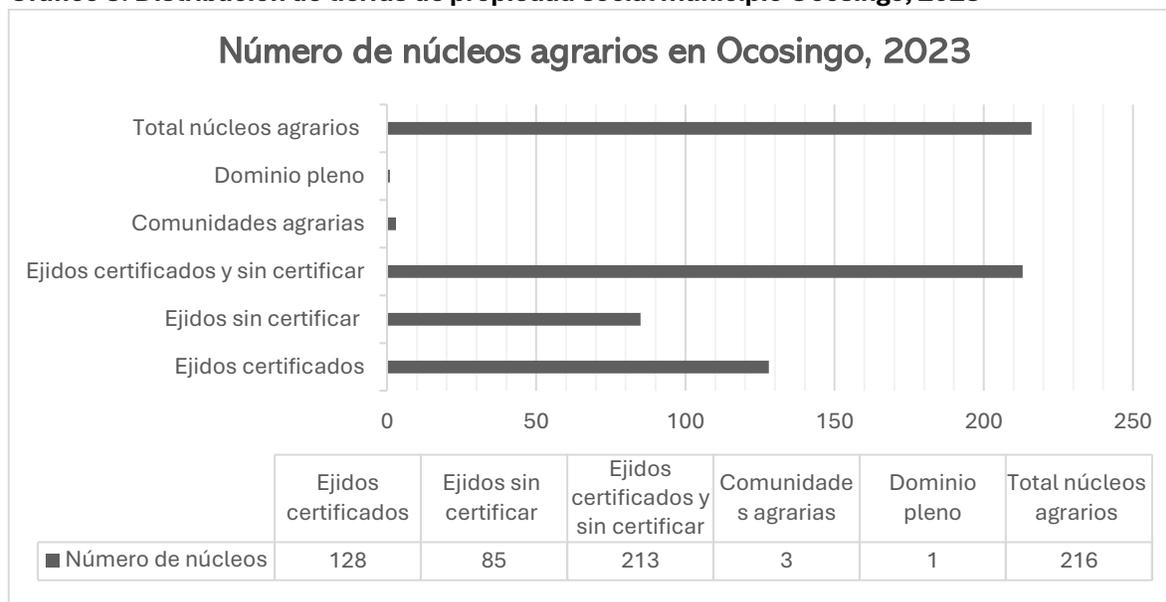
Fuente: Elaboración propia con datos del PHINA, RAN

Gráfico 2. Distribución de la propiedad de la tierra, Ocosingo, 2023

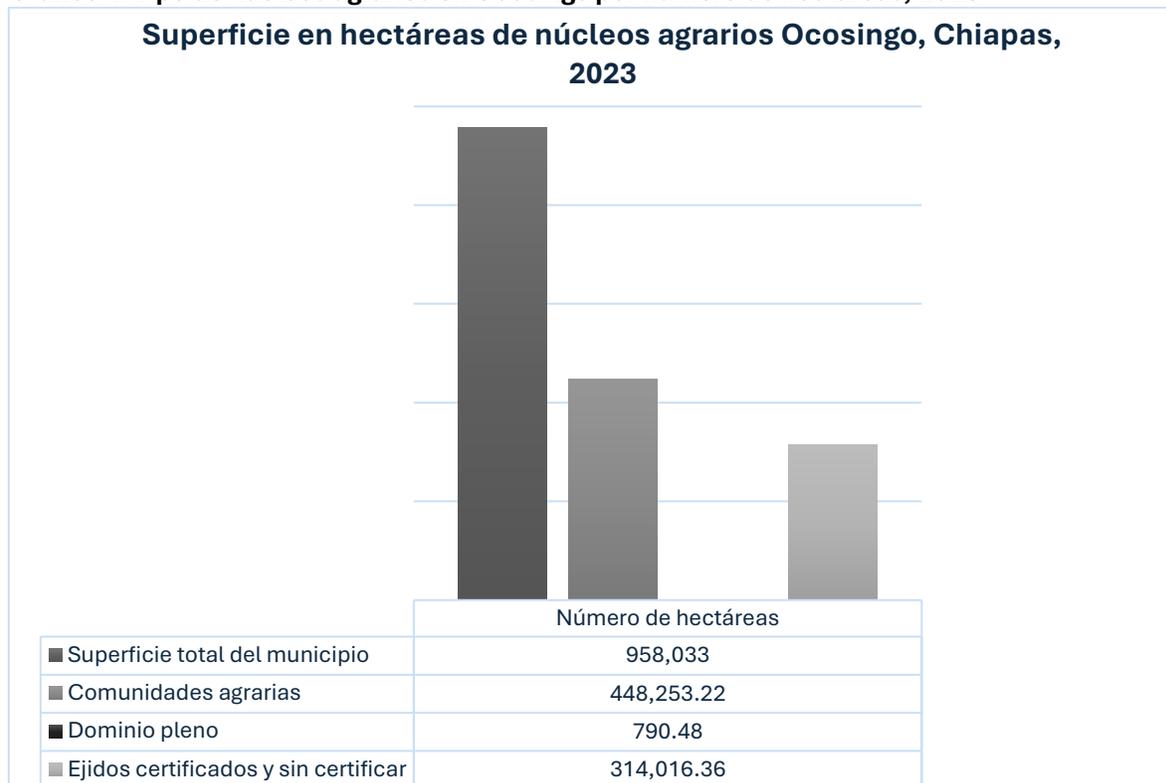


Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA, RAN

¹⁹ Existe una diferencia entre los datos registrados en el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios PHINA y el Sistema de Información Geoespacial de Catastro Rural, ambos del Registro Agrario Nacional, en cuanto al número de núcleos agrarios, comunidades y ejidos en el estado de Chiapas. Para la elaboración de las gráficas decidí tomar los datos del PHINA debido a que el Sistema de Información Geoespacial no cuenta con cifras específicas referentes al municipio de Ocosingo

Gráfico 3. Distribución de tierras de propiedad social municipio Ocosingo, 2023

Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA RAN

Gráfico 4. Tipo de núcleos agrarios en Ocosingo por número de hectáreas, 2023

Fuente: elaboración propia con datos de PHINA, RAN

La distribución de las tierras ejidales y comunales en el municipio de Ocosingo es resultado de procesos histórico sociales de implementación de políticas de Estado

en materia agraria, de desarrollo rural y de conservación en el siglo XX; pero también es resultado de procesos de exclusión y desplazamiento de población rural, indígena y campesina acumulados desde siglos anteriores, que provocaron estrategias de ocupación y poblamiento paulatino de tierras por actores locales que actualmente habitan y se disputan la selva para asegurarse un territorio propio para vivir. Esto a su vez, ha definido los cambios en la conformación territorial no solo de forma física desde el punto de vista geográfico, sino también social.

Por esta razón, entender la figura del ejido posrevolucionario en relación con otros tipos de tenencia de la tierra, así como las modificaciones en materia legislativa que ha tenido en el tiempo, resulta necesario para comprender los procesos de poblamiento que dieron origen a los ejidos de estudio, y ubicar la conformación territorial de la selva desde una perspectiva procesual directamente relacionada con acciones agrarias de dotación, restitución y certificación de tierras.

2.1.1 El ejido y la reforma agraria posrevolucionaria.

El antecedente legal del ejido posrevolucionario fue la Ley Agraria (Procuraduría Agraria, 2023)²⁰ redactada por Luis Cabrera y promulgada por Venustiano Carranza el 6 de enero de 1915 durante pleno conflicto armado revolucionario (Kourí, 2017:246). En dicha ley se decretaba la «nulidad de las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a pueblos, rancherías, congregaciones y comunidades hechas en contravención de la Ley de 1856» (Ley Lerdo), así como la restitución de estas a las poblaciones afectadas (art.1 Ley Agraria, 1915). O bien, en caso de no poder lograr la restitución por falta de títulos, se ordenaba la dotación de terrenos suficientes para reconstituir los terrenos perdidos (art. 3 Ley Agraria, 1915).

La relevancia de esta ley en cuanto a su importancia histórica es que, si bien no se llevó a cabo durante los años consiguientes a su promulgación, su contenido se integró al artículo 27 constitucional de 1917, el cual fue la base del reparto agrario nacional (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917).

²⁰Disponible en: <http://historialatinoamericana.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/85/2020/07/Ley-agraria-del-6-de-enero-de-1915.pdf>

En el artículo 27 estableció el derecho de dotación y restitución para grupos de población que hubiesen sido despojados de sus tierras con anterioridad a 1856 haciendo referencia a «pueblos, rancherías, comunidades, tribus, congregaciones, condueñazgos y demás corporaciones de población²¹ [...]» (Art. 27, VII). Se excluía por el momento a individuos que no podían comprobar el despojo de tierras de sus pueblos, rancherías o comunidades. Peones, trabajadores acasillados y jornaleros pertenecían a este grupo, por lo que durante este periodo no estuvieron contemplados para solicitar una restitución o una dotación de tierras. Ejecutar una acción agraria de este tipo implicaba la afectación directa sobre las haciendas y fincas en las que se encontraban acasillados o empleados. Esto no se permitió si no hasta las modificaciones en 1937 del Código Agrario de 1934, en éstas se aprobó el derecho de los peones acasillados a obtener ejidos y ser dotados de tierras²² (Modificación art. 45. Código Agrario²³, DOF, jueves 12 de agosto de 1937).

Muchos de los primeros ejidos que se formaron décadas después en el municipio de Ocosingo fueron fundados por este tipo de población, grupos de extrabajadores y peones acasillados que salieron de las fincas paulatinamente y se buscaron establecerse con sus familias y con otros grupos de «conocidos» en la misma situación. En muchos casos se conocían durante su trabajo en las fincas o rancherías de la región y decidían formar grupos pequeños en busca de tierras donde posesionarse o comprar (Legorreta, 2008).

Algunos buscadores de tierras en solitario o en pequeños grupos una vez que encontraban lugares disponibles debían convencer a otros para juntar el mínimo requerido para solicitarlas en dotación. Estas condiciones influyeron en la formación de ejidos, pero también en las relaciones al interior de estos *a posteriori*.

²¹ En las reformas al artículo 27 constitucional de 1934 se sustituyen los conceptos de *pueblo, ranchería, comunidad, condueñazgo, tribu* por el de *Núcleos de población* (Gómez de Silva, 2016)

²² Dentro del Código Agrario de 1934, los peones acasillados sí estaban contemplados como sujetos de derecho, pero no podían constituir por sí mismos un núcleo de población dotable, únicamente podían ser dotados de parcelas en ejidos ya formados que tuvieran lugares vacantes «*cuando dentro del radio de siete kilómetros a partir de cualquier punto de los linderos de la finca en que presten sus servicios, existan ejidos con parcelas vacantes, después de satisfacer las necesidades de los poblados se colocará en ellas a los peones acasillados que lo soliciten...*» (Código Agrario, 1934, Art. 45).

²³ DOF. Diario Oficial de la Federación. Decreto que reforma varios artículos del Código Agrario. Publicado el 12 de agosto de 1937. Decreto 9 de agosto de 1937

El periodo comprendido entre 1940 y 1970 se caracterizó por una marcada injerencia del Estado prácticamente en todos los aspectos relativos a los núcleos agrarios del país. Las legislaciones regulaban tanto la forma en que debían ser organizadas y repartidas las tierras ejidales y comunales como también, establecían los órganos y funciones de las autoridades internas de los núcleos agrarios.

Se crearon también múltiples organismos bancarios y de crédito agrícola y pecuario destinados a otorgar y gestionar recursos para el sector rural del país.

El Nuevo Código Agrario publicado en 1940²⁴ trajo consigo una serie de reformas entre las que destacó la integración a la lista de autoridades agrarias a los Comisariados Ejidales y de Bienes Comunales y a las Asambleas Generales de Ejidatarios y miembros de núcleos de población, a los Consejos de Vigilancia y al Banco Nacional de Crédito Ejidal como órganos agrarios (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 1). Con esto se establecía legalmente la relación entre autoridades y las instancias agrarias del Estado con respecto a las acciones agrarias que demandasen.

También se establecieron los lineamientos y requisitos que deberán seguirse para la asignación, integración y funcionamiento de cada uno de los órganos agrarios y atribuciones de las autoridades agrarias (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, 1940).

Dentro de esta nueva legislación quedaron establecidas las características de las tierras que se darían en dotación, la superficie mínima y los usos que deberían darle los beneficiados. Cada dotación ejidal comprendería además de las tierras de cultivo, tierras de agostadero o monte destinadas para la satisfacción de actividades colectivas del ejido y superficies laborables para las parcelas escolares (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 84, I. 1940).

En cuanto al régimen de propiedad de los bienes ejidales se estableció que pertenecían al núcleo de población y que los derechos sobre ellos serían

²⁴ DOF. Diario Oficial de la Federación. Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos. Publicado el 29 de octubre de 1940. Decreto 23 de septiembre de 1940.

inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransmisibles, solamente con excepciones a causa del abandono del ejido, la negativa por parte de los beneficiarios para recibir los derechos sobre las tierras dotadas o por causa de expropiación por utilidad pública (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 119, 124, 165 y 168, 1940).

A partir de lo anterior, quedaba prohibido todo acto de venta, cesión o transmisión de derechos, renta, hipoteca o gravamen sobre las tierras ejidales o comunales o cualquier otro acto que implicara explotación indirecta o empleo de trabajo asalariado sobre las tierras. Únicamente se permitía la realización de permutas parciales o totales de tierras, bosques y aguas de un ejido a otro, o bien, de parcelas de un ejidatario a otro, siempre y cuando se tuviera autorización de la Asamblea ejidal o comunal²⁵ (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 125, 1940).

También se reglamentó la zona urbana de los ejidos y bienes comunales, se estableció el derecho de los beneficiarios a poseer un solar en el poblado, así como la posibilidad de rentar o enajenar los excedentes a personas interesadas en avecindarse en el núcleo de población siempre y cuando trabajasen en la comunidad y fueran aprobados por la Asamblea general (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 143, 1940). Dentro de este mismo artículo se establecía la posibilidad de adquirir un solar urbano siempre y cuando se hubiese construido una casa y trabajado en la comunidad durante cuatro años consecutivos.

Con esta adhesión al Código Agrario se posibilitó la formación de sujetos agrarios conocidos como avecindados, es decir, aquellos que no contaban con certificados agrarios, pero se habían avecindado en los ejidos y tenían la posibilidad de adquirir

²⁵ En el Código Agrario en 1943, se permitió la realización de permutas entre tierras ejidales y tierras de particulares, así como la posibilidad de realizar actos de arrendamiento o aparcería a causa de accidentes que incapacitasen a los titulares para el trabajo en el campo, menores de 15 años que heredasen las parcelas y mujeres con familia a cargo que no pudiesen trabajar sus parcelas. Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo 146, 159. Diario Oficial de la Federación, 27 de abril de 1943

un solar de las tierras excedentes a partir de un contrato de arrendamiento o enajenación²⁶.

También se estableció el pago de predial como única obligación fiscal de los núcleos agrarios, cuyo pago sería determinado con base en la rentabilidad de las tierras (Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 160, 162, 1940).

De 1940 a 1971 el Código Agrario fue modificado en cinco ocasiones²⁷ resultado de la aceleración del reparto agrario y el surgimiento de problemas específicos que se fueron incorporando en dichas modificaciones, pero se mantuvieron las disposiciones generales (Gómez de Silva, 2016:190).

Ya durante la década de los setenta y ochenta la política nacional en materia rural estaba enfocada en impulsar el campo mediante políticas de desarrollo agropecuario, ampliación de la frontera agrícola y otorgamiento de créditos bancarios a los pequeños productores. En este sentido, las modificaciones a la legislación agraria se realizaron en función este tipo de modelo económico.

En 1971, se expidió la Ley Federal de la Reforma Agraria reglamentaria del artículo 27 constitucional expedida el 22 de marzo de 1971²⁸ promulgada en el marco del desarrollo integral como política de Estado. En esta se introdujeron cambios en temas de estructuración y facultades de las autoridades y órganos agrarios y en la organización económica de los ejidos de forma que condujeran a la modernización del campo (Zorrilla, 2003).

Se reconoció la personalidad jurídica de los ejidos y comunidades cuya autoridad máxima recaía en la Asamblea general de ejidatarios o comuneros con pleno goce de derechos y se integró la parcela que se destinaría para la Unidad Agrícola Industrial para la Mujer, la cual se destinaría para el establecimiento de granjas

²⁶ Estos avecindados eran distintos de los avecindados actuales en los ejidos, quienes solamente viven en el ejido, pero no poseen ninguna propiedad

²⁷ Diario Oficial de la Federación: 27 de abril de 1943, 7 de julio de 1948, 13 de enero de 1950, 29 de noviembre de 1950, 22 de enero de 1963

²⁸ DOF. Diario Oficial de la Federación. Ley Federal de la Reforma Agraria. Publicada el 16 de abril de 1971

agrícolas e industrias rurales para la explotación colectiva de las mujeres mayores de 16 años no ejidatarias (Art. 103).

Durante la década de los setenta, parte de los proyectos integrales de desarrollo rural y agropecuario era el otorgamiento de créditos refaccionarios, de avíos e inmobiliarios (Diario Oficial de la Federación, 5 de abril de 1976) a los pequeños productores agrícolas, ganaderos y pecuarios, por lo que en la Ley Agraria de 1974 se integró también el derecho de ejidos y comunidades a recibir créditos por parte del sistema oficial de crédito rural, integrados por el Banco Nacional de Crédito Rural, por bancos regionales de crédito rural y por la Financiera Nacional de Crédito Rural de forma preferente (Art.155).

Finalmente, se instituyó al Fondo Nacional de Fomento Ejidal como el fideicomiso público que se encargaría de manejar los fondos comunes ejidales y otros recursos obtenidos por los ejidos (art. 168).

La Ley Agraria promulgada por Echeverría continuó vigente hasta 1992. Tuvo una serie de modificaciones y adhesiones²⁹ pero mantenía el contenido sustancial de la publicación original.

Fue hasta las reformas de 1992 realizadas durante el sexenio de Salinas de Gortari (1988-1994) que se cambió radicalmente la postura del Estado en cuanto al reparto agrario, su legislación y el destino de las tierras ejidales y comunales. Las políticas globales habían iniciado años atrás un viraje hacia un modelo económico neoliberal y el Estado mexicano también se sumó a dicho modelo.

Las reformas en materia agraria solamente fueron un rubro más de todo el paquete de reformas estructurales que se realizaron durante la década de los noventa las cuales tendían hacia una desregulación del mercado nacional, la privatización de empresas y bienes nacionales, el desmantelamiento de las instituciones bancarias agrarias y en general un adelgazamiento institucional del Estado.

²⁹ DOF. Diario Oficial de la Federación: 4 de mayo de 1972, 4 de mayo de 1974, 21 de diciembre de 1974, 30 de diciembre de 1974, 30 de diciembre de 1974, 26 de mayo de 1976, 29 de diciembre de 1980, 30 de diciembre de 1983

En materia agraria, se modificó el artículo 27 constitucional³⁰ y se decretó la Ley Agraria³¹ en la que el Estado, que hasta entonces había sido el órgano rector del reparto agrario y la organización interna de ejidos y comunidades, se hizo a un lado permitiendo que las autoridades ejidales se encargasen de la organización económica, social y territorial de sus núcleos de población.

Las modificaciones al artículo 27 incluían la derogación de los apartados X al XIV (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, art. 27, 1992) que se referían al derecho a todos aquellos grupos de población carente de tierras de ser dotados con tierras, aguas y bosques para satisfacer sus necesidades, así como la expropiación de tierras de particulares para ser repartidas entre quienes carecieran de ellas. Con la derogación de estos apartados, se dio por terminado constitucionalmente el reparto agrario posrevolucionario.

Se derogó la inalienabilidad de la totalidad de las tierras ejidales (superficie Parcelada, Asentamientos Humanos, Solares urbanos y Tierras de uso común) de las anteriores legislaciones y se le otorgó esta condición únicamente a las tierras ejidales destinadas a los Asentamientos Humanos (art. 63), las cuales integran la Zona de Urbanización, las Parcelas de la Mujer y Escolar y las tierras de Uso común o Fundo Legal, librando con esto a las Superficies Parceladas y los Solares urbanos de la prohibición de ser transferidas, fraccionadas, arrendadas o embargadas (art. 64) sin necesidad de contar con la aprobación de la Asamblea u otra autoridad agraria (art. 79).

No obstante que las tierras de uso común fueron declaradas intransferibles e inalienables, se introdujo una excepción que otorgaba la facultad de las Asambleas Generales de ejidatarios de transferir el dominio de las tierras de Uso Común a sociedades mercantiles o civiles en caso de considerarlo útil para el núcleo de población ejidal (art. 75).

³⁰ DOF. Diario Oficial de la Federación. Decreto por el que se reforma el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Publicado en 6 de enero de 1992

³¹ DOF. Diario Oficial de la Federación. Ley Agraria. Decreto del 26 de febrero de 1992 Publicada el 26 de febrero de 1992.

De la misma forma, en el entendido que cada ejidatario sería ahora propietario de su parcela ejidal y solar urbano se concedió la libertad a los ejidatarios para vender sus derechos parcelarios a otros ejidatarios o avecindados del mismo núcleo ejidal (art. 80), o bien, adoptar el Dominio Pleno tanto de las parcelas individuales como de los núcleos ejidales con lo que se posibilita la integración de las tierras ejidales a la propiedad privada.

Al haberse dado por terminado el reparto agrario, la legislación agraria solamente permite ahora la incorporación de tierras al régimen ejidal siempre y cuando cada individuo interesado aporte una superficie de tierra.

El reparto agrario ha terminado y la inalienabilidad de las tierras ejidales ha sido reemplazada por la libertad de los sujetos agrarios para parcelar, enajenar, arrendar y embargar sus superficies ejidales. No obstante, la organización de los ejidos y comunidades se ha adaptado a los cambios generados por las legislaciones agrarias y los modelos económicos, pero también ha seguido sus propias trayectorias en cuanto a la forma en que se han apropiado de sus tierras y territorios.

Los cambios que introdujo la Ley Agraria de 1992 y las modificaciones al artículo 27 de la constitución han valido la denominación de contrarreforma agraria en la medida que pusieron fin al reparto agrario como un derecho social emanado de la revolución que establecieron las pautas legales para quitar los candados a las tierras colectivas y permitir su mercantilización con miras a la individualización y desaparición paulatina de las tierras ejidales.

Sin embargo, aun cuando una gran cantidad de tierras ejidales y comunales en el país han sido enajenadas y convertidas al Dominio Pleno, en el municipio de Ocosingo, esto no ha ocurrido a gran escala ni de una de manera uniforme. Estos procesos se han generado intermitentemente y no sin rechazos, resistencias o estrategias de control de las tierras ejidales y comunales por parte de los actores locales, ejidatarios, comuneros y nuevos actores agrarios que han surgido a partir de la neoliberalización de la tierra. Más bien hubo un reposicionamiento de los actores locales emanado tanto de la movilización y mercantilización de tierras que permitió el surgimiento de nuevos actores rurales, pero también del privilegio que

representa ser titular de derecho agrario en los ejidos aun cuando no se posean parcelas o se trabaje en ellas. Se trata de recursos políticos que articulan la vida colectiva y los campos de poder (Roseberry, 1988) en los ejidos de investigación, como se verá más adelante.

2.1.2 El reparto agrario en Ocosingo

El reparto agrario en el municipio de Ocosingo se dio de manera lenta y paulatina a partir de la tercera década del siglo XX. Fueron más las ocupaciones de tierras nacionales por parte de grupos de peones y trabajadores de haciendas cafetaleras y ganaderas de los municipios de Ocosingo, Comitán, Altamirano y Bachajón (Legorreta, 2008), así como también trabajadores de campamentos chicleros y monterías establecidas en la selva (Leyva y Ascencio, 1991), que los repartos y dotaciones ejidales durante las décadas de los 30, 40 y 50 del siglo pasado (PHINA, 2022).

Los primeros asentamientos en la selva de Ocosingo, entonces conocida como Desierto del Lacandón o de la Soledad, estaban conformados por estos grupos de población que en algunos casos habían decidido salir de las fincas donde trabajaban para buscar terrenos libres para establecerse, o en grupos que habían conseguido comprar parte de las tierras a dueños de las fincas y formar rancherías o colonias (Legorreta, 2008).

Entre las causas que se atribuyen al establecimiento de asentamientos y colonización de la selva en Ocosingo están el lentísimo avance del reparto agrario realizado sobre la afectación de las fincas en el municipio, el reparto ejidal de tierras en serranías y terrenos poco aptos, la venta de fracciones de tierra de fincas poco fértiles, las condiciones de *cuasi* esclavitud de los peones en las fincas y el conocimiento sobre la posibilidad de encontrar tierras nacionales donde establecerse fuera de la estructura hacendaria y finquera de Ocosingo (Legorreta, 2008; Leyva y Ascencio, 1991; Rodés, 2011; De Vos, 2002, 2003).

En el municipio solamente hubo una solicitud de restitución de tierras comunales en 1932 por parte del poblado de Ocosingo, la cual fue negada y posteriormente transformada en una solicitud de dotación ejidal con fecha de resolución de 6 mayo

de 1964. Después de eso no hubo más solicitudes de restitución de tierras comunales en el municipio.

Bajo un trasfondo político, en la década de los setenta el Estado otorgó la resolución de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales³² de 614 mil hectáreas a los lacandones, sin embargo, en el decreto de ejecución de 1988 solamente les fueron reconocidas 500 806 en 1988 (PHINA-RAN). Posteriormente se reconocieron y titularon como Bienes Comunales a *Ach' Lum* Monte Líbano en 1987 y El Caribal en 1994 aun cuando ya se había dado por terminado el reparto agrario³³. Estas son actualmente las únicas tres comunidades agrarias del municipio; el resto son ejidos, rancherías, colonias, parajes, fincas privadas y tierras pertenecientes a la nación como áreas naturales protegidas y zonas arqueológicas.

³² Al respecto, hay una amplia bibliografía enfocada en analizar los motivos políticos que llevaron al Estado mexicano a restituir una gran cantidad de hectáreas de selva al grupo lacandón (De Vos, 2002; Camacho y Trench, 2019; Ascencio, 2008), así como también trabajos etnográficos e históricos que diferencian entre los lacandones a los que se les restituyeron las tierras, de los lacandones del periodo precolonial. Para De Vos (1988b) hay una clasificación errónea entre ambos grupos. Refiere que los habitantes originarios de Lacantum pertenecían a la familia lingüística ch'ol y resistieron al sometimiento del periodo colonial durante 200 años hasta que desaparecieron finalmente en el siglo XVIII.

En cambio, los lacandones actuales son descendientes de mayas peninsulares conocidos como Caribes que migraron a la selva posteriormente a la desaparición de los lacandones. Más allá de estas discusiones en busca de su origen, los lacandones actuales se llaman a sí mismos Hach *winik* que en lengua maya significa “hombres verdaderos” (Nigh, 2000).

³³ Esto fue posible ya que la Ley Agraria de 1992 entonces vigente sí contemplaba dar continuidad a los trámites que se encontraban en proceso de dotación, ampliación, restitución y reconocimiento de bienes comunales que no demostraran la posesión pacífica de las tierras solicitadas (DOF, 9 de mayo de 1994)

Cuadro 1. Acciones agrarias en Ocosingo, 1930-2020 por año de resolución presidencial³⁴

Década	1930-1939	1940-1949	1950-1959	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009	2010-2022
Dotación ejidal	1	2	11	49	11	43	21	-----	----
Restitución y titulación de Bienes Comunales	0	0	0	0	1 BC Zona Lacandona	1 Ach lum Monte Líbano	1 El Caribal	-----	----
Constitución de nuevos ejidos	-----	-----	-----	-----	-----	----	0	64	11
Total, núcleos agrarios	216								

Fuente: Elaboración propia con datos del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) del Registro Agrario Nacional (RAN), 2023.

La organización política, económica y territorial del municipio de Ocosingo durante la primera etapa del reparto agrario consistía en la concentración de tierras por fincas, haciendas, latifundios forestales, campamentos chicleros y monterías propiedad de extranjeros y mestizos. La población indígena y campesina del municipio trabajaba en estas propiedades como peones y trabajadores acasillados o bien, vivía en rancherías y colonias agrícolas que se habían formado en las primeras décadas del siglo XX (Legorreta, 2008).

La selva estaba prácticamente despoblada con excepción de los lacandones y la población itinerante de expedicionistas, chicleros y monteros³⁵. Las primeras

³⁴ La acción agraria denominada Constitución de Nuevos Ejidos se encuentra contemplada dentro de las legislaciones agrarias posteriores a las reformas de 1992 cuando se dio por finiquitado el reparto agrario. El art. 90 indica que para constituirse nuevos ejidos basta con que veinte o más individuos aporten un porcentaje de tierras en propiedad y posean un reglamento interno. Particularmente en el caso de Ocosingo, la constitución de nuevos ejidos después de 1992 ocurrió bajo un contexto de conflictividad social, disputas campesinas e indígenas por tierras ubicadas dentro de la zona lacandona y la reserva de la biósfera Montes Azules. En algunos casos, el Estado optó por generar contratos de compraventa de las tierras para que posteriormente los campesinos pudieran constituir nuevos ejidos (Reyes Ramos, 2008a)

³⁵ La historia del poblamiento de la ahora selva Lacandona ha tenido diferentes etapas. González (1983) analizó tres. La primera etapa la ubica entre 1821 y 1863 a la que denominó “La tierra de nadie” en la cual describe a una selva habitada únicamente por indígenas lacandones aislada del resto de la población. La segunda etapa entre 1863 y 1914 se caracterizó por el deslinde de la selva y la formación de latifundios de maderas preciosas a nombre de empresarios extranjeros y mestizos, entre los que destacaron los apellidos de Martínez de Castro, Doremberg, Sala, Bulnes, Valenzuela, Troncoso, Silveti y Romano, apellidos que dividieron a la selva en zonas de explotación maderera hasta la primera mitad del siglo XX.

La tercera etapa la ubica entre 1914 y 1950, la cual centra en el auge de la explotación chiclera y la compra de los latifundios madereros porfiristas por la empresa estadounidense Vancouver Plywood Company (Maderera Maya) la

solicitudes de dotación ejidal en Ocosingo datan de la década de los treinta; antes, los peones de haciendas no eran siquiera contemplados como sujetos de derecho agrario. Por otro lado, las estructuras socioeconómicas de Chiapas, basadas en una organización hacendaria oligarca, mantuvieron al estado lejos de los cambios sociales del periodo posrevolucionario, por lo que el reparto agrario llevado a cabo en el municipio de Ocosingo se dio de forma sumamente lenta y sobre las bases de no afectar los intereses de los finqueros.

No obstante, durante los años previos a las primeras solicitudes de dotación ya se había comenzado a gestar un movimiento de población indígena y campesina que buscaba salir de las haciendas y fundar sus propias colonias o rancherías, ya fuera mediante la compra de pequeños terrenos a sus patrones o mediante la ocupación de tierras nacionales³⁶.

Con las modificaciones al Código Agrario de 1937 durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, los peones y trabajadores de fincas fueron integrados como sujetos de derechos agrarios. A partir de lo anterior, las solicitudes de dotación por parte de estos grupos de población de Ocosingo y otros municipios de la región comenzaron a incrementarse; sin embargo, las respuestas por parte del Estado tardaron en la mayoría de los casos entre diez y veinte años (Cuadro 1).

Los ejidos mostrados en el cuadro 2 presentan las solicitudes de dotación ejidal más antiguas del municipio de Ocosingo y todos, con excepción de Tenango y Abasolo -antes San Martín— tienen la particularidad de que fueron realizadas por grupos de

cual adquirió prácticamente todas las zonas latifundistas en que estaba dividida la selva en pequeños lotes a nombre de prestanombres mexicanos y después la vendió igualmente a pequeños propietarios y cedió sus permisos de explotación a otra empresa estadounidense llamada Weiss Fricker la cual fundaría Aserraderos Bonampak.

Jan De Vos en su extensa obra documentó la historia de la selva desde antes de la conquista española hasta el año 2000. La última etapa analizada por De Vos (2002), de 1950 a 2000 abordó el poblamiento de la selva por campesinos e indígenas sin tierras, el cambio de postura del Estado mexicano hacia la propiedad y explotación de los recursos de la selva, el decreto de reconocimiento de bienes comunales a los lacandones, el surgimiento del ambientalismo, la agitación social y el levantamiento zapatista.

³⁶ Legorreta Díaz Ma. Del Carmen (2008) en *Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo 1930-1994* documenta ampliamente cómo se gestaron estos movimientos de población indígena de las haciendas y fincas en el municipio de Ocosingo desde antes del reparto agrario en el municipio.

trabajadores de haciendas y fincas que pedían se repartieran las tierras de dichas fincas en las que habían trabajado durante las décadas anteriores.³⁷

Los ejidos Tenango y Sibacá son los más antiguos de Ocosingo tomando en cuenta la fecha de resolución presidencial de ambos en 1934, suceso poco común en el municipio. Al respecto, de acuerdo con Tanck Estrada (2005) Sibacá fue un pueblo de indios perteneciente a Ocosingo desde el siglo XVIII de manera que se trata de uno de los asentamientos tseltales más antiguos de la región, mientras que Tenango era un poblado ya establecido. De acuerdo con la resolución presidencial publicada en el Diario Oficial de la Federación (10 de julio de 1934) se trataba de tierras propiedad de los solicitantes. Ambas dotaciones no afectaron intereses privados como en los otros casos mencionados.

Cuadro 2. Primeras solicitudes de dotación de tierras ejidales Ocosingo (1920-1930)

POBLADO	AÑO DE SOLICITUD DE DOTACIÓN	TIPO DE TIERRAS AFECTABLES	NÚMERO DE HECTAREAS	AÑO DE RESOLUCIÓN PRESIDENCIAL
Lacandón	1937	Finca privada propietario Fernando Puga	650	1958
Sibacá	Sin dato	Pueblo de indios Sibacá	1657	1934
Suschilá	1937	Finca Suschilá Propietario Abdón Ordoñez	1240.31	1948
San Antonio Las Delicias	1937	Finca San Antonio Propietaria Caritina Parada viuda de Celorio	2250	1952
Tenango	1931	Poblado Tenango	3, 392,53.12	1934
Abasolo antes San Martín	1926	Ranchería adquirida por los solicitantes en 1845	2027.68	1941
		Finca Guadalupe (abandonada)	195	

³⁷ Diario Oficial de la Federación, 10 octubre de 1958, 29 octubre de 1948, 1 marzo de 1952, 10 diciembre de 1954

Patihuitz	1934	Finca Las Delicias Propietarios Ceciliano y Héctor Fernández	4366	1954
		Terrenos nacionales	3872. 30	

Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA RAN, Diario Oficial de la Federación

De acuerdo con Legorreta (2008:214) las solicitudes de dotación ejidal fueron de tres tipos:

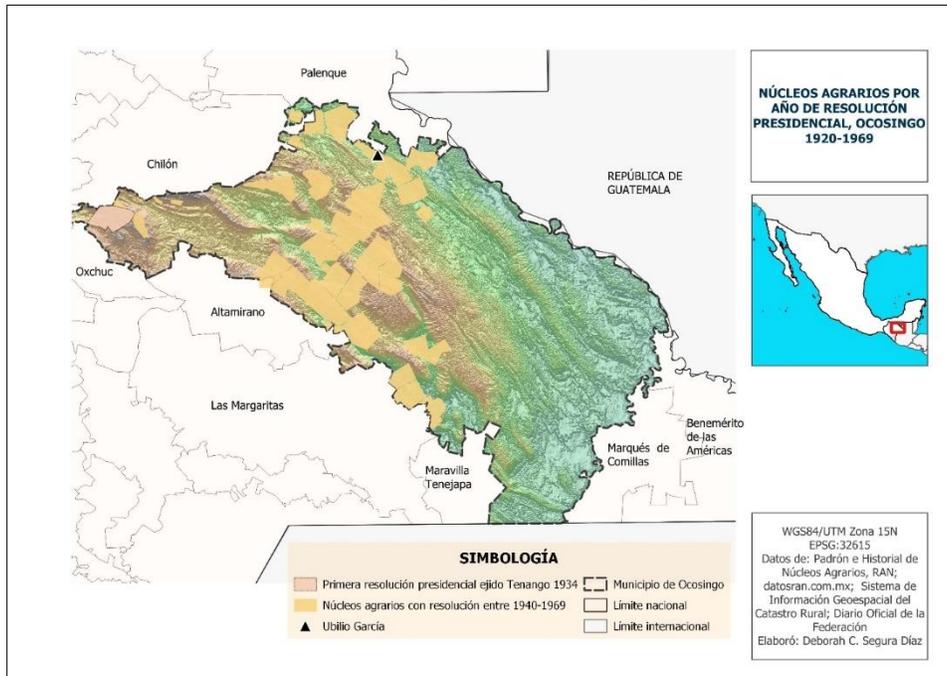
- 1) las realizadas por trabajadores de haciendas y fincas en las que pedían la afectación de haciendas vecinas, no las de sus patrones;
- 2) las solicitudes que sí incluían la afectación tanto de haciendas y fincas vecinas como las haciendas en las que trabajaban;
- 3) las solicitudes de dotación de terrenos nacionales a causa de la poca respuesta que obtenían las realizadas sobre la afectación de latifundios.

Las primeras solicitudes ejidales del municipio de Ocosingo fueron realizadas, como ya se ha mencionado, por grupos de trabajadores de haciendas solicitando las tierras en que trabajaban. Estas fincas se encontraban en la región de Las Cañadas.

Las solicitudes de dotación en la selva se realizaron en las décadas posteriores y fueron resultado de las incursiones cada vez mayores de grupos de indígenas y campesinos hacia terrenos nacionales dentro de la selva, debido a la poca respuesta de las autoridades agrarias y la negativa de repartir tierras laborables en manos de la oligarquía de Ocosingo.

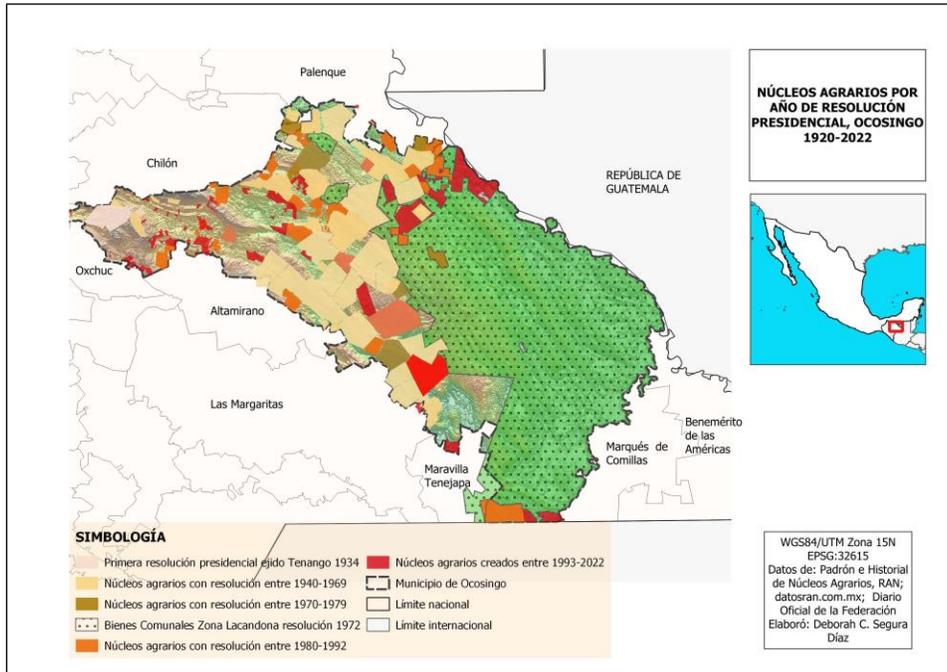
A partir de la década de los cincuenta comenzaron a incrementarse las resoluciones presidenciales positivas de dotación ejidal, particularmente sobre la afectación de terrenos nacionales en la selva lacandona. El ejido Ubilio García pertenece a este grupo de solicitantes de terrenos nacionales en dotación ejidal durante la década de los cincuenta (Mapa 2).

Mapa 2. Poblamiento agrario de Ocosingo hasta 1969



Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA-RAN, Diario Oficial de la Federación

Mapa 3. Poblamiento agrario Ocosingo 2022



Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA-RAN, Diario Oficial de la Federación

Los mapas anteriores muestran espacialmente el proceso de poblamiento de la selva de Ocosingo en relación con las resoluciones de dotación, restitución y

constitución de núcleos agrarios en un periodo de noventa años que da una imagen de la situación actual de ocupación agraria en el municipio y la selva Lacandona. Las acciones agrarias de dotación ejidal y restitución de bienes comunales fueron vigentes durante el reparto agrario en el país; después de 1992 se dio por terminado constitucionalmente dicho reparto y se expidió una nueva ley agraria. En ésta, como ya se ha mencionado, únicamente se contemplaba la acción agraria de Constitución de Nuevos Ejidos, siempre y cuando los individuos interesados aportaran las tierras, ya que el Estado no repartiría más.

En Ocosingo, no obstante, habían comenzado años atrás fuertes disputas por la ocupación de tierras entre «campesinos sin tierras» tseltales y ch'oles y el Estado que a través de figuras jurídicas de Áreas Naturales Protegidas³⁸ (ANP) y la restitución de más de 500 mil hectáreas de selva (PHINA RAN) a los lacandones, pasaron por alto solicitudes y resoluciones agrarias de varios grupos de población asentada—bajo los recientes decretos mencionados—en condición de «irregulares» y serían desalojados.

El estallido social campesino e indígena que esto ocasionó detonó el surgimiento de organizaciones campesinas e indígenas y uniones de ejidos en defensa de sus derechos agrarios y sociales que en 1994 detonaron en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Durante los años subsecuentes los conflictos se recrudecieron entre comuneros y ejidatarios y habitantes de la región mediante desalojos violentos, asesinatos y enfrentamientos. Fue en 2003 que el gobierno federal en un intento por resolver el conflicto creó mesas de diálogo entre autoridades ambientales y agrarias con representantes de los asentamientos «irregulares» y autoridades de Bienes Comunales Zona Lacandona. En un largo proceso de negociación, el gobierno

³⁸ El primer decreto de creación de un Área Natural Protegida en la selva Lacandona fue la Reserva de la Biósfera Montes Azules el 12 de enero de 1978, con 331, 200 hectáreas ubicadas los municipios de Las Margaritas, Maravilla Tenejapa y Ocosingo. El 21 de agosto de 1992 se decretó la creación del Área de Protección de Flora y Fauna Chan-Kin y los Monumentos Naturales Yaxchilán y Bonampak, el 23 de septiembre de 1998 se decretaron las últimas dos áreas protegidas en la zona, se trató de las Áreas de Protección de Flora y Fauna Nahá y Metzabok, todas ellas se encuentran ubicados en la Comunidad Zona Lacandona. Portal de CONANP. Región Frontera Sur-Istmo y Pacífico Sur PHINA, RAN.

resolvió indemnizar con 172 millones de pesos (PROCESO, 2006) a los comuneros por la expropiación de más de 43 mil hectáreas (PHINA RAN) de tierras ubicadas en la Reserva de la Biósfera Montes Azules y tierras comunales, las cuales fueron otorgadas a grupos de población «irregular» (PROCESO, 2006). De esta forma, se conformaron nuevos ejidos dentro de la selva lacandona posteriormente al reparto agrario (mapa 3). Otros ejidos se han ido creando en los años posteriores, ya que las disputas y la presión por las tierras, la naturaleza y el territorio no han cesado. En 2009 se creó como ejido Nuevo Francisco León II, se trató de una compra de 90 hectáreas de tierras por ejidatarios de Nuevo Francisco León a ejidatarios de Nuevo México para beneficiar a 20 hijos de ejidatarios que, de lo contrario, no hubieran tenido acceso a parcelas. Otros ejidos han hecho lo mismo, mientras que otros se han separado de sus núcleos agrarios y han creado nuevos (información de campo, PHINA RAN).

2.2 Territorios de origen

Armamos lumbre y al otro día nos regresamos, llegamos a nuestra casa, nos fuimos por donde sabíamos: *Tsahal ha*, La Pimienta, El Guineo, San Isidro, Lacandón y de ahí el camino para ir al Tumbo. Pasó un año o más para que se confirmara que íbamos a venir, pero todo lo que había visto lo platicué a mi mamá y a mis hermanas. —¿no nos va a comer el tigre³⁹? —Tal vez no... (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

Los parajes, rancherías, la obscuridad absoluta de las noches, el río Santo Domingo aparecen en las narraciones constantemente, son referentes espaciales, marcos de la memoria en palabras de Halbwachs (1968) que aparecen en la narrativa de don Juan al rememorar el camino que recorrió a la edad de trece años en compañía de su padre y su tío. Recuerda también los zapatos de corteza de corcho amarrados con bejuco que su padre le hizo para que no se lastimara los pies en el camino hasta orillas del río a donde volverían tiempo después para quedarse, y desde donde sesenta años después me muestra orgulloso el río Santo Domingo y los grandes

³⁹ Jaguar, también llamado tigre americano, su nombre científico es *Panthera onca*. Las personas que habitan en la selva de Chiapas comúnmente le llaman tigre.

árboles de guanábana, ramón, zapote, guaya y otros más que ha sembrado en su solar.

El territorio de la memoria contiene marcos referenciales que sirven de anclajes de espacios habitados y percibidos en el pasado, los cuales se reinterpretan y resignifican al momento en que son narrados. Los actores de la investigación llegaron a Ocosingo con sus propios referentes de pertenencia socioterritorial que incorporaron a los nuevos vínculos territoriales generados en la selva.

Para los trabajadores tseltales la búsqueda por el territorio presente en su memoria incluye la determinación de sus mayores por apropiarse de un espacio a pesar de las condiciones de inaccesibilidad de la selva y las restricciones de las autoridades. Para ellos evocar los tiempos en que eran peones de fincas, buscaban tierras y se establecieron en la selva les otorga legitimidad como colectividad en cuanto a su derecho de vivir en ella. La tierra les pertenece no únicamente porque cuentan con certificados parcelarios y títulos de propiedad; les pertenece porque «pelearon» y «sufrieron» para apropiársela.

No sucede así con los habitantes de Nuevo Francisco León, quienes recuerdan se territorio perdido con la nostalgia de saber que nada volvió a ser como entonces. Su ejido en Ocosingo resultó un refugio «crudo» y doloroso en los primeros años, pero lo recuerdan como una prueba de su resistencia.

En las montañas zoques quedaron sus parientes, sus ancestros y sus seres y lugares sagrados, los cuales perviven en la memoria y son socializados entre las generaciones más jóvenes mediante prácticas de rememoración que funcionan como marcadores de pertenencia a un territorio que excede los límites administrativos ejidales actuales.

Los siguientes apartados están organizados a partir de las memorias de adultos mayores que formaron parte de lo que la historiografía ha denominado *campesinos sin tierras* (De Vos, 1988c; Rodés, 2011) y «zoques desplazados» en sus particulares procesos de llegada a la selva. Me centro en los actores desde sus procesos encarnados de apropiación y territorialización de la selva como un

correlato del reparto agrario desde las fuentes oficiales, archivos y datos estadísticos con los que paralelamente dialogo.

2.2.1 «Vivían trabajando con patrones, no tenían tierras; eran ranchos de cafetales y haciendas». Origen de Ubilio García

Ubilio García fue constituido oficialmente en 1961 mediante una dotación agraria ejidal de 1090 hectáreas para 26 individuos capacitados⁴⁰ (Padrón en historial de núcleos agrarios PHINA, RAN), pero los primeros habitantes del ejido solicitaron la dotación agraria en 1957 (PHINA, RAN).

Durante los primeros años a partir de su poblamiento, Ubilio estuvo poblado mayoritariamente por población de origen tseltal y mestiza proveniente de rancherías, ejidos y haciendas cafetaleras y ganaderas de los municipios de Ocosingo, aun cuando algunos de sus padres eran originarios de Comitán, Bachajón y San Cristóbal de las Casas. Se trataba de extrabajadores y peones de haciendas y rancherías quienes por medio de familiares y amigos se enteraban de la posibilidad de ocupar tierras libres para vivir y trabajar sin la presencia de patrones, selva adentro, en las montañas.

Algunos de los primeros en llegar a Ubilio García habían salido de las haciendas y rancherías años atrás, y habían estado por temporadas en otras colonias buscando tierras.

Venimos en 1957 mi papá, mi tío, mi hermano y yo buscando este terreno. Salimos del ejido El Tumbo, llegamos a San Isidro, al otro día seguimos caminando, no había camino. Encontramos tigres grandes, se nos quedaban mirando. Traía rifle mi papá, automático de 16 tiros, no los mataba [...] a los tres días llegamos hasta acá. Le dije a mi papá yo me voy a quedar aquí, voy a traer a mi mamá y acá me voy a quedar (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

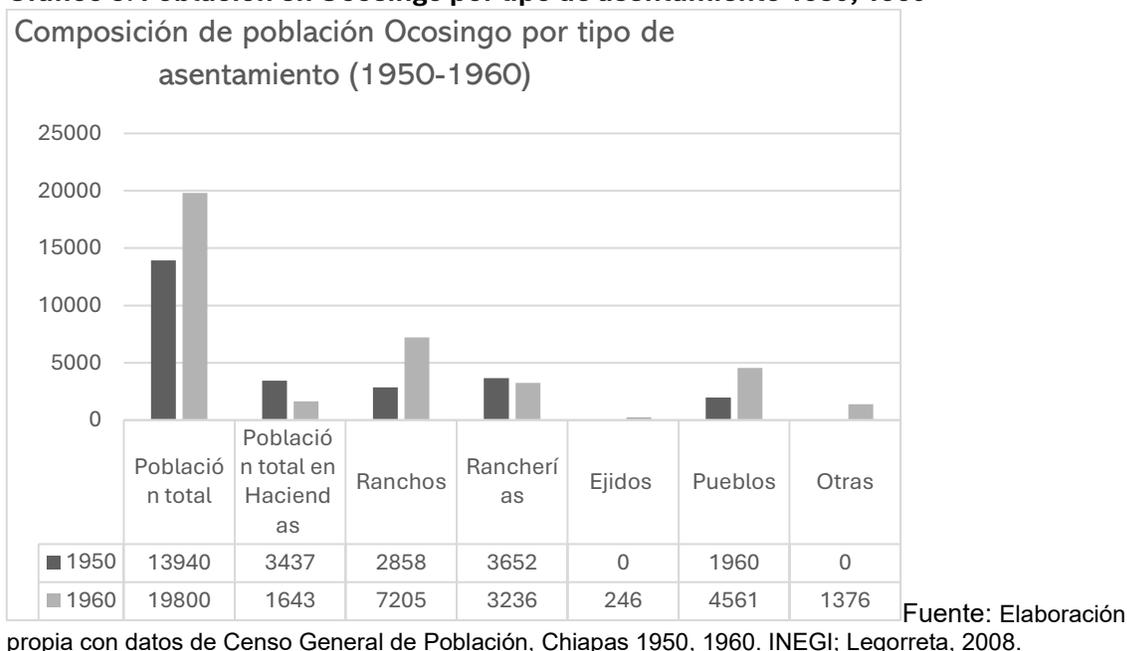
Durante la década de los cincuenta, la mayor parte de la población indígena, mestiza y campesina del municipio de Ocosingo habitaba en haciendas, ranchos, rancherías y pueblos. A pesar de que décadas atrás ya se había puesto en marcha

⁴⁰ En 1966 solicitaron una Ampliación del ejido, cuya resolución positiva fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de julio de 1969. En dicha ampliación se concedieron 734 hectáreas de tierras de temporal con 40% de cerril tomados de terrenos nacionales para 22 individuos capacitados.

la maquinaria del reparto agrario en el país, en Chiapas y en el municipio de Ocosingo, la oligarquía local mestiza seguía manteniendo en su poder grandes extensiones de tierras en forma de fincas, haciendas cafetaleras, ganaderas, campamentos chicleros y monterías (Legorreta Díaz, 2008).

Las rancherías eran una forma de acceder a la propiedad de tierras para campesinos indígenas, se trataba de porciones de tierras pertenecientes a fincas que eran compradas por grupos de peones y/o trabajadores acasillados ya sea mediante el pago en efectivo por estas, o a través de años de trabajo. Las colonias, en cambio, eran asentamientos de grupos campesinos e indígenas sobre terrenos nacionales sin poseer entonces derechos agrarios sobre estas (Legorreta Díaz, 2007).

El reparto agrario se encontraba en un nivel muy bajo; de los 13,940 habitantes en Ocosingo (Censo General de Población, 1950, INEGI) un poco menos de la mitad, 6 295, vivían en haciendas y ranchos y 3 652 en rancherías y colonias agrícolas. Hacia la década de los sesenta empezó a desplazarse la población del municipio disminuyendo casi a la mitad el número de habitantes en las haciendas y aumentando considerablemente en ranchos, pueblos y ejidos; no obstante, la población que habitaba en ejidos representaba todavía una minoría con respecto a otro tipo de asentamientos.

Gráfico 5. Población en Ocosingo por tipo de asentamiento 1950, 1960

El padre de don Juan, nació en Comitán, pero desde niño trabajó en la finca El Diamante en Ocosingo con sus padres. Cuando aún era muy joven tuvo que salir de la hacienda debido a un conflicto con los patrones y comenzó a trabajar como peón en las monterías⁴¹ de Tzendales, San Quintín y Pico de Oro en Chiapas, y Piedras Negras en Guatemala.

Don Juan me indica que su padre tenía mayores oportunidades de trabajo al salir de la finca debido a que hablaba castellano, lo que le permitía acercarse a los patrones y obtener mejores puestos. En sus planes estaba comprar tierras y regresar por su madre a la hacienda El Diamante.

⁴¹ Las monterías en la selva Lacandona tuvieron su origen en la segunda mitad del siglo XIX, fueron resultado de las reformas liberales realizadas durante el gobierno de Benito Juárez y los decretos de colonización y deslinde puestos en marcha durante el gobierno de Porfirio Díaz los cuales alentaron la formación de grandes latifundios en México. La ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, también conocida como Ley Lerdo, promulgada el 25 de junio de 1856 durante el gobierno provisional de Ignacio Comonfort decretaba la venta a particulares de propiedades de la Iglesia y las tierras comunales indígenas. La ley de Deslinde de Terrenos Baldíos publicada el 15 de diciembre de 1883 durante el gobierno de Porfirio Díaz mandaba a deslindar, medir, fraccionar y valorar los terrenos baldíos o de propiedad nacional que hubiera en la República. Los terrenos deslindados serían cedidos a inmigrantes extranjeros y habitantes mexicanos que desearan establecerse en ellos como colonos. Memoria Política de México.org.mx

La ley de Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, promulgada el 26 de marzo de 1894 establecía que todos los habitantes de la república, incluidos los extranjeros podían denunciar y adquirir terrenos baldíos, demasías y excedencias en cualquier parte del territorio nacional y sin limitación de extensión. Gómez de Silva (2016)

Durante la década de los treinta y cuarenta del siglo XX, años en los que estuvo trabajando el padre de Don Juan, el corte de maderas preciosas de cedro y caoba estaba en manos de compañías extranjeras (González, 1983; De Vos, 1988). Las monterías a las que hace mención pertenecían a la familia española de los Romano⁴², que obtuvieron la concesión para explotar la madera en la ribera del río Tzendales en Ocosingo en 1898, zona que fuera anteriormente explotada por la familia Bulnes (González, 1983). Las monterías Romano se extendían hasta Piedras Negras en la selva guatemalteca bajo el nombre de *American and Guatemala Mahogany Company* (De Vos, 1988; González Pacheco, 1983).

El trabajo en las monterías era conocido por su alto nivel de riesgo y mortandad al que estaban sometidos los trabajadores. Aun cuando estaba mejor pagado que los jornales en las haciendas y fincas, los trabajadores debían trabajar varios años antes de poder juntar una cantidad suficiente para poder dejar el trabajo. Por otro lado, el pago era por temporada de trabajo y en monedas de plata cuyo traslado requería de mulas que difícilmente podían adquirir los trabajadores. De esta manera los contratistas se aseguraban de mantener la mano de obra durante largos periodos de tiempo (Información de campo, 2022; González Pacheco, 1983).

Se iniciaba con el corte y derribo de árboles de cedro y caoba de hasta 25 metros de altura, por lo que se necesitaban varios hombres para realizarlo; posteriormente se arrastraban uno a uno con yuntas de bueyes que conducían las trozas hasta las orillas de los ríos que servían de transporte de la madera, hasta las zonas donde pudiesen ser trasladadas en tren a sus destinos finales.

Las muertes de trabajadores eran frecuentes; podían morir aplastados durante el corte de los árboles o como paleteros cuya función consistía en guiar las balsas de madera tejida sobre el río: «tenían que ir brincando sobre las trozas, de repente pisaban mal, se iban al agua y ya no salían».

⁴² En la década de los cincuenta, la zona Romano junto con la mayoría de las demás zonas de explotación forestal de la selva fueron vendidas a la empresa estadounidense Vancouver *Plywood Company* constituida en México bajo el nombre de Maderera Maya (González Pacheco, 1983)

Aunado a estas condiciones de trabajo, los campamentos contaban con guardias de seguridad autorizados para disparar a todo aquel que quisiera abandonar las monterías. El padre de don Juan trabajó veinte años en el corte de madera; durante este tiempo tuvo varios cargos hasta llegar a ocupar el puesto de guardia. De acuerdo con don Juan su trabajo consistía en cuidar a los trabajadores de los ataques de los tigres de la selva y de otros conflictos que pudieran surgir en los campamentos.

Una vez que pudo salir de la montería con su pago de años de trabajo regresó a la hacienda el Diamante, donde estuvo un tiempo más trabajando hasta que salió de ahí hacia la entonces ranchería Las Champas en busca de tierras para comprar. «Era muy difícil», menciona don Joaquín, porque las tierras estaban acaparadas por unos cuantos que «eran dueños de casi todo Ocosingo».

Mi papá aguantó 20 años trabajando en Tzendales, San Quintín, Pico de Oro, por último, hasta en Floridas, Piedras Negras en el Peten, Guatemala, era la misma empresa. Dice mi papá que tardó 20 años para que regresara a ver a su mamacita y como no le daban dinero en papel sino en plata, era difícil traer dinero, se necesitaban bestias mulares. Cuando fue a buscar su dinero, el contratista le dijo que siguiera trabajando para que le pudieran dar su dinero, tuvo que seguir trabajando unos años más y regresó con mi abuelita (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022).

La poca paga en los ranchos y haciendas de Ocosingo y Comitán, así como las condiciones de endeudamiento constante al que se veían sometidos los trabajadores ocasionó que algunos hombres jóvenes salieran a buscar otras formas de subsistencia mejor remuneradas que les permitieran, en un tiempo, reunir una cantidad de dinero suficiente para comprar tierras y regresar por sus familiares a las fincas, generalmente por sus madres, hermanas, abuelos e hijos quienes por sus condiciones de género y edad tenían menores facilidades de movilidad.

En los ranchos comprábamos la azúcar, el jabón [...] lo que ganábamos ahí mismo quedaba, era por raya. Ahí teníamos que trabajar, hasta la tarde ya nos íbamos a la casita, a una pequeña comunidad. Había trabajo todo el año, había otro trabajo de hacer milpa y también de ganado. A los más grandes les pagaban 1.50 o 3 pesos, nosotros como éramos niños nos pagaban 1 peso. Yo tenía 8 años cuando empecé a trabajar. Mi mamá no salía, hacía pan y lo vendía, con eso nos sostenía (Entrevista don Víctor, ejido Ubilio García, 2021).

En las fincas, haciendas y rancherías había trabajo para hombres, mujeres y niños. Estos podían comenzar a trabajar desde los 6 años. A esa edad ya podían encargarse de cuidar borregos; posteriormente cuidaban puercos y ganado vacuno,

chapeaban terrenos, desmontaban potreros, cortaban café o secaban tabaco. Por estas actividades les pagaban entre 50 centavos y un peso el jornal.

En cuanto a las mujeres, algunas trabajaban en los campos, elaboraban pan o eran subcontratadas para hacer tortillas tostadas —llamadas totoposte— y pinol⁴³ para vender a las empresas chicleras de Tenosique que lo ofrecían como alimento a los trabajadores de los campamentos. El pago por día para elaborar tortillas de totoposte y empacarlas en grupos de 30 o 40 tostadas era de 20 centavos. Se trataba de una labor extenuante que generalmente se extendía hasta la noche para terminar con los pedidos solicitados.

Otra actividad en algunos ranchos era el cultivo, corte, secado y empalmado de tabaco para vender en Ocosingo por mazos o en paquetes de tres mazos que llamaban *treinterón*.

Era frecuente que las búsquedas de tierras por grupos de peones llevaran varios años, y generalmente abarcaban más de un sitio. Se organizaban en grupos de entre 5 o 6 hombres para internarse en la selva varios días pasando por colonias y rancherías ya establecidas, algunas ocasiones se quedaban trabajando un tiempo en estas, y años después salían en búsqueda de otras tierras.

La escasez de tierras disponibles y fértiles en las colonias y rancherías a las que llegaban, así como la presencia de enfermedades infecciosas como la tosferina y otros padecimientos tropicales los obligaban a internarse en la selva a dónde no estaba habitado, en búsqueda de tierras suficientes, fértiles y con cuerpos de agua en donde poder fundar una colonia propia. En este periodo no pensaban en la posibilidad de formar ejidos; conocían poco sobre su derecho de solicitar tierras en dotación o restitución al Estado mexicano y tenían poca confianza en que esta repartición de tierras se llevara a cabo.

Don Mauricio recuerda cómo vivió este periodo con su familia; menciona que él nació en Las Champas, una ranchería de Ocosingo. Ahí sus padres trabajaban como peones temporales en fincas cafetaleras. Posteriormente sus hermanos

⁴³ El pinol o pinole es un polvo hecho a base de granos tostados y molidos de maíz para preparar bebidas.

mayores emigraron a Tabasco buscando trabajo, y después regresaron por toda su familia. En Tabasco trabajaban y vivían en un rancho ganadero llamado La Unión, pero ante las condiciones de servidumbre y hacinamiento en que se encontraban decidieron volver a salir todos juntos ahora hacia una población llamada Mactún en Balancán, Tabasco. Ahí consiguieron un solar donde cultivar la tierra y construir su casa, pero el clima y el exceso de humedad y zancudos les hizo regresar a la selva de Chiapas en busca de tierras más altas y frescas para vivir hasta que llegaron a lo que ahora es Ubilio García siete años después de su salida a Tabasco.

Don Mauricio menciona que en Tabasco había más oportunidades de trabajo que en Ocosingo, pero no estaban acostumbrados al tipo de clima tabasqueño y por estas razones fueron regresando a la selva de Chiapas que tiene mayor altitud y es más fresca en algunas zonas.

No obstante, las condiciones geográficas de la naturaleza en la selva representaban un desafío para la población que se adentraba en ella en busca de lugares donde asentarse. Otras narraciones de personas que llegaron en la década de los cincuenta y sesenta a Ubilio García mencionan que las condiciones a las que se enfrentaban en la selva eran difíciles; la presencia de enfermedades infecciosas, mordedura de serpientes, piquetes de insectos, ataques de animales y falta de medicamentos provocaban una alta tasa de mortalidad.

En otros casos, fueron las epidemias y la falta de agua potable lo que los llevaba a desplazarse nuevamente después de haber estado ya establecidos durante algunos años. Don Juan menciona que cuando era niño estuvo viviendo cinco años con sus padres y hermanos cerca de la laguna Metzabok. Ahí su padre junto con otros extrabajadores de fincas quería comprar terrenos y formar una ranchería, por lo que comenzaron a criar cerdos para reunir el dinero para pagar las tierras. Sin embargo, una epidemia de tosferina y una inexplicable contaminación del agua los obligó a desplazarse nuevamente.

Empezaron a morir animales por cantidades, era una peste, murieron los puercos, los saraguatos y ahí había cantidad. Empezó a apestar, la gente empezó a enfermar, nos empezó a pegar, dicen que es tosferina, como que uno se ahoga. Vino un doctor y dijo que estaba complicado vivir ahí, el agua, la laguna, el suelo estaba contaminado, por

eso dijo que lo mejor era que saliéramos (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

El relato de don Juan menciona al finquero de la Hacienda El Diamante y a un médico de la ciudad de México como aquellos que informaron al grupo de familias de peones asentados a las orillas de la laguna de Metzabok que debían irse de ahí porque estaba contaminado el suelo y el agua.

Un año después don Juan y su familia se fueron de ahí, no sin antes trabajar con el médico de la ciudad de México que pidió acercarlos con los Caribes⁴⁴ asentados en la zona, pero que vivían aislados del resto de la población.

Don Juan menciona que los Caribes a diferencia de la demás población, no estaban enfermos; solicitaban cubrirse la boca con un pañuelo a las personas que buscaban acercarse a ellos. Tenían alimentos y agua potable que le ofrecieron al médico. El médico les intercambiaba rifles y pólvora por grandes piezas talladas en piedra a la que los Caribes llamaban *Há há dioses*: «—tenemos bastantes por eso no nos enfermamos—. Ese doctor empezó a sacar los dioses, llevó rifles para regalar [...] se llevaban bastantes, con bestias» (entrevista don Juan, 2022).

Las causas de la contaminación del agua y la muerte de los animales no se explican con la tosferina, una enfermedad bacteriana que se trasmite vía aérea únicamente entre seres humanos. El origen de la contaminación puede haber tenido múltiples causas; quizás se trató de intereses de los finqueros por mantener alejados a los grupos de población campesina e indígena buscadora de tierras de esta zona de la selva que actualmente forma parte de la Zona Lacandona.

Los Caribes que por demás eran muy pocos como para ser considerados una amenaza para los finqueros o el Estado, también despertaban curiosidad e interés debido a su condición de indígenas mayas «no cristianizados», poseían además recursos para intercambiar con los mestizos —llamados *caxlanes* por los indígenas

⁴⁴ Caribes es la forma en que se refieren los habitantes de Ubilio García, Nuevo Francisco León y otros ejidos de la selva a los lacandones actuales y es como los llama don Juan en sus relatos. Por otro lado, investigaciones como las de Jan De Vos (2002) identificaron a los actuales lacandones habitantes de los Bienes Comunes Zona Lacandona como indígenas Caribes.

de la selva—. Finalmente, permanecieron en la laguna de Metzabok mientras que los peones buscadores de tierras tuvieron que desplazarse nuevamente.

Los primeros en llegar al actual Ubilio García fueron seis familias provenientes de las rancherías El Caribal y El Tumbo y la colonia 5 de mayo (actualmente ejido 5 de febrero⁴⁵). Antes de llegar a estas rancherías y colonias, trabajaron en varios lugares, haciendas, ranchos y monterías, entre las que se encuentra la Hacienda El Diamante en Ocosingo, el Rancho ganadero La Unión en Tabasco, la montería Romano sobre el río Tzendales y campamentos chicleros de Tabasco.

Posteriormente comenzaron a llegar más familias; muchas de ellas provenían de la ranchería Las Champas y la Hacienda cafetalera Sabintelá en Ocosingo. Ahí la principal actividad en la que se empleaban era el cultivo del café (Mapa 2).

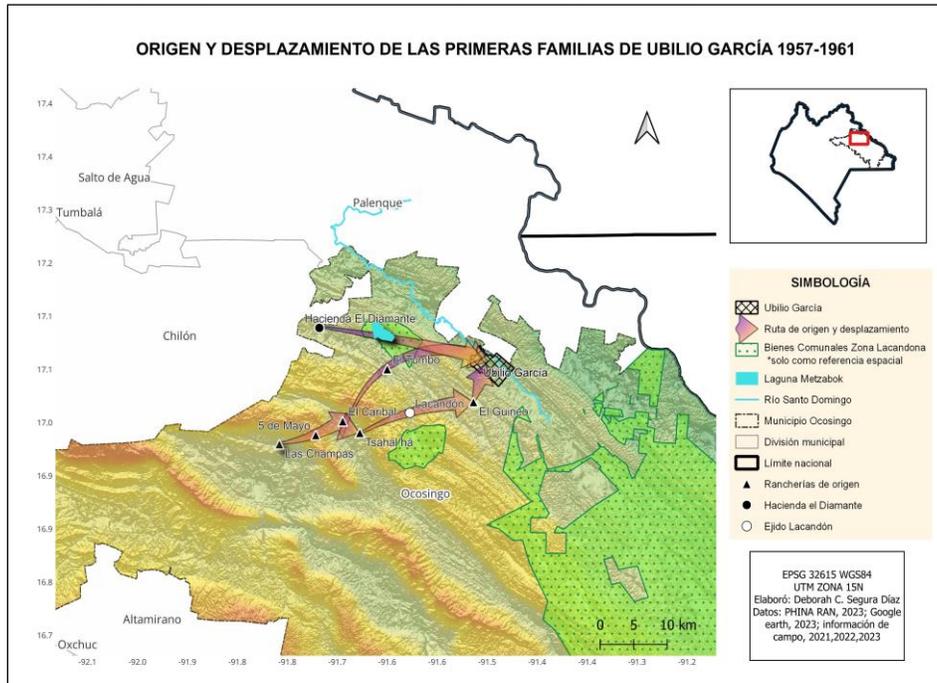
Cuadro 3. Rancherías, haciendas y ranchos de origen de los primeros habitantes de Ubilio García.

Nombre	Ubicación	Tipo	Origen étnico
El Caribal	Ocosingo	Ranchería	Tseltal
Las Champas	Ocosingo	Ranchería	Mestizo
El Tumbo	Ocosingo	Ranchería	Tseltal
5 de mayo	Ocosingo	Colonia	Tseltal
El Diamante	Ocosingo	Hacienda	Tseltal y mestizo
La Unión	Tabasco	Rancho	Mestizo

Fuente: Elaboración propia con información obtenida en ejido Ubilio García y datos de PHINA, RAN, 2021, 2022

⁴⁵ El Caribal fue constituida como Comunidad agraria en 1994. La colonia 5 de mayo, actualmente ejido 5 de febrero, tiene fecha de resolución presidencial de 1960; y el ejido El Tumbo se constituyó como tal en 1971. Véase PHINA, RAN, 2022.

Mapa 4. Origen y desplazamiento de trabajadores y peones que formaron Ubilio García



Fuente: Elaboración propia, 2023 con datos de PHINA, RAN; 2023, Google earth, 2023 e información de campo, 2021-2023.

2.2.2 «Rodeado de cerros, una naturaleza tan perfecta que se cosechaba todo». Origen de Nuevo Francisco León

Los huertos de los que trabajaban ahí eran cafetaleros, [de] cacao y ganado: tres cosas era la actividad que había ahí. La comunidad era indígena, de lengua zoque [...] (Entrevista Benito, ejido Nuevo Francisco León, 2016).

El ejido Nuevo Francisco León tiene un origen étnico, geográfico e histórico distinto al de Ubilio García. Fue constituido oficialmente como ejido en 1991, treinta años después que Ubilio García, mediante un decreto de dotación ejidal de 3373.98 hectáreas de tierras de agostadero en el municipio de Ocosingo para 266 individuos capacitados (Diario Oficial de la Federación, 8 de mayo de 1991) todos ellos indígenas zoques desplazados por la erupción del volcán Chichón en 1982.

Cabe mencionar que los zoques desplazados llegaron a Ocosingo un año después de la erupción del volcán, pero solicitaron la dotación al gobierno federal en 1985 y obtuvieron su resolución positiva hasta 1991 (DOF, 8 de mayo de 1991).

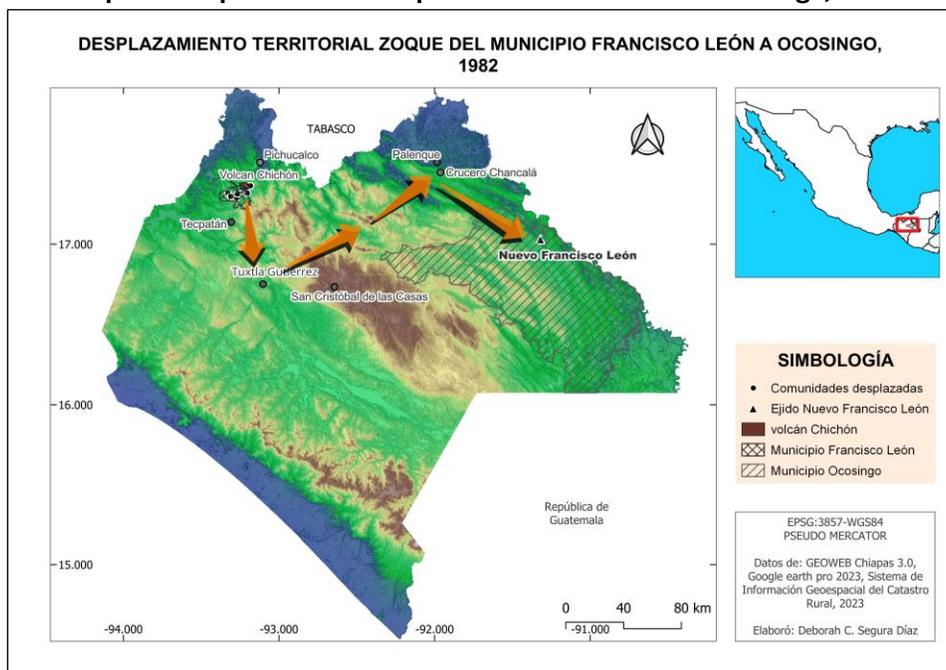
Provenían del municipio Francisco León ubicado en la región fisiográfica Llanuras aluviales del norte⁴⁶ (Mulleried, 1957) a más de 300 kilómetros de Ocosingo, también denominada Montañas Zoques (Viqueira, 1995) debido a que presenta los mayores índices de población de origen indígena zoque en el estado de Chiapas.

Las características geográficas de esta región son bastante distintas de las de Ocosingo. Se caracteriza por sierras escarpadas y lomeríos con altitudes que van de los 3 a los 2260 metros sobre el nivel del mar. Las temperaturas varían en función de la altitud, pero oscilan entre los 16 y 26 grados en promedio (CEIEG, Chiapas, 2022). El clima es cálido húmedo con lluvias todo el año, los suelos son de origen volcánico y aluvial del tipo de los luvisoles, acrisoles y cambisoles. El municipio de

⁴⁶ Los municipios de la región varían de acuerdo con la regionalización consultada, pero en general comprenden los municipios de Amatán, Chapultenango, Ixhuitán, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, Juárez, Reforma, Pichucalco, Ostucán, Solosuchiapa, Sunuapa y Francisco León. (CEIEG, Chiapas, 2022). En otras regionalizaciones forma parte de región Norte (gobierno del estado de Chiapas).

Francisco León se encuentra dentro de las subcuencas del río Sayula, Mezcalapa y Tzimbac (CEIEG, Perfiles Municipales, Chiapas, 2023) (Mapa 4)

Mapa 5. Desplazamiento zoque de Francisco León a Ocosingo, 1982



Fuente: Elaboración propia con datos de GEOWEB Chiapas, Sistema de Información Geoespacial del Catastro Rural, 2023

La organización territorial del entonces desaparecido municipio Francisco León consistía en latifundios, pequeñas propiedades de ladinos y cinco ejidos indígenas zoques formados en la década de los 50 y 80 (Báez Jorge, 1985; PHINA-RAN, 2022).

Cuadro 4. Ejidos del municipio Francisco León antes de la erupción del volcán Chichón, 1982

Ejido	Denominación local	Año de primera dotación	Número de beneficiados	Superficie en Hectáreas
Azapac	Colonia	1980	52	910
El Naranjo	Colonia	1952	126	1496
Magdalena (origen de Nuevo Francisco León)	Ribera	1952	474	6375

San Miguel Las Sardinias	Colonia	1980	63	1675
Tonapac (Vicente Guerrero)	Colonia	1952	155	1854

Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA-RAN, 2022

La principal actividad tanto de las propiedades privadas como de los ejidos era la ganadería vacuna extensiva y el cultivo de cacao y café (información de campo, 2022; Báez Jorge, 1985). Quienes no tenían parcelas se empleaban como peones en las propiedades privadas en el cultivo del café y la cría de ganado.

Además de estos cultivos sembraban maíz, frijol, yuca, camote, plátano con mayores rendimientos que los obtenidos en su nuevo ejido Nuevo Francisco León en Ocosingo.

No había servicio de electricidad, agua potable y vías carreteras; únicamente los funcionarios de la cabecera municipal y los propietarios de fincas contaban con estos servicios. El resto de la población de origen zoque, monolingüe en su mayoría se alumbraba con lámparas de petróleo y se trasportaban a pie o con mulas de carga, en caso de que tuvieran que trasladar sus mercancías. Los finqueros en cambio contaban con pistas de aterrizaje para avionetas. Fue en estas avionetas que evacuaron la zona durante el proceso eruptivo del volcán (Báez Jorge 1985; información de campo, 2022).

Las casas de los zoques se construían con techos de palma de chichón, paredes de carrizo o tablas y pisos de tierra apisonada. Su alimentación consistía en la combinación de productos de la milpa, con hierbamora, quelites, yuca, carne de pollo, pato, puerco y animales silvestres como armadillo, tepezcuintle, venado, cojolita y puerco de monte. La grasa la obtenían de la manteca de cerdo; no consumían alimentos procesados ni aceites vegetales (Información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Las mujeres confeccionaban sus ropas tradicionales zoques, blusas blancas bordadas con listones de colores en las mangas y en el cuello y faldas largas y rectas con el mismo bordado; los hombres usaban camisa y pantalón de manta. No usaban zapatos.

La religión predominante era la católica, acostumbraban a realizar intercambios de santos entre riberas y colonias durante todo el año. La fiesta patronal de todo Francisco León era y continúa siendo en honor a Santa María Magdalena el 22 de julio. Ese día se reunían en la cabecera municipal poblaciones de todas las riberas y colonias (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021; Báez Jorge et al., 1985).

Las formas de pensamiento bajo las que concebían al mundo integraban elementos de la naturaleza, con lo humano y lo sagrado integrados en su religiosidad. En este sentido, elementos de la naturaleza como cerros, ríos, algunos animales, semillas y otros eran considerados como seres no humanos sagrados a los que se debía guardar respeto y/o temor.

Los cerros que circundaban sus riberas eran sagrados; el volcán Chichón *Tzinzunògtzac* y el cerro del Sapo *Yùm`ñak*, así como otras cuevas y cerros de la geografía del viejo Francisco León. *Pyonba chuve*, la señora volcán, y *Yum`ñak*, el dueño del cerro del Sapo eran actores no humanos, cuya existencia y proceder participaba e influía en la vida cotidiana de los zoques en el antiguo municipio de Francisco León.

Estas formas de relacionarse y significar a la naturaleza han sido uno de los elementos que han otorgado rasgos diferenciadores identitarios a los zoques ahora en la selva de Ocosingo. El volcán Chichón, más que un elemento geográfico del paisaje representa el centro simbólico del territorio histórico zoque, en este sentido, dicho centro territorial encarnado en el volcán fue re-creado en el altar de la iglesia de Nuevo Francisco León en Ocosingo, conjuntando la identidad étnica, la memoria colectiva, la naturaleza sagrada, la religión y el territorio.

2.2.3 «No salíamos a jornalear, teníamos nuestro propio trabajo». Ejidatarios zoques desplazados a la selva

A diferencia de Ubilio García, los zoques que llegaron a Ocosingo desplazados por la erupción del volcán ya contaban con derechos agrarios, eran ejidatarios y avecindados del ejido Magdalena fundado en 1952, el cual era además el más poblado y extenso del municipio. Con 474 ejidatarios y una superficie de 6375 hectáreas, el Estado les dotó originalmente de parcelas de diez hectáreas para cada uno (Diario Oficial de la Federación, 20 de marzo de 1980); sin embargo, en la práctica, los ejidatarios no parcelaron ni repartieron individualmente las tierras, sino que optaron por adoptar un uso mancomunado, es decir, cada ejidatario era libre de elegir donde sembrar, por lo menos en un inicio.

Ya en la década de los ochenta cuando ocurrió la erupción, existía una gran presión sobre las tierras de cultivo, debido a que se encontraban acaparadas en diferentes niveles por los ejidatarios. En la medida que cada uno había sido libre de elegir dónde cultivar o criar ganado, había una desigual apropiación de tierras entre ejidatarios. Hubo quienes debido a la crianza de ganado fueron tomando más y más hectáreas que otros, generando además de la desigualdad en número de hectáreas y actividades productivas, una desigualdad social entre campesinos y ganaderos ejidatarios.

Por esta razón, muchos jóvenes y adultos jóvenes hijos de ejidatarios no contaban con lugares adecuados y suficientes para cultivar, por lo que pedían prestado pequeños lotes de tierras fértiles a familiares y amigos para trabajar. Algunos trabajaban también en las fincas cafetaleras y ganaderas por temporadas, y combinaban dicha actividad con el trabajo en sus propias parcelas.

Existía una diferenciación social entre quienes únicamente eran agricultores y los que se dedicaban también a la ganadería; estos últimos, tenían mayor cantidad de tierras y se asumían a sí mismos como rancheros, mejor posicionados que los campesinos, aunque ambos grupos fueran ejidatarios del mismo núcleo agrario: *“éramos personas más o menos de recursos, éramos rancheros, teníamos ganado, cacao, café, pero yo era ranchero, o sea mi papá”* (entrevista Arturo G, ejido Nuevo Francisco León, 2016).

Esta diferenciación social se visibilizó también en los lugares a los que emigraron posteriormente a la erupción y en los recursos que poseían para pagar viviendas alquiladas en Tuxtla Gutiérrez en espera de una resolución del Estado en vez de acudir a los albergues instalados.

Los zoques que formaron el ejido Nuevo Francisco León como ya se ha mencionado, provenían del ejido Magdalena, organizado territorialmente en doce riberas, llamadas así debido a que eran pequeñas comunidades establecidas a lo largo del río Magdalena o río Sayula (Báez Jorge, 1985) y los múltiples cuerpos de agua que serpenteaban a lo largo del municipio a pocos kilómetros del volcán Chichón (Información de campo, 2021; INEGI, sección hidrografía).

Yo nací en viejo Francisco León, en ribera San Pablo, ahí era igual como aquí, pero estaban separadas las comunidades de una hora, media hora, el municipio era Francisco León (Entrevista don Benito, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

A Ocosingo llegó población de diez de las doce riberas del ejido Magdalena: Agua Tibia, Arroyo Sangre, Volcán, San Lucas, San Pedro, San Pablo, San Antonio, Candelaria, San Juan y San José Maspac. Las dos riberas que no llegaron a Ocosingo fueron San Isidro Tanchital y San Juan Bosco, cuya población falleció durante la erupción debido a que decidieron, no dejar sus casas.

No toda la población desplazada por el volcán llegó a Ocosingo; algunos emigraron a Guadalajara, otros a Veracruz, y otros más a los municipios de Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Benemérito de las Américas y Marqués de Comillas.

Se trataba de población indígena zoque monolingüe con algunas excepciones que sabía un poco de castellano. No contaban con escuelas y tenían poco contacto con personas no indígenas; fue hasta su llegada a Ocosingo que tuvieron la necesidad de aprender castellano.

La organización territorial de las riberas en el ejido Magdalena y el uso mancomunado de las tierras ejidales fueron adaptados a las condiciones en Nuevo Francisco León. En cambio, en Ubilio García se fueron organizando espacial y colectivamente conforme se fue poblando el ejido por grupos de peones y trabajadores tseltales y mestizos provenientes de rancherías y fincas diferentes.

Los apartados a continuación se centran en las trayectorias y procesos que condujeron a la solicitud de dotación ejidal por parte de los actores de la investigación. Procesos disímiles y distanciados temporal y espacialmente aun cuando ambos se encuentren en Ocosingo.

2.3 «Tuvieron que emigrar buscando tierras»: Peones y trabajadores de fincas en Ocosingo

En los terrenos en que actualmente se encuentra el ejido Ubilio García, durante la década de los sesenta se encontraba instalado un campamento dedicado al corte de madera. Los primeros hombres en llegar solicitaron trabajo en la montería para conseguir recursos y comida y regresar a la ranchería de la que salieron, donde se encontraban sus familias, o continuar con su búsqueda de tierras.

De acuerdo con las narraciones de los primeros pobladores de Ubilio García, supieron de la posibilidad de solicitar aquellas tierras en dotación por un montero originario de San Cristóbal de las Casas llamado Ovidio García, que al enterarse que estaban ahí buscando tierras, les mencionó que el contrato de explotación maderera estaba a punto de terminar y que quedarían libres para ser solicitadas en dotación. Les dijo que debían organizarse, viajar a Tuxtla Gutiérrez y solicitar al gobierno su dotación; para eso deberían regresar a sus colonias y reunir más personas (entrevista Santiago, ejido Ubilio García, 2022).

Con esa información, se trasladaron a pie hasta Ocosingo y ahí tomaron un transporte que los llevaría a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Con su poco dominio de la lengua castellana llegaron hasta las oficinas agrarias y solicitaron la dotación de las tierras de la montería. Ahí les indicaron los requisitos para realizar el trámite y les pidieron tres opciones de nombres para el registro de la solicitud. El Zacatonal, El Retiro y el nombre del montero que les ayudó, Ovidio García eran las opciones, pero una equivocación en la captura generó el nombre actual del ejido Ubilio García.

El papel que jugó el montero en las vidas de los solicitantes del ejido, ex peones y trabajadores indígenas de haciendas y ranchos a los que no se les reconocían

derechos, ni se les informaba de la existencia de estos, resultó trascendental. La información que les dio fue el primer paso para transitar de peones a sujetos agrarios.

No obstante, el tener conocimiento sobre la existencia de esos derechos fue solamente una pequeña parte en el proceso. De acuerdo con la legislación agraria, necesitaban juntar mínimo 25 individuos capacitados⁴⁷ para proceder con el trámite de solicitud de dotación agraria, es decir 25 ciudadanos mexicanos de nacimiento, mayores de 16 años, varones o mujeres⁴⁸ con familia a su cargo que demostrasen que se encontraban viviendo en las tierras solicitadas y se dedicaran al trabajo en el campo.

El trámite de solicitud agraria y las dificultades que les representó a los solicitantes de tierras puso en evidencia que, aun existiendo un aparato legal, las condiciones de desigualdad histórica a la que se habían enfrentado los pueblos indígenas y campesinos implicaba poner en marcha una serie de estrategias de resistencia y negociación con las instituciones del Estado, Secretaría de la Reforma Agraria y Dirección General Forestal⁴⁹ para poder ejercer su derecho a dotación de tierras.

No hablaban la lengua dominante, no contaban con actas de nacimiento, la lejanía de las oficinas de la Comisión Nacional Agraria en Tuxtla Gutiérrez les implicaba altos gastos en traslados. Fueron sujetos de discriminación y corrupción por parte de funcionarios agrarios y forestales que les negaron los trámites, solicitaron dinero a cambio de realizarlos o les amenazaron con desalojarlos por estar asentados en terrenos nacionales.

⁴⁷ Se trata de un término jurídico que se refiere a las condiciones que debe reunir un individuo para ser sujeto de derecho agrario como ejidatario o comunero. Estas condiciones han cambiado con el tiempo. La Nueva Ley Agraria vigente (1992) indica solamente la condición de ser mexicanos hombres y mujeres mayores de edad o con familia a cargo y ser avecinados en el núcleo de población. Ya no es necesario dedicarse a trabajar la tierra.

⁴⁸ Aunque la ley agraria ha contemplado a las mujeres como sujetas de derecho agrario, en la práctica y costumbre de las comunidades estudiadas, no han sido contempladas como *derechosas*. Las ejidatarias que hay han adquirido sus derechos por viudez y falta de un sucesor

⁴⁹ De acuerdo con la Ley Forestal de 1948, artículo 22 y 23, la Dirección General Forestal era el órgano encargado de la ejecución de programas forestales; el servicio de inspección y vigilancia se realizaba bajo la dependencia de la Dirección General Forestal por el Cuerpo de Inspectores y por la Policía Preventiva. Ley Forestal. H. Congreso de la Unión. Secretaría de Agricultura y Ganadería. Estados Unidos Mexicanos. 1948

La Dirección General Forestal era la institución encargada de la regulación y protección de los recursos forestales. La Ley Forestal vigente autorizaba los desmontes en zonas de bosques únicamente para expandir la frontera agrícola (artículo 5, Ley forestal, 1948) o bien, para actividades industriales previo permiso presidencial. Evidentemente, los fundadores de Ubilio García no tenían autorización para asentarse en la zona y realizar desmontes.

De acuerdo con los testimonios de los primeros habitantes del ejido, fueron constantes las amenazas por parte de los inspectores forestales de zona. Los amenazaban con usar la fuerza de la Policía Preventiva Forestal, empero, los campesinos ya habían solicitado la dotación ejidal a la SRA de manera que debían demostrar que se encontraban viviendo y trabajando estas tierras, por lo que debían resistir los problemas con los forestales hasta obtener su resolución definitiva de dotación ejidal.

Durante los cuatro años transcurridos entre la solicitud de dotación en 1957 y la resolución presidencial en 1961 hubo varios altercados con los inspectores forestales; debían ocultar las zonas de siembra de maíz entre la selva para que no las encontraran. Hubo incluso quienes huyeron y se escondieron de las autoridades por haber talado árboles maderables como cedro y caoba para emplear su madera en la construcción de sus casas, ya que, de acuerdo con la legislación forestal, habían incurrido en un delito al estar asentados sobre terrenos nacionales y no contar con el permiso para talar árboles⁵⁰ (Artículo 53, I y II. Ley Forestal, 1948).

Venimos sin autorización del jefe de zona. Cuando se solicitó que se volviera ejido, el gobierno no lo permitía, el jefe de zona nos dijo que no. Nos dijo que era de la nación, que ¿con qué permiso nos fuimos a meter? le dijimos que no teníamos terreno, que todo estaba como pequeña propiedad. Nos dijo que no nos iban a dar permiso para entrar y menos para un asentamiento humano. Nosotros ni sabíamos lo que era eso, nos dijo que nos iba a mandar a sacar del pelo. Vinieron, pero ya teníamos tumbado una partecita donde hacíamos milpa y nos dijeron que no. Volvimos a hablar con el jefe de zona y nos dijo que no, que era de la nación el río, la tierra, la selva es del gobierno

⁵⁰ Art. 53; I. Se aplicarán de 1 a 5 años de prisión y multa de \$1 000 00 a \$10 000 00 al que ordene, autorice y realice explotaciones, y a falta de orden y autorización al que las efectúe en contravención de lo dispuesto en el artículo 6 [...] II. Al que, a pesar del dictamen técnico, ordene, autorice o realice desmontes con violación del artículo 5. Ley Forestal. H. Congreso de la Unión. Secretaría de Agricultura y Ganadería. Estados Unidos Mexicanos. 1948

federal, nosotros ni sabíamos qué es federal, decían que íbamos a acabar con todo (entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

Se encontraban ante dos instituciones de gobierno con posturas opuestas, contradictorias y discriminatorias. De manera que comenzaron a generar formas de resistencia oculta (Scott, 2000) como ir tumbando selva poco a poco para sembrar milpa en pequeñas partes y evitar que fueran vistas por las autoridades forestales, o convencer a amigos y familiares para que aceptaran simular que vivían ahí. De esta forma, cumplían con los requisitos agrarios cuidando que no los desalojaran las autoridades forestales.

No era sencillo convencer a más personas de quedarse a vivir en la selva; implicaba estar aislado de las rancherías y haciendas donde trabajar, por esta razón hubo personas que estaban un tiempo en Ubilio pero poco después decidían regresar a trabajar en las rancherías y las haciendas.

Las condiciones de aislamiento en las que se encontraban, la ausencia de servicios básicos, como el acceso a agua potable, se conjuntaba con las condiciones de humedad y altas temperaturas características de los bosques tropicales, lo que provocaba una alta incidencia de enfermedades, infecciones y una alta mortalidad en la población.

No todas las personas que llegaron a Ubilio García se quedaron a vivir ahí. Algunos de los 26 nombres que aparecen en la lista oficial de dotación de 1961 nunca vivieron en la zona; eran amigos o familiares del grupo que solicitó la dotación que accedieron a dar sus nombres para posibilitar el trámite agrario (información de campo, ejido Ubilio García, 2022).

Algunos murieron a causa de las enfermedades de la selva, fiebres, tos, diarreas, picaduras de insectos, otros se regresaron a sus rancherías ante las difíciles condiciones de vida que ofrecía la selva, donde además no había fuentes de empleo cercanas, ir a Ocosingo implicaba tres días de viaje a pie o en mula.

De 1957 a 1961 las seis familias que formaron el ejido, así como las personas que fueron llegando se organizaron mancomunadamente para realizar las labores de desmonte, la construcción de casas y el cultivo de maíz y frijol.

Se aprovisionaban mensualmente de sal, cerillos, pan, aguardiente, tabaco y creolina en Ocosingo, y lo repartían entre cada familia a partes iguales. Las condiciones de vida eran difíciles, sobre todo por la ausencia de vías de comunicación y la lejanía con Ocosingo. Se transportaban a pie hacia Ocosingo, algunas veces hacían uso de mulas de carga para llevar las provisiones. Durante este periodo únicamente adquirirían ingresos mediante el trabajo como peones en las rancherías o trabajando por temporadas en los campamentos chicleros de la región.

La organización para trabajar la tierra, realizar las faenas de limpieza, desmonte, siembra, la construcción de casas y el aprovisionamiento de alimentos y productos de primera necesidad como sal, cerillos y creolina se realizaba bajo los términos de lo que implica el *koltambaj*, palabra tseltal que puede traducirse al castellano como ayuda mutua (Entrevista Santiago Pérez, ejido Ubilio García, 2021).

No nos hacía falta qué comer; nos hacía falta la sal y el cerillo. Mi papá me mandaba de aquí al Tumbo por cerillos. —Y te vas a Ocosingo por sal, cerillo, creolina (para matar gusano de puercos) —es que había mucha mosca—. Llegaba al Caribal el día uno, al siguiente día llegaba al *Quexil*, al siguiente llegaba a Ocosingo [...] Llevaba un papelito escrito con lo que pedía mi papá, sal, creolina, cigarro Alas Azules para los zancudos y el *chakix* que es como piojillo. Traía yo de todo: por un peso de pan me daban 24 piezas y 6 de regalo, dos arrobas de *bax* (sal) que son 24 kilos. Traía también trago que le dicen Comiteco, venía en lata de 20 litros; traía dos latas. Mi viaje duraba 7 días, eso (lo hacía) cada 20 días (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

En el decreto de dotación ejidal se otorgaron 1090 hectáreas de tierras nacionales para ser distribuidas en 27 parcelas de veinte hectáreas para 26 individuos capacitados, la parcela escolar y los terrenos de monte para uso colectivo. De la totalidad de las tierras entregadas, 1080 hectáreas fueron catalogadas como tierras de monte alto con 50% de capacidad laborable y 10 hectáreas destinadas para la zona urbana (Diario Oficial de la Federación, 18 de julio de 1961).

Durante el primer reparto agrario de Ubilio García, no todos resultaron beneficiados; algunos no tenían la edad mínima de 16 años, otros no tenían actas de nacimiento, por lo que cinco años después solicitaron una ampliación ejidal de 1000 hectáreas más para los que no habían alcanzado tierras en la primera dotación.

No obstante, las primeras respuestas de las autoridades agrarias y de los ingenieros agrimensores fueron negativas, había una reticencia por parte de las mismas autoridades agrarias para repartir terrenos en la selva a campesinos. Existía una idea compartida no solo por la autoridades ambientales y agrarias, sino por otros actores con presencia en la selva⁵¹ de que los campesinos la devastarían en poco con la tala y quema del monte para sembrar milpa.

Si bien, la selva no es un ecosistema que pueda considerarse de «vocación agropecuaria» —como ellos mismos lo comprobaron ante la poca fertilidad de los suelos y los relieves accidentados poco aptos para el ganado—lo cierto, es que las autoridades no ofrecieron opciones a estos grupos de campesinos indígenas para dotarlos de tierras en sitios donde su presencia no resultara en la perturbación de un ecosistema como la selva.

Los campesinos, aprendieron entonces a sortear entre las autoridades y los actores «intelectuales» con incidencia política que veían en su presencia la promesa de la inminente destrucción de la selva y se determinaron a permanecer en ella, aunque a ellos mismos les representara un reto.

Los lacandones, mis amigos por 27 años, son víctimas de colonos invasores que han llegado para maltratarlos y destruirles sus propiedades. Desearía poder sola, prevenir la destrucción bárbara e inútil que se está llevando a cabo, pero no es posible [...] tenemos que proteger a los lacandones, los bosques y las valiosas ruinas mayas (entrevista a Trudy Duby por Jacobo Zabłudovski en De Vos, 2001).

El fragmento anterior fue recuperado por De Vos (2001) para mostrar el rol de poder que ocupó Getrude Duby en la creación de la zona lacandona durante la década de los setenta. Fotógrafa, periodista y activista de origen suizo vivió

⁵¹ Periodistas, fotógrafos, antropólogos, arqueólogos y naturalistas como Trudy Duby, Frans Blom, Harry, Little, Herber Rittlinger—el escritor con quien inicié este capítulo—por mencionar solo algunos. Gertrude Duby o Trudy Duby Blom fue una de las principales promotoras ante el entonces gobernador del estado de Chiapas Manuel Velasco Suárez y el candidato a la presidencia del país Luis Echeverría Álvarez de la creación de una zona de reserva para los lacandones en la selva (De Vos, 2002).

en Chiapas desde 1943 hasta su muerte en 1993 dejó un amplio acervo fotográfico y etnográfico de la cultura de los lacandones que es también un ejemplo de los campos de fuerzas presentes en la selva desde entonces, así como de las visiones e imaginarios yuxtapuestos sobre la naturaleza de la selva, que en las prácticas cobraban forma mediante las disputas por ocupar el espacio.

Como se verá más adelante, estos imaginarios sobre la selva y las visiones encontradas para determinar quiénes eran sus poseedores «legítimos» se recrudecieron en los años subsecuentes ante el cambio drástico del Estado y sus decretos de restitución de bienes comunales a los lacandones en 1972 y creación de la reserva de la Biósfera Montes Azules en 1978 y la formación y presencia de un nuevo actor social y colectivo: los ejidos indígenas y campesinos.

Imagen 5. Primeros ejidatarios de Ubilio García con José Chambor, 1969



Juan López Pérez, José Chambor, Oscar Alcázar
García, PNUD, 2019

Fuente: Protocolo Comunitario Biocultural Ubilio

2.3.2 «Tuvimos que salir cuando reventó el volcán». Desplazamiento zoque y restitución de derechos agrarios en la selva

- ¿Podría hablarme de *Pyonba chuve*⁵²?
- ¡Ah, no me haga hablar de esa vieja, por su culpa estamos aquí!
(Entrevista don Tranquilino, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

Imagen 6. Portada de periódico nacional durante los días de la erupción del volcán Chichonal, 1982



Fuente: tomado de periódico

El Universal, 1982

La solicitud de dotación ejidal en el caso del ejido Nuevo Francisco León se realizó en 1985. La respuesta positiva del gobierno fue otorgada cuatro años más tarde y publicada en el Diario Oficial de la Federación hasta 1991 (Diario Oficial de la Federación, 8 de mayo de 1991).

Con el desplazamiento poblacional provocado por la erupción, los 5 mil indígenas zoque afectados se organizaron por grupos. El gobierno del estado de Chiapas habilitó seis albergues temporales en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez (Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, 1982).

⁵² *Ponva chu'we* (vieja que arde) es la señora/dueña del volcán Chichón (Engel y Engel 1987).

Las respuestas del gobierno para solucionar las demandas de los damnificados fueron de dos tipos: rehabilitar colonias y ejidos que no habían sido totalmente devastadas, y reubicar población en casos cuyos asentamientos de origen ya no estaban en condiciones para albergar asentamientos humanos.

La población de Nuevo Francisco León solo podía esperar su reubicación, ya que el municipio en que vivían fue el más afectado por la erupción e incluso declarado no apto para la vida humana ese mismo año (Periódico La República en Chiapas, 13 de mayo de 1982). La ruta que les planteó el gobierno era que se organizaran por cuenta propia y salieran a buscar terrenos disponibles, una vez que los hubiesen elegido, el gobierno del estado de Chiapas se encargaría de adquirirlos, ya sea mediante compra o expropiación (Domínguez, 2011).

Mientras estaban en los albergues en Tuxtla Gutiérrez, se organizaron en comisiones por colonias y ejidos de origen. Algunos grupos salieron a buscar en la misma región de las montañas zoques en municipios como Tecpatán, Pichucalco, Ixtacomitán, Reforma, Estación Juárez, Solistahuacán. Otros, en cambio, salieron hacia Chiapa de Corzo y Ocosingo. Hubo también quienes por cuenta propia y a través del contacto con familiares radicados en otros estados de la república como Veracruz y Jalisco, buscaron integrarse a ejidos con lugares disponibles en el estado veracruzano o radicar en la zona metropolitana de Guadalajara (Domínguez, 2011:76,77).

Aquellos que llegaron a la selva en Ocosingo, eligieron tierras que pensaron eran terrenos nacionales, lo cual no era así en su totalidad. Se trataba de una ranchería llamada Nuevo Guerrero, ocupada por campesinos guerrerenses que compraron 37 predios de pequeños propietarios originarios de Tabasco, Durango, San Cristóbal de las Casas y el estado de México durante la década de los cincuenta y sesenta a la compañía maderera Aserraderos Bonampak y a otros propietarios privados (Archivo General Agrario, Expediente 382, legajo 1 y 3, ejido Nuevo Francisco León).

Dichos predios colindaban con terrenos de explotación forestal de la Compañía Nacional Sub-oriental S.A., de la Compañía *Shindler* y Manuel Gabucio, con el río

Usumasinta y terrenos de El Cayo, de Zona Valenzuela, terrenos de Inversiones Rústicas y Urbanas S.C., camino de Tzendales y río Lacanjá que, para la década de los ochenta se encontraban ya inactivos (Archivo General Agrario, Expediente 382, legajo 1 y 3, ejido Nuevo Francisco León).

Al ser elegidas dichas tierras por los zoques para reubicarse, el gobierno del estado de Chiapas procedió a realizar los trámites de compraventa de cada uno de los predios. Una vez realizado lo anterior, fueron medidos y deslindados por la Comisión Agraria Mixta en 1984. En total, se deslindó una superficie de 3 253.50 hectáreas clasificadas como tierras de agostadero, con 30% de tierras inundables, las cuales fueron otorgadas a 266 campesinos capacitados en 1989 (Archivo General Agrario, Expediente 382, legajo 2, Nuevo Francisco León).

Cabe mencionar que la población de Nuevo Francisco León, contabilizada por el Censo General Agrario (1986) en 918 personas, llevaba viviendo en la zona seis años cuando se les otorgó la posesión ejidal (Archivo General Agrario, Expediente 382, legajo 3, Nuevo Francisco León), tiempo durante el que enfrentaron problemas de salud, enfermedades y conflictos con las personas de Nuevo Guerrero que se negaban a abandonar las tierras.

No se tienen registros del número de personas que se encontraban habitando en Nuevo Guerrero al momento de la llegada de los zoques, pero dentro del expediente agrario de Nuevo Francisco León se encuentran por lo menos dos contratos de compraventa entre habitantes de Nuevo Guerrero y el gobierno del estado de Chiapas (Archivo General Agrario, Expediente 382, legajo 3, Nuevo Francisco León). De acuerdo con los testimonios de Nuevo Francisco León eran bastantes familias las que ahí vivían, pero se fueron poco tiempo después de que llegaron los zoques, quedando solamente unos cuantos que tuvieron serios conflictos con los zoques.

Hubo constantes escenas de amenazas, hostigamiento y violencia física y armada entre los guerrerenses y los zoques tanto por la disputa por la ocupación de las tierras como por conflictos por incompatibilidad religiosa entre el catolicismo zoque y el protestantismo de los guerrerenses. Dichos conflictos terminaron en

linchamientos y órdenes de aprehensión hacia personas de ambos grupos (Información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Los conflictos por la posesión de las tierras fueron solo uno de los varios problemas que enfrentaron los zoques a su llegada a la selva. Las personas desplazadas del volcán llegaron con poco más que la ropa que llevaban puesta. Las características geográficas de la selva donde se encuentra la zona urbana de Nuevo Francisco León consisten en terrenos planos y suelos arcillosos con poca filtración de agua, lo que, aunado al desmonte que ya se había realizado desde años atrás provocaba fuertes encharcamientos y aguas insalubres que rápidamente provocaron ronchas, descamación y otras enfermedades de la piel de los zoques que no contaban con zapatos.

Tampoco había servicios de agua, electricidad, saneamiento y medicamentos lo que provocó una alta tasa de mortalidad entre la población. Enfermedades como malaria, dengue, disentería y muertes por mordeduras de serpientes mermaron a la población que había llegado de por sí ya con problemas de desnutrición y debilidad adquirida durante su estancia en los albergues para refugiados en Tuxtla Gutiérrez.

No todos los que llegaron a Nuevo Francisco León se quedaron. De los aproximadamente 600 individuos capacitados desplazados que llegaron a la selva, solo se quedaron 266. Las razones se debieron a las características pantanosas de los suelos y las pocas tierras que les tocarían de quedarse todos en las 3253.50 hectáreas disponibles; aproximadamente cinco para cada ejidatario (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021).

«Cuando entramos aquí, era pura laguna, no había terreno firme. Por eso mucha gente se regresó, solo quedamos como cuatrocientos de seiscientos y tantos ejidatarios, pero eran más de mil personas las que llegaron aquí» (Entrevista Manuel, ejido Nuevo Francisco León, 2021). Algunas familias decidieron volver a las montañas de donde eran originarios en busca de recuperar lo perdido, otros se internaron más a la selva, hacia Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas (Alonso, 2006:147; información de campo, 2022, 2023) buscando terrenos

disponibles para solicitar su dotación. Algunos individuos fueron por cuenta propia a buscar lugar en otros ejidos de Veracruz y Tabasco donde integrarse.

Los que se quedaron en Nuevo Francisco León, poco a poco comenzaron a organizar su territorio de acuerdo con sus riberas de origen; trazaron las primeras calles dejando el lugar para lo que sería la iglesia en el centro del poblado. Comenzaron a construir sus casas con apoyo del gobierno y ordenaron la zona urbana en diez barrios que conservan el nombre y santoral de las anteriores riberas, de manera que su calendario religioso fue restituido junto con la organización espacial anterior pero ahora en barrios.

Cuadro 5. Riberas del ejido Magdalena (1982) y barrios del ejido Nuevo Francisco León (2022)

RIBERA EJIDO MAGDALENA	BARRIO EJIDO NUEVO FRANCISCO LEÓN
Agua Tibia	Barrio Agua Tibia
Volcán	Barrio Volcán
Arroyo Sangre	Barrio Arroyo Sangre
San Lucas	Barrio San Lucas
San Pedro	Barrio San Pedro
San Pablo	Barrio San Pablo
San Antonio	Barrio San Antonio
Candelaria	Barrio Candelaria
San Juan	Barrio San Juan
San José Maspac	Barrio San José
San Juan Bosco	-----
San Isidro Tanchital	-----

Fuente: Elaboración propia con datos de campo ejido Nuevo Francisco León, 2022 y Báez-Jorge, 1985

La iglesia fue una de las primeras construcciones realizadas, su diseño interior representa el cráter del volcán Chichón o Chichonal; los asientos están distribuidos de forma concéntrica con el altar a Santa María Magdalena la patrona del ejido en el centro en una representación del cráter (Imágenes 3 y 4).

La organización espacial en la traza urbana fue realizada con la intención de evocar el hecho histórico que los llevó a vivir en la selva, en una recreación en microescala del territorio perdido.

Durante los primeros años de la reubicación en la selva, los diáconos de la comunidad se dieron a la tarea de recopilar los testimonios de la erupción y el desplazamiento para escribir una versión univoca, la versión «oficial» de dónde llegaron y cómo lo vivieron, «para que no se nos olvidé quiénes somos» menciona don Cecilio.

Imagen 7. Iglesia de Nuevo Francisco León



Díaz (2022)

Fuente: Deborah C. Segura

Imagen 8. Iglesia de Nuevo Francisco León durante la misa a Santa María Magdalena, 2022



Fuente: Deborah C. Segura Díaz, 2022

Reflexiones finales

El proceso de formación de núcleos agrarios en el municipio de Ocosingo, particularmente en la selva, se dio sobre las bases de no afectar las tierras y los intereses de los finqueros y hacendados de la región. Ante las casi nulas respuestas a sus solicitudes de reparto y dotación de tierras, los grupos de peones y trabajadores indígenas tseltales y *ch'oles* se internaron cada vez más a la selva, donde aparentemente no afectarían a ningún finquero, de esta manera comenzó el posesionamiento de tierras en un ecosistema que no contaba con condiciones ecológicas para la siembra de milpa y cría de ganado.

Las primeras resoluciones positivas de solicitudes agrarias en Ocosingo se llevaron a cabo hasta las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado otorgando tierras mayoritariamente dentro de las montañas de la selva, sobre terrenos nacionales y zonas concesionadas a empresas extranjeras para su explotación forestal. En las narraciones de los ejidatarios de Ubilio García se muestran los campos de fuerzas en los que se encontraban los peones indígenas buscadores de tierras, las tensiones existentes entre las instituciones agraria y forestal del Estado con políticas

contradictorias, la discriminación institucional y la desigualdad estructural, por un lado, pero también los procesos de resistencias ocultas generadas por los peones indígenas para asegurar su permanencia en la selva.

Actualmente, un poco más del ochenta por ciento de la selva de Ocosingo forma parte de núcleos agrarios, de los cuales, destaca por su gran extensión territorial Bienes Comunales Zona Lacandona. El resto son numerosos ejidos y dos comunidades que comparten la selva con propietarios privados, rancheros, ganaderos, empresarios agroindustriales, conservacionistas, funcionarios y migrantes, en una lista inacabada de actores sociales que manifiestan sus territorialidades mediante las formas en que se apropian, transforman y modelan la selva en función de sus particulares intencionalidades.

Los ejidatarios de Nuevo Francisco León llegaron a la selva cuando está ya se encontraba poblada y sumida en fuertes disputas agrarias por el territorio entre comunidades indígenas y campesinas que habían llegado décadas atrás y el Estado mexicano que pretendía recuperar lo perdido. Apropiarse de las tierras, que, si bien ya les pertenecían legalmente, les costó disputarlas con sus anteriores habitantes y adaptarse a un nuevo espacio geográfico y social.

Durante el periodo de tiempo analizado asistimos a la configuración de la selva bajo territorialidades contrapuestas y en tensión latente, en palabras de De Vos (2002), «múltiples sueños» fueron sembrados, pero pocos cosechados. Desde la perspectiva de los actores locales, es decir, aquellos campesinos que llegaron a la selva huyendo de la vida en las fincas o desplazados por la erupción del volcán, la tierra que ocuparon les pertenece legítimamente ya que— al igual que aquellos viajeros alemanes—sufrieron los embates de un ecosistema hostil, solo que estos campesinos no estaban dispuestos a abandonar las tierras.

Desde la perspectiva de otros actores: conservacionistas, antropólogos, viajeros, investigadores, autoridades ambientales y paradójicamente también agrarias, la territorialización campesina de la selva, representaba también una *herida de muerte* (De Vos, 2003) al bosque tropical a la que no se pudo dar marcha atrás. Por el contrario, las políticas que precedieron gestaron fuertes conflictos por las tierras y

el derecho a vivir en ellas, subjetividades contrapuestas que han generado disputas inacabadas por el territorio. En este aspecto, lo agrario fue el instrumento legal que materializó la posibilidad de poseer un territorio para estos grupos de indígenas desposeídos.

Desposeídos no únicamente de sus territorios, también de su etnicidad al ser denominados «campesinos sin tierras» reduciendo su pluralidad histórica y cultural a una forma de producción cuando tampoco se puede afirmar categóricamente que en efecto eran campesinos (Wolf, 1966; Chayanov, 1974). Lo eran en tanto trabajaban la tierra, pero la mayoría trabajaban tierras ajenas pertenecientes a finqueros; eran peones y trabajadores temporales y acasillados en proceso de búsqueda de tierras libres para trabajar y asentarse, de manera que la movilidad espacial y laboral era una condición presente y constante en estos grupos de población.

No estaban aislados en sus unidades económicas (Wolf, 1996) puesto que no podían solventar sus necesidades de esta forma. No todos los miembros de una familia permanecían en el mismo sitio; en el caso de la familia de don Juan, por ejemplo, su madre, él y su hermana vivían en la finca del patrón donde trabajaban preparando totopostes y realizando tareas de recolección, limpieza y chapeo de terrenos, mientras su padre trabajaba como peón en las monterías de la región.

Las rancherías de donde salieron otros grupos en busca de tierras para formar ejidos eran pequeñas propiedades adquiridas por grupos de trabajadores a los finqueros, lo que de alguna manera representaba una forma de contar con tierras propias, no obstante, la mayoría de estas tierras eran pocas en cantidad y pobres en calidad—ya que los finqueros no vendían sus mejores tierras—(Legorreta, 2008) de manera que no eran suficientes para solventar las necesidades familiares. De ahí la permanente movilidad de estos grupos de población.

En este sentido, llamarles campesinos era atribuirles características económicas que no tenían, ya que no poseían tierras propias ni vivían exclusivamente de su producción agrícola; la transición hacia su *campesinización* surgió en el marco del reparto agrario y su conversión en ejidatarios lo que estuvo ligado a la posesión de

facto de tierras y la producción agrícola de subsistencia; sin embargo, la manifestación de su territorialidad inició desde antes con su búsqueda y lucha por ocupar y permanecer en la selva.

No obstante, ubicarlos únicamente en función de sus actividades de subsistencia y su búsqueda de tierra implica despojarlos de su historia, sus particularidades étnicas y universos simbólicos. Se trataba de grupos étnica e históricamente diferenciados, con sistemas de pensamiento simbólico- religioso y formas de organización propias que manifestaron en sus asentamientos delineando sutiles y determinadas formas de apropiación territorial y significación de lugares y naturalezas, lo que analizaré en el capítulo 4.

El siguiente capítulo se centra en la vida en los ejidos recién formados en Ocosingo durante los años del poblamiento agrario de la selva hasta 1992. A la par que se formaron nuevos actores sociales colectivos—ejidos y comunidades agrarias—también aparecieron otros actores como intermediarios mestizos, pastores presbiterianos, empresas paraestatales forestales, entre otros⁵³, cuyas interrelaciones en el espacio crearon nuevos campos de relaciones de poder y reconfiguraron la región selva.

En este contexto, los ahora ejidatarios comenzaron a buscar hacerse de capitales y recursos organizativos que les permitieran interactuar con la otredad bajo condiciones menos asimétricas; la organización colectiva, el apoyo mutuo y las tierras mancomunadas fueron estrategias implementadas por los núcleos agrarios recién formados, empero, estas estrategias no duraron mucho tiempo, fueron reconfiguradas en respuesta a políticas de Estado cambiantes.

⁵³ Muchos otros actores se hicieron presentes durante este periodo en Ocosingo; miembros de la pastoral indígena, refugiados guatemaltecos, militantes maoístas, conservacionistas, etc. (De Vos, 2002; Leyva, 1995). En el capítulo desarrollaré únicamente los mencionados en el cuerpo del texto.

CAPÍTULO 3.

«SOMOS EJIDATARIOS». ORGANIZACIÓN COLECTIVA Y LA FORMACIÓN DE NUEVOS ACTORES SOCIALES EN LA REGIÓN SELVA

Con la creación de ejidos en Ocosingo a partir de la década de los treinta (PHINA, RAN, 2022) surgieron también nuevos actores sociales y territorios ejidales. Los peones y trabajadores de haciendas y fincas se habían convertido en ejidatarios campesinos indígenas que no solamente poseían tierras para sembrar y establecerse con sus familias, sino que contaban con derechos de posesión sobre las tierras que ocupaban.

De acuerdo con las políticas de desarrollo del campo mexicano de la segunda mitad del siglo XX, los ejidos debían encaminarse a la conversión de parcelas en unidades de producción agrícola, ganadera, forestal, comercial o incluso industrial (Código Agrario, 1940) de forma que se consiguiese desarrollar el sector rural mexicano.

Fuera del discurso agrarista del Estado, en la práctica, los ejidatarios de Ubilio García y Nuevo Francisco León no contaban con las condiciones ni los medios para realizar la conversión hacia «productores agrícolas ejidales⁵⁴» simplemente por haberse convertido en sujetos de derechos agrarios. A pesar de tener cientos de hectáreas de tierra disponible, no todas reunían las condiciones de tipo de suelo y relieve adecuados; la mayoría era selva que debía ser desmontada. Tampoco existían caminos para trasladar sus mercancías, no tenían compradores ni contaban con recursos económicos para sembrar varias hectáreas de tierra o adquirir animales de crianza. Reunir estas condiciones les implicó además de un gran esfuerzo organizativo y apoyo colectivo, hacerse de otros capitales como aprender la lengua española y el manejo del dinero.

⁵⁴ Durante las décadas de los sesenta y setenta las políticas de desarrollo agrícola en el país se caracterizaron por impulsar modelos de producción hacia dentro y con fuertes medidas proteccionistas, modelo que fue agotándose hasta llegar a las crisis de 1982. La producción agrícola era llevada a cabo por dos tipos de productores: el productor campesino ejidal enfocado en la producción de granos básicos, con poca capacidad estructural para apropiarse de su excedente y un nivel tecnológico bajo; y el productor empresario agrícola, enfocado en cultivos de exportación bajo una lógica de obtención de ganancias (Romero Sánchez, s/a). Los ejidatarios a los que me refiero en esta investigación pertenecen al primer tipo de productor: campesino ejidal pero también indígena.

La vida en ambos ejidos al momento de formarse oficialmente implicó procesos de adaptación y apropiación de la naturaleza, reflejados en las prácticas colectivas de los ejidatarios y sus familias, a veces influenciados por actores externos que se han hecho presentes e incidido en los territorios de investigación en momentos históricos diferentes.

Las relaciones y prácticas analizadas en este capítulo forman parte de procesos históricos más amplios en la selva, tal como el extractivismo forestal a manos del Estado y la ganaderización, pero en este caso son abordadas desde el punto de vista de los actores locales.

El propósito de este capítulo es analizar el proceso de transición de los zoques desplazados y los tseltales ex trabajadores de fincas hacia actores con capacidad de organización, negociación e interlocución colectiva ante funcionarios instituciones del Estado, comerciantes e intermediarios *caxlanes* de la región.

Este periodo está enmarcado dentro de la reconfiguración socioespacial de la selva como una región⁵⁵ ahora conformada mayoritariamente por núcleos agrarios de campesinos indígenas cuyos procesos sociales, características culturales y ubicación geográfica en la selva fue delineando a la vez microrregiones con dinámicas propias en las que los núcleos ejidales comenzaron a interactuar colectivamente con demandas y problemáticas en común, lo que representó una segunda fase de territorialización de las tierras ejidales por parte de grupos sociales hasta entonces desposeídos y desplazados.

El análisis del proceso de transición de los ejidatarios permite entrever a la vez las estrategias de apropiación de la naturaleza y la territorialización de la selva mediante las prácticas de organización, uso de la naturaleza, prácticas de subsistencia e intercambios comerciales así como las primeras Uniones de Ejidos en la selva, creadas con el objetivo de crear una base popular agraria, indígena y campesina capaz de plantear al Estado demandas de reconocimiento de derechos

⁵⁵ Abordo los conceptos de región y microrregión al encontrar pertinente el uso de esas categorías espaciales para centrarme en las relaciones sociales que se fueron forjando en escalas espaciales que van de lo local ejidal a la unión de varios ejidos en función de la cercanía espacial y las necesidades conjuntas.

agrarios, vías de comunicación, comercialización de productos o uniones de crédito y presionar al Estado para que entablaran negociaciones que ellos.

3.1 «Se ve bonito, pero no conocíamos». Adaptación y apropiación de la naturaleza

La gente que formó Ubilio García recorrió gran parte del municipio de Ocosingo buscando tierras. Algunos habían vivido durante varios años en rancherías y colonias de la selva en Ocosingo, trabajaban en el campo en el cultivo de café, cría de ganado, corte de madera y extracción de chicle, entre otras actividades, y habían interactuado con otros grupos sociales de la región: lacandones, monteros, finqueros, funcionarios, etcétera. La apropiación de la naturaleza en su ejido se dio sobre la base de una naturaleza y un contexto social conocido, pero no por eso fue sencillo adaptarse a vivir en las condiciones de aislamiento en que se encontraban en el ejido.

Aquí nos gustó porque era pura selva, bien bonito. No era acahual, puros árboles grandes. Había bastantes animales, faisán, cojolita, jabalí, cazábamos. Comíamos todo lo que había, nos atendíamos aquí, con cualquier monte (hierba) (Entrevista Juan, ejido Ubilio García, 2022).

No sucedió lo mismo en Nuevo Francisco León en donde el proceso de apropiación fue distinto. Ajenos hasta entonces a la selva de Ocosingo, los habitantes de Nuevo Francisco León eligieron esas tierras pensando que tendrían las mismas características geográficas que las montañas zoques.

No esperaban que al llegar en temporada de lluvias el paisaje que habían visto hubiese cambiado totalmente. Los suelos se habían convertido en «lodazales» que los hundían hasta las pantorrillas, dificultando desplazarse. La construcción de sus casas fue más lenta de lo que esperaban; rehabilitaron una galera que ahí se encontraba⁵⁶ y ahí se resguardaron durante los primeros meses.

⁵⁶ Nuevo Guerrero era una ranchería formada durante la década de los 50 y 60 en lo que fueran tierras pertenecientes a la compañía Aserraderos Bonampak cuyas tierras fueron compradas por el gobierno del estado para reubicar a los zoques desplazados; sin embargo, los guerrerenses no aceptaron tan fácilmente la idea de desalojar los predios, la mayoría se fue, pero se quedaron algunas familias. Actualmente se encuentran asentados en la colonia Nuevo Guerrero, ubicado a pocos kilómetros de NFL.

La galera que mencionan los zoques fue construida por los colonos guerrerenses, indican que estaba abandonada cuando llegaron, pero quizás su ocupación abonó a los conflictos con las familias de colonos que se negaban a dejar esas tierras.

Llegaron con las pocas cosas que habían podido conservar desde su salida de la zona de erupción. Contaban con una muda de ropa y como no acostumbraban a usar zapatos caminaban descalzos dentro del lodo, lo que aumentaba el riesgo de contraer infecciones de piel.

Los camiones de redilas en que los trasladaron desde Tuxtla Gutiérrez solamente llegaron a Nuevo Canán, una colonia ubicada a 21 kilómetros de Nuevo Francisco León; de ahí se desplazaron a pie hasta llegar a lo que sería su nuevo ejido.

El gobierno les proveyó de comida enlatada, galletas, frijol, arroz y otros alimentos imperecederos, así como material de construcción para sus casas. Cada determinado periodo de tiempo, recibían paquetes de despensas hasta donde alcanzaran a llegar los camiones, algunas veces a Nuevo Canán, otras veces a Busiljá, el ejido vecino.

La naturaleza de la selva les era desconocida; en temporada de lluvias los mosquitos, serpientes y una gran cantidad de insectos se vuelven los protagonistas en el ambiente por lo que pronto comenzaron a enfermar debido a las condiciones sanitarias, los piquetes y mordeduras de animales e insectos, las infecciones gastrointestinales y de la piel y el extenuante calor húmedo al que no estaban acostumbrados.

Llegamos en julio o agosto ya todos, entramos caminando, era época de lluvias, había mosquerío, murieron niños y viejitos. Yo me enfermé aquí de calentura, tos, por el calor y los piquetes, había dengue, paludismo y no lo conocíamos. El alimento llegaba lento porque no había carretera, desde Busiljá cargábamos en mecapal el maíz y el frijol (Mercedes, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

La lentitud con que llegaban los alimentos y especialmente las semillas generó que se acercaran a tseltales y ch'oles de los ejidos vecinos para pedirlos, pero no hablaban la misma lengua y no se entendían. Una vez conseguidas las semillas, comenzaron a buscar los mejores terrenos para sembrar. Al principio eligieron cultivar en las *bajerías* que es como les llaman a los terrenos planos, pero se inundaban y se perdían las cosechas de maíz y frijol; posteriormente comenzaron a desmontar las tierras altas que no se inundaban para sembrar.

El calendario de siembra que conocían fue adaptado a las nuevas condiciones del tipo de suelo, relieve y clima de la selva. En temporada de lluvias sembraban en tierras altas frijol y maíz y arroz en tierras bajas, mientras que en temporada de secas sembraban maíz en las tierras bajas. Cada ejidatario con base en el ensayo y error ahora conoce los rendimientos de sus parcelas, dónde y en qué fechas pueden sembrar milpa, dónde pueden sembrar chile, pastos forrajeros, criar ganado o dejar como reserva.

El proceso de apropiación y uso de la naturaleza fue paulatino y no siempre les dio los resultados esperados. Los suelos del antiguo municipio Francisco León, de origen volcánico por su cercanía con el volcán Chichón y aluvial por la gran cantidad de cuerpos de agua de la zona, tenían un mejor potencial agrícola que los de la selva alta de Ocosingo, específicamente en Nuevo Francisco León que se caracteriza por tener poco drenaje lo que ocasionaba los problemas de encharcamientos ya mencionados, así como bajos rendimientos agrícolas.

Conseguir la desecación de la zona urbana para evitar las inundaciones y encharcamientos fue un proceso de varios años. Actualmente las calles de Nuevo Francisco León están cubiertas casi en su totalidad por grava, resultado de varias solicitudes de apoyo al gobierno municipal o a partidos políticos para conseguir los cientos de camiones con este material que necesitaron para rellenar prácticamente todos los barrios que conforman el poblado y así evitar las anegaciones constantes y las enfermedades que ocasionaban.

La naturaleza se impuso también ante otras actividades productivas como la ganadería. Impulsada por el Estado mexicano durante los años ochenta mediante créditos refaccionarios y de avío, los ejidatarios de Nuevo Francisco León, al igual que la mayoría de los ejidos, colonias y rancherías de la selva también se integraron a estos programas; pero el suelo y el relieve no favorecieron ni favorecen el crecimiento de pastos ni la cría del ganado.

Las zonas bajas con problemas de inundación provocaban enfermedades y lesiones en los animales. Únicamente en las zonas altas podían criar ganado, pero debían combinar las hectáreas que tenían en zonas altas entre el cultivo de milpa y la

ganadería que necesitaba varias hectáreas, por lo que abandonaron rápidamente esta actividad. Actualmente son pocos los ejidatarios que aún se dedican a la crianza de ganado.

3.1.1 Organización espacial ejidal y propiedad mancomunada

La organización del espacio en Ubilio García y Nuevo Francisco León se llevó a cabo bajo procesos distintos en la medida que se trató de grupos de población con diferencias étnicas, culturales, organizativas y agrarias que llegaron a la selva por causas igualmente distintas.

Los pobladores de Ubilio García conocían la región de Ocosingo, dedicaron tiempo para buscar tierras suficientes, altas, frescas y con suficiente disponibilidad de recursos para abastecerse. Solamente seis familias habitaron el ejido en los años de su formación, de manera que debieron generar estrategias de organización y colaboración para abastecerse de víveres y trabajar en las faenas que implicaba vivir aislados en el bosque tropical.

La población que llegó a Nuevo Francisco León fue desplazada por un desastre social causado por un evento natural. Ajenos a la región de Ocosingo y en condición de damnificados tuvieron poca libertad de elección en cuanto a dónde ser reubicados. La cantidad de población que llegó ascendía a aproximadamente mil personas, lo que superaba considerablemente en número a las seis familias de Ubilio García.

Organizaron su nuevo asentamiento con una menor disponibilidad de espacio y una mayor presión sobre los recursos, pero también con una organización comunitaria preexistente que buscaron replicar en su nuevo ejido.

Por otro lado, ambos grupos se encontraron también ante condiciones ecológicas, políticas y sociales distintas en la selva enmarcadas en los 25 años de diferencia entre la formación de un ejido y otro, y los cambios acelerados que vivió la región selva en la segunda mitad del siglo XX.

La apropiación de su espacio se llevó a cabo paulatinamente a partir de la llegada a la selva; lo primero que necesitaron fue desmontar y chapear porciones de

vegetación para construir casas y solares en los que comenzaron a criar animales de traspatio como gallinas y cerdos. En un inicio, no existían lugares establecidos para construir las casas, cada familia decidía construir su vivienda en donde mejor le conviniera, la mayoría se asentó cerca del río, donde además los terrenos son planos.

En el caso de Nuevo Francisco León, como se ha mencionado, los primeros meses vivieron en una galera habilitada para albergar a la población en lo que poco a poco comenzaron a construir sus casas organizadas en barrios de acuerdo con la ribera de origen de la población y usando material de construcción que les proveyó el gobierno; láminas y tablonos de madera.

Independientemente de lo dictado en las legislaciones agrarias⁵⁷ que asignaban unidades de dotación individuales—parcelas— e iguales en cantidad a cada ejidatario, en la práctica no sucedió así. Las tierras destinadas al cultivo en Nuevo Francisco León fueron en un inicio de uso mancomunado, es decir, no fueron divididas ni asignadas individualmente ya que, además de que esa era la forma de organización espacial en su antiguo ejido, no todas las tierras —en NFL—poseían condiciones adecuadas para la siembra. El relieve es en algunas zonas plano con poca filtración y en otras accidentado y más apto para el cultivo; por esta razón llegaron al acuerdo de que les convenía sembrar en las mejores áreas sin dividir las de lo contrario, la división afectaría a aquellos que les tocaran las peores zonas en las llamadas *bajerías*.

De las once hectáreas legalmente asignadas para cada ejidatario—pero no repartidas—las familias cultivaban entre una y dos hectáreas de milpa para autoconsumo y otros cultivos como café y cacao que habían sembrado en la zona

⁵⁷ Las legislaciones agrarias contemplan diferentes usos y propiedad de las tierras ejidales: tierras de asentamiento humano, tierras de uso común, tierras parceladas. Las tierras parceladas son zonas de cultivo (u otra actividad pecuaria) cuyos derechos son asignados individualmente; las tierras de asentamiento humano corresponden a la zona del poblado y las tierras de uso común son aquellas que no han sido formalmente divididas, parceladas ni asignadas individualmente tanto como zonas de cultivo ni como solares. Al no dividir las tierras ni asignarlas para su aprovechamiento a un ejidatario en particular, estas tierras son denominadas de uso común, y la propiedad es mancomunada; todos los ejidatarios tienen igual derecho de uso sobre estas (Plata Vázquez, 2013).

del volcán, pero no tuvieron éxito con los dos últimos pues no se adaptaron a las condiciones tropicales de la región.

La no asignación individual de parcelas perduró hasta la incentivación gubernamental a la actividad ganadera mediante créditos refaccionarios en 1988, los cuales requerían un alto número de hectáreas para el pastoreo del ganado de cada ejidatario. Esto comenzó a generar acaparamientos de las mejores tierras, establecimiento de cercas y conflictos por la disponibilidad de aguas para que abrevara el ganado; por esta razón decidieron repartir internamente once hectáreas a cada ejidatario, aun cuando les tocaran tierras de diferentes calidades. Dicha repartición aún se conserva⁵⁸.

En el 85 entramos para trabajar en crédito de ganado, ahí entraron todos, dijimos se va a acaparar la tierra por los potreros, se va a acabar, mejor vamos a repartir, si les toca bueno o malo, ni modo, y así lo hicieron, se repartió. A quienes les tocó buen lugar si pega el frijol, a quienes les tocó *bajería* no les pega el frijol. No todos los lugares son buenos (entrevista don Lorenzo, ejido NFL, 2022).

En cambio, el paulatino poblamiento de Ubilio García implicó que conforme iban llegando eligieran los lugares tanto en el poblado como en las zonas de parcelas para construir sus casas, tener derecho a un solar y sembrar su milpa, pero antes debían solicitar a las autoridades ejidales permiso para que les asignaran derechos sobre dichas tierras y pagar una cuota por su entrada al e integración como ejidatario.

Las tierras que permanecían disponibles eran consideradas de uso común⁵⁹; todos los ejidatarios tenían igual derecho de acceso y uso hasta que fueran asignados individualmente a algún ejidatario. Básicamente en eso se basa lo que en este contexto los actores de la investigación denominan mancomunado.

⁵⁸ Esta división no aparece en los planos de certificación agraria del RAN, ya que certificaron la mayor parte del ejido como Tierras de Uso Común mediante el programa FANAR en 2015.

⁵⁹ Actualmente, solo pocas hectáreas de tierra en la zona urbana de Ubilio García permanecen como de uso común; ahí se encuentran los llamados bienes ejidales: el banco de arena y grava y el sitio donde permitieron la instalación de una antena de telefonía celular. Al ser de uso común, los ingresos captados por la venta de material y la renta del espacio a la empresa telefónica se reparten solamente entre los ejidatarios. Este tema se analizará más adelante.

En Nuevo Francisco León el uso mancomunado de las tierras de cultivo fue una decisión colectiva de los 266 ejidatarios que ya estaban ahí establecidos. Ante las marcadas diferencias en la calidad de los suelos consideraron que les convenía no asignar derechos individuales sobre las tierras, ya que eso solo favorecería a unos cuantos. Esto solo duró pocos años, pues pronto integrarían la actividad ganadera promovida por el gobierno, pero marcó una diferencia con las formas de organización y cohesión colectiva llevadas a cabo en Ubilio García.

Los primeros ejidatarios que realmente vivían en Ubilio García durante los años en que aún había lugares disponibles, sí fueron asignando derechos individuales sobre parcelas y solares a los jefes de familia que solicitaban incorporarse al ejido, para esto implementaron el pago de una cuota de 500 pesos por su entrada, los trámites correspondientes ante el RAN debían correr por cuenta propia. Se organizaron de forma diferente que en Nuevo Francisco León porque además eran muchos menos ejidatarios y tenían abundantes tierras disponibles. De esta manera, comenzaron a delimitar las parcelas para cada ejidatario e individuos que hubieran pagado su entrada al ejido.

La organización y límites en la zona del poblado en Ubilio García era similar. Al haber gran disponibilidad de tierras, las casas y los solares de las pocas familias que había dejaba espacio para la crianza libre de cerdos. Mencionan que en un momento los tuvieron alejados del poblado, pero se comían la milpa y eran devorados por los «tigres», por lo que decidieron dejarlos pasear libres por las casas, así podían ser vigilados y protegidos de los animales de la selva. Esta práctica aun cuando ya no es realizada con los cerdos, se asemeja a la habitual y actual crianza de gallinas, las cuales parecen andar libremente por las calles, pero sus dueños saben reconocerlas perfectamente.

Entonces no existían cercas que delimitaran propiedades individuales de las casas y los solares, pero sí tenían una cantidad asignada de 50 metros cuadrados para cada ejidatario, el resto era de uso común. La producción agrícola y la cría de animales era una actividad familiar y aun cuando era común la colaboración de todos los miembros del ejido en tareas como el chapeado de terrenos y la

construcción de viviendas, cada ejidatario trabajaba el campo por su cuenta—incluyendo a su esposa e hijos—, contaba con determinado número de animales y con ellos obtenía sus propios recursos monetarios.

La colaboración en colectivo recibía el nombre de *koltabaj*, término en lengua tseltal cuya traducción es apoyo/ayuda mutuo (a). Consistía en la participación de todos los integrantes del ejido para realizar tareas de aprovisionamiento de víveres, construcción de casas, cría y venta de animales de traspatio y productos agrícolas.

El *koltambaj* es una práctica social tseltal comunitaria basada en el trabajo colectivo para realizar diferentes tareas de la vida en comunidad, siempre y cuando sea previamente solicitado por alguien que requiera de apoyo. Solicitar *koltambaj* no es obligatorio, pero al ser una práctica comunitaria sí es obligatorio responder a las solicitudes de apoyo.

Desde el trabajo en el campo hasta la ayuda cuando se sufre algún percance, el *koltambaj* fue una práctica de organización social del espacio que comenzó a delinear las responsabilidades que implicaba pertenecer al ejido de Ubilio García.

Esta práctica se fue reduciendo conforme se fue poblando más el ejido por personas de origen no tseltal que no conocían dicha práctica y por lo tanto no solicitaban ayuda o no participaban. Actualmente es obligatorio para todos los habitantes participar de las actividades que tienen que ver con la zona urbana del ejido, limpieza, mantenimiento, entre otras diligencias relacionadas con la vida en el ejido. Así está establecido en el Reglamento Interno de Ubilio García, por lo que aquellos que no participen o cooperen son multados y sancionados. El *koltambaj* se realiza ocasionalmente para trabajar por un bien colectivo que no necesariamente implica a todo el ejido.

A un compañero se le quemó la casa, la gente se puso a ayudarlo a apagar el incendio, se voceó para que lo ayudaran, le dieron ropa, despensa, maderas, le ayudaron a construir su nuevo hogar. Si yo quiero mover esta casa, se voicea y se lleva entre la gente hasta donde se va a llevar. (Entrevista don Santiago, ejido Ubilio García, 2022).

La organización espacial de la zona urbana del ejido se fue conformando de acuerdo con los periodos en que fueron llegando grupos a solicitar su ingreso al ejido. No

hubo una organización planeada de cómo se llamaría cada grupo, simplemente se conocían por su lugar de procedencia o la zona donde se establecieron en el ejido. Así se conocía a los de Las Champas, «*los tseltaleros*», los del «arenal» y los del Corozo.

El ejido no tuvo una división clara por barrios sino hasta la década de los noventa cuando trabajadores médicos de la Secretaría de Salud les pidieron que se organizaran por barrios para que fuera más sencillo otorgarles servicios.

De esta forma, el ejido se dividió en cuatro barrios:

- 1) Barrio Arenal, que fue el primero en formarse e integra a las familias de los que fundaron el ejido proveniente del Caribal y las Champas.
- 2) Barrio Chino⁶⁰, integrado por provenientes de las Champas
- 3) Barrio Cedral, es el que tiene mayor presencia de población hablante de tzeltal, de ahí que les llamen despectivamente «*tseltaleros*», están integrados por personas provenientes del ejido 5 de mayo y El Caribal
- 4) Barrio Corozo, integrado por personas provenientes otros ejidos y estados del país, fue el último en formarse y es el más alejado del centro de la zona urbana.

En las tierras de labor el proceso de individualización del espacio fue similar. Los primeros ejidatarios y personas que llegaron al ejido en los años posteriores a la primera dotación ejidal pudieron elegir las parcelas donde trabajar. En caso de que las condiciones de relieve, disponibilidad de agua o fertilidad de la tierra no les satisficieran, podían cambiarse a otras zonas mediante una solicitud a las autoridades ejidales ya que todavía había tierras libres.

Aquellos que estaban conformes con las tierras que habían elegido para laborar se apropiaban de ellas. Conforme iban llegando más familias, iban eligiendo entre las zonas que se encontraban disponibles, hasta que no quedaron más tierras para ocupar. Cabe recordar que, durante la primera dotación se les otorgó 1090

⁶⁰ Se le comenzó a llamar de esta forma porque hubo un tiempo en que varias mujeres de dicho barrio se comenzaron a hacer rizos en el cabello, por lo que les comenzaron a llamar “chinas”.

hectáreas divididas en 27 parcelas para 26 capacitados de los cuales no todos vivían efectivamente en Ubilio García.

No todas las familias que llegaron al ejido durante los años posteriores al reparto agrario de Ubilio García pudieron integrarse como ejidatarios, ya sea por falta de dinero para pagar sus trámites agrarios o bien, porque ya se había cubierto el número de ejidatarios y de parcelas por asignar. Algunos entraron como avecindados; a estos sus familiares o amigos ejidatarios les prestaban un lugar para construir sus casas y sembrar milpa.

La tierra y la posesión de derechos agrarios eran un recurso preciado y finito sobre el que los primeros ejidatarios y autoridades de Ubilio García comenzaron a generar relaciones de intercambio con los campesinos que no los poseían. En pocos años la totalidad de las tierras de uso común correspondientes a las zonas de parcelas y solares fueron asignadas individualmente, de manera que cuando cambió la legislación agraria en 1992 y se crearon los programas de certificación de derechos y titulación de solares (Procede), la división y adjudicación individual de tierras ya existía.

Se comenzó a modelar un territorio entre ejidatarios y avecindados, donde los primeros en llegar habían tenido la posibilidad de elegir donde mejor les conviniera, mientras que los últimos debían conformarse con lo que quedaba. Fueron surgiendo grupos sociales con diferentes oportunidades en cuanto al acceso a la tierra y su capacidad de toma de decisiones al interior del ejido.

La principal diferencia entre ambos ejidos en cuanto a la forma en que asignaron o no derechos individuales sobre las tierras influyó posteriormente en la aceptación o rechazo al programa Procede, así como en las modalidades elegidas para obtener sus certificados parcelarios o de uso común, lo que se analiza más adelante.

Las formas de apropiación de las tierras ejidales y el uso individualizado o colectivo de estas son producto de las relaciones sociales internas de los actores, pero también son resultado de los *habitus* aprendidos e internalizados acerca de cómo se relacionan con la tierra en cuanto a recurso y propiedad. El origen territorial,

étnico y la situación agraria previa de los actuales ejidatarios tanto de Ubilio García como de Nuevo Francisco León medió en la forma en que ordenaron y se apropiaron de su territorio ejidal.

En Ubilio García, los grupos de trabajadores y ex peones de fincas, haciendas y monterías, desposeídos durante varias generaciones de tierras y territorios, si bien generaron tareas colectivas y apoyos comunitarios para conseguir su establecimiento y sobrevivencia en la selva, también buscaron tempranamente individualizar la propiedad de la tierra.

El proceso paulatino de poblamiento del ejido por grupos de familias y personas con distintos orígenes explica la menor cohesión comunitaria en comparación con Nuevo Francisco León, lo que pudo también influir en la búsqueda del parcelamiento y obtención de derechos individuales.

Caso contrario sucedió en el caso de los zoques de Nuevo Francisco León que si bien, vivían también en un contexto de desigualdad social y étnica basado en la preminencia de oligarquía mestiza que concentraba el poder político y económico en el municipio Francisco León (Villa Rojas, 1990), eran un grupo más homogéneo tanto geográfica como étnicamente. Además de que anteriormente poseían derechos agrarios y formaban parte de un mismo ejido organizado internamente en lo que denominaban uso mancomunado de la tierra. Claro está, que esto se respetó solamente en los primeros años del ejido, los programas de gobierno de incentivación a la ganadería ocasionaron la división de las parcelas y el uso individual y exclusivo de estas.

3.2 «Empezamos a trabajar, trabajamos duro»

Por eso la gente cuando le ofrecían 20 pesos, ¡Órale! ¿Quién no va a querer si nadie ha conocido el dinero? Vivían al jornal, allá con los finqueros muchas veces no dan dinero, dan mercancía, aguardiente, una muda de ropa para su esposa, para sus hijos (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022).

El siguiente apartado se centra en el desarrollo de las primeras actividades productivas y relaciones de intercambio comercial que se establecieron entre ejidatarios y mestizos, las cuales representaron nuevas formas de establecer

relaciones con la otredad no indígena pero tampoco finquera. La venta de sus mercancías implicaba establecer contacto directo con los compradores, pero no disponían del conjunto de capitales necesarios para realizarlo en términos menos asimétricos.

A partir del abordaje de las primeras relaciones comerciales y el establecimiento de rutas de traslado y puntos de venta en la selva, presentó el proceso de acumulación inicial de capitales de los actores de investigación hasta formarse como nuevos actores sociales con características particulares de interacción e interlocución ante el Estado y actores externos.

Los ejidatarios campesinos indígenas formados durante este periodo reunían en sí mismos estas tres categorías conceptuales; poseedores de derechos agrarios, dedicados a un tipo de producción agrícola centrada en unidades familiares (Chayanov, 1974) sometidos a relaciones estructurales de desigualdad (Wolf, 1966) y étnicamente diferenciados.

No obstante, fueron desarrollando capacidades de acción colectiva en función de las necesidades inmediatas que se les iban presentando, de manera que aparecen en el texto como actores con capacidades de agencia y negociación en constante transformación.

Con la dotación ejidal de Ubilio García, los ex peones y trabajadores indígenas de fincas y haciendas de Ocosingo vislumbraron también nuevas necesidades como la adquisición de habilidades de interlocución e intercambio ante compradores e intermediarios no indígenas. Para eso fue necesario en primer lugar, aprender la lengua de los *caxlanes* y las formas de negociar directamente con ellos.

Los intermediarios establecían las condiciones, los precios y los productos que comprarían a los productores indígenas, perpetuando las estructuras de dominación entre indígenas y no indígenas. Se fue gestando un nuevo grupo social de pequeños productores agrícolas, indígenas y ejidatarios que comenzaron a desarrollar estrategias colectivas para relacionarse con los otros.

No se trataba más de individuos desposeídos y desterritorializados, en el sentido de que habían sido despojados de sus pueblos y territorios desde generaciones atrás. En la medida que se convirtieron en sujetos agrarios, adquirieron también una base material donde vivir y reproducir la vida cotidiana, tierras para cultivar y comercializar los productos derivados de su trabajo.

Durante los años posteriores a la dotación ejidal de Ubilio García los ejidatarios comenzaron a incrementar paulatina pero discretamente la cantidad de tierras para el cultivo de maíz, frijol, calabaza o chigua, chile, ajonjolí, plátano y arroz, lo que combinaron posteriormente con la crianza de cerdos y gallinas.

Con la construcción de una pista de aviación a cargo de los primeros pastores presbiterianos en el ejido Santo Domingo (Información de campo, 2022), comenzaron a llegar productos que hasta entonces no habían usado en Ubilio García, algunos de ellos necesarios para su vida en la selva, específicamente el detergente. Solían usar creolina y frutos del árbol jaboncillo⁶¹ para desinfectar áreas comunes y lavar la ropa. Una vez que llegó el detergente a Santo Domingo comenzaron a comprarlo ya que eran constantes las enfermedades infecciosas que aquejaban tanto a la población como a los puercos y gallinas que comenzaban a criar.

Acceder a estas mercancías precisaba contar con dinero para poder comprarlas. El suelo entonces era bastante fértil y las cosechas obtenidas durante la década de los sesenta fueron abundantes. Obtuvieron suficiente maíz para solventar sus necesidades alimenticias y decidieron destinar una amplia porción para la venta que les permitiese conseguir dinero para comprar mercancías en Santo Domingo y comenzar con la crianza de animales de granja, como cerdos y gallinas; sin embargo, no tenían compradores.

⁶¹ El jaboncillo o *sijonté* en tzeltal (*Sapindus Saponaria*) es un árbol tropical con amplia presencia en los bosques altos perennifolios, medianos subperennifolios y subcaducifolios. Crece especialmente en las riberas de los ríos. Su uso es variado: leña para construcción y carpintería, sus semillas tienen propiedades insecticidas y sus frutos al contacto con el agua producen abundante espuma por lo que pueden ser usados para lavar. En Ubilio García hervían los frutos y con ellos tallaban la ropa. Dañobeytia et al. (s/f). Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022.

El primer año de cosecha no tuvieron comprador. Transportaron su mercancía a lomo de mulas hasta Tenosique y Ocosingo para vender ahí el maíz y ajonjolí.

Posteriormente, comenzaron a buscar compradores en Santo Domingo, Chancalá y en Tenosique, Tabasco, debido a que eran lugares a donde llegaban intermediarios que se dedicaban a comprar cultivos agrícolas y animales de granja.

Los primeros compradores fueron provenientes de Mérida, Tabasco y Campeche que llegaban a los ejidos Damasco, Santo Domingo y Chancalá a comprar maíz, arroz y chile de los ejidos de la zona: Ubilio García, Damasco, Santo Domingo y Arroyo Granizo.

Durante la década de los sesenta y setenta, la selva Lacandona no tenía ningún camino carretero pavimentado; únicamente existían caminos y brechas abiertos por los trabajadores chicleros décadas atrás, los cuales en temporadas de lluvias se convertían en terrenos anegados y de difícil acceso (Rodés, 2011).

La falta de caminos obligaba a los productores a transportar sus mercancías a pie o a lomo de caballo o mula por estas brechas hasta los puntos donde llegaban los compradores, lo cual no resultaba sin contratiempos. Los compradores demandaban que la mercancía llegara intacta o se reservarían su derecho a no pagar el precio completo. Transportar maíz, chile seco, arroz y semillas de ajonjolí o calabaza a pie o en mulas sobre suelos lodosos y relieves accidentados, sobre todo en tiempos de lluvias, hacía de las demandas de los compradores de obtener mercancía intacta un pretexto para pagar precios más bajos de lo acordado.

Desgranábamos maíz, 500 kilos para llevar en cinco bestias, cada una con cien kilos hasta llegar a La Siria. Hasta ahí llegaba yo, pero los caminos eran atascaderos. En los puentes se caía la bestia y se moja el maíz, se enloda el costal y lo tienes que limpiar porque si llega mojado no lo compran (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022).

Según don Juan durante este periodo les pagaban 70 centavos por kilo de maíz y 1.50 por kilo de chile seco. El precio promedio del maíz por tonelada durante la

década de los sesenta era de 857 pesos aproximadamente⁶² lo que indica que el precio por kilo sería alrededor de 86 centavos.

El pago que recibían los campesinos de Ubilio García estaba solo algunos centavos por debajo de este precio; sin embargo, pensando en las toneladas de maíz vendido por los ejidatarios de la selva Lacandona resultaba en una ganancia para los compradores intermediarios de 150 pesos por cada tonelada que después revenderían a precios más altos en las ciudades.

Otros cultivos como ajonjolí, café y arroz, que también sembraron durante los primeros años, fueron abandonados paulatinamente debido a que la paga de 50 centavos por kilo era muy baja, y el trabajo y los cuidados que requerían eran muy altos, sobre todo transportarlos bajo las condiciones que lo realizaban durante ese periodo, sin caminos, a pie o a lomo de mulas y caballos sobre terrenos accidentados y suelos arcillosos, especialmente durante temporadas de lluvias. Era común que los animales resbalaran por el lodo o al cruzar los arroyos, lo que provocaba que se mojara la mercancía y se echara a perder. La opción era tender las semillas de calabaza, el ajonjolí o el maíz para que se secase y así poder venderlo, pero durante las lluvias esto era imposible; la humedad extrema y las temperaturas provocaba que las semillas germinaban a los dos o tres días y así ya no se las comprarían.

Aun así, con el dinero obtenido por la venta de sus cultivos, los campesinos de Ubilio García comenzaron a criar gallinas y puercos. La crianza de puercos y gallinas tenía bajos costos de producción, ya que su ciclo reproductivo es rápido y eran alimentados con los mismos cultivos que producían, lo que les permitió aumentar rápidamente el número de animales destinados para la venta.

Los primeros compradores fueron los mismos que les compraban sus cosechas y las complicaciones de traslado eran iguales a las que tenían para transportar sus cultivos. La falta de caminos y la lejanía fueron los principales problemas a los que

⁶² Historia y Cultura del maíz. Estadísticas históricas del maíz en México siglos XX, XXI. Disponible en: <https://www.codexvirtual.com/maiz/index.php/archivos?id=76>

se enfrentaban los ejidatarios de Ubilio García y de los ejidos vecinos durante la década de los sesenta.

La paga que recibían por la venta de sus animales era mucho menor a la del mercado; tan solo en 1962 los compradores de Tabasco y Mérida ofrecían entre cincuenta centavos y 1.50 pesos por kilo de carne de cerdo (en pie) a los productores de Ubilio García, mientras que, de acuerdo con Legorreta (2016) durante esos mismos años, los campesinos de la Lacandona y las Cañadas de Ocosingo recibían pagos de entre 3.5 hasta cinco pesos por kilo, indicando que este pago era mucho menor al costo de mercado de los cerdos en México durante los años sesenta.

De acuerdo con cifras de INEGI (1962) el precio de la carne de puerco al consumidor era de 18 pesos por kilo⁶³ lo cual confirma el bajo precio que era pagado a los ejidatarios recién integrados a la producción agropecuaria en la selva.

La compraventa de cerdos se realizaba por medio de intermediarios que llegaban a Santo Domingo; hasta ahí los productores debían llevar caminando a los puercos. Una vez ahí, el intermediario revisaba que los cerdos no tuvieran enfermedades, se les examinaba el hocico y se les pinchaba la lengua para supervisar que no tuviesen sapillo⁶⁴. Ese era el primer filtro; varios cerdos eran rechazados en este momento, aunque igualmente los compraban a un precio menor. Esto generaba sospechas en los productores de los ejidos acerca de si realmente sus animales estaban enfermos o era solo un pretexto de los compradores para no pagar el precio real. Los compradores pagaban veinte pesos por cada animal enfermo, un precio mucho menor que el pagaban por los sanos.

Los cerdos sanos eran pesados en balanza o al tanteo y se establecía el precio que sería pagado por cada animal. Otra práctica común en el pesaje era que los

⁶³ INEGI (2014) Estadísticas históricas de México, precios 1877-2014. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_est_ruc/HyM2014/18.%20Precios.pdf

⁶⁴ El sapillo o cisticercosis es una enfermedad parasitaria de cerdos y humanos causada por *Taenia solium*. En el cerdo, los cisticercos se localizan en los tejidos musculares esqueléticos y cardiacos. Es común que se encuentren en los músculos maseteros, corazón, lengua, paladar y cerebro. Galindo (s/a).

animales pesaran menos de lo que los productores de los ejidos consideraban; así, puercos de cien kilos eran pesados en setenta. Aun así, los productores preferían vender sus animales, aun a precios menores, que regresar con ellos a sus ejidos.

Los compradores de Campeche, Tabasco y Yucatán eran los únicos que llegaban a la selva, por esta razón, establecían los precios y las condiciones de compraventa de animales y productos agrícolas; mientras que los ejidatarios, ahora dedicados totalmente a la agricultura y cría de animales propios necesitaban vender sus mercancías para solventar sus necesidades básicas.

Luego nomás decían esta pesa setenta, aunque tuviera cien kilos, pero los viejitos en ese tiempo que no sabían de pesos, ni números, les daban cincuenta pesos y estaban contentos. Un puerco de cien kilos lo pagaban a 50 centavos el kilo. No se iban al tamaño del animal, se iban al montón de dinero, la gente no conocía el dinero por cantidad, en ese tiempo se manejaban los centavos, yo ganaba cincuenta centavos en la Hacienda [...] (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022).

La crianza de cerdos y el cultivo de maíz, frijol, arroz y café fue complementado con la venta de gallinas y huevo de rancho. Los compradores eran básicamente los mismos, pero los puntos de venta eran distintos. Las gallinas eran llevadas a Chancalá y Penjamo a caballo o en mula. En un inicio, el pago por cada gallina era de cincuenta centavos; posteriormente, un nuevo comprador les ofreció un peso por cada veintena de huevos, lo que resultó más redituable que la venta de gallinas.

La ausencia de caminos era también en este caso la mayor dificultad para conseguir vender tanto las gallinas como los huevos. Se podían transportar hasta diez gallinas a lomo de caballo, cada gallina iba en una bolsita, tres a los lados, dos en el morral y dos en los brazos del jinete. Los huevos se transportaban en canastas con sumo cuidado de asegurar que llegaran intactos hasta su destino con el comprador.

Cuando se construyó la pista de aviación en el ejido Santo Domingo, las condiciones de intercambio comercial cambiaron para los productores campesinos y para los intermediarios tornándolas aún más desiguales. Algunos compradores comenzaron a solicitar que fueran los campesinos los que llevaran la mercancía en avioneta hasta Tenosique, en Tabasco, cubriendo el costo del transporte por cuenta propia. Esto incrementó notablemente las ganancias de los compradores que se ahorraban

el costo por transporte, a la vez que aumentó la brecha de desigualdad de oportunidades en las que se llevaban a cabo los intercambios comerciales.

Esta práctica abusiva por parte de los compradores implicaba que los productores pagasen hasta cuatrocientos pesos por transportar 300 kilos que era lo máximo que podía llevar una avioneta; un promedio de cinco animales de cincuenta kilos más el pasaje de la persona que los vendería en Tenosique. La ganancia de los productores indígenas, ya de por sí mermada por los precios que establecían los comerciantes, prácticamente se quedaba en manos de los transportistas de avionetas.

Los altos costos del transporte en avionetas y la mejor paga que ofrecían los compradores de Tenosique por sus animales orillaron a los ejidatarios a llevar ellos mismos sus animales a pie hasta Tenosique en partidas de cien o doscientos cerdos, en viajes que podían durar hasta doce días de ida y regreso.

Este tipo de trayectos requerían grupos de veinte personas para ir pastoreando a los cerdos a través de la selva, cuidando que no se alejaran del grupo o fueran cazados por animales salvajes. No todos los cerdos llegaban a Tenosique, algunos morían a causa de lesiones o eran devorados por jaguares; los que llegaban lo hacían con un peso más bajo del que tenían al momento de iniciar el viaje.

La ruta de aproximadamente 43 kilómetros por la que conducían a los animales atravesaba las montañas de la selva hasta llegar a Tenosique. Durante los tres primeros días pasaban por El Campito, El Espejo y Vicente Guerrero. A partir de entonces, ya podían ir más rápido debido a que los animales ya habían adelgazado durante el trayecto. Los siguientes días llegaban a La Lucha, (actualmente llamado Valle Escondido), luego cruzaban el río Chocoljá y descansaban para evitar que se acalambraran los animales. Al día siguiente partían a las cinco de la mañana rumbo a Santa Margarita en Boca del Cerro donde rentaban chiqueros para los cerdos. Una vez resguardados sus animales, se dirigían a la estación de trenes donde uno de ellos tomaba el tren a Tenosique para avisar a los compradores que ya habían llegado.

Las relaciones entre comerciantes y productores ejidales campesinos e indígenas iniciaron bajo un contexto de desigualdades sociales, económicas y culturales que colocaban en desventaja a los indígenas, quienes hasta hacía poco habían comenzado a trabajar en la venta de sus productos. Como ejidatarios y campesinos, las duras condiciones de trabajo a las que estaban sometidos continuaron como antes; pero ahora debían realizar largos trayectos para trasladar sus mercancías y entablar trato directo con los compradores sin dominar la lengua castellana; no conocían los precios del mercado y aunque estuvieran conscientes de que les estaban pagando menos, no se sentían en condiciones para negociar pagos justos.

Les resultaba provechoso comerciar con los mestizos, se trataba de los únicos compradores que tenían y el dinero les servía para cubrir algunas necesidades básicas como ropa, pan, sal, cerillos y detergente que adquirían en Ocosingo y en el ejido Santo Domingo y continuar con la crianza de animales y cultivos agrícolas.

Acerca de la poca paga que recibían por sus puercos y gallinas, los ejidatarios mencionan que no era tan importante, ya que se les pagaba puntualmente el dinero que necesitaban y, por otro lado, mencionan que era mucho más de lo que alguna vez habían tenido como peones y trabajadores en las fincas.

Durante la década de los sesenta, la mayoría de la población de Ubilio García hablaba mayoritariamente lengua tseltal y solo algunos entendían un poco de español, lo que dificultaba su comunicación con los actores externos, los funcionarios de Estado, los compradores mestizos y los transportistas. Aquellos ejidatarios que hablaban un poco de español eran los que se encargaban de las negociaciones directas con los compradores, pero la barrera lingüística, cultural y social generaba asimetrías y abusos en los intercambios económicos entre indígenas y *caxlanes*.

Una de las primeras necesidades que emergieron en los ejidatarios y que pudieron solventar una vez que contaron con ingresos para cubrirlo por cuenta propia fue aprender a hablar "*en castilla*" tanto ellos como sus hijos. En la selva no había escuelas, por esta razón, buscaron contratar maestros particulares de San Cristóbal de las Casas que estuvieran dispuestos a trasladarse a la selva y permanecer ahí

por temporadas. Por cuenta propia y con sus medios, se organizaron en grupos para viajar a Tuxtla Gutiérrez y comprar libros de texto en español.

También construyeron una escuela con tablonces de madera y techo de zacate donde se impartían clases por periodos de dos meses, después el maestro se ausentaba durante un mes y regresaba al siguiente. De esta forma, comenzaron a aprender la lengua los niños y posteriormente algunos adultos del ejido.

Para viajar a Tuxtla era caminando 8 días, llevaban su pozol y sus tostaditas. Cuando empezó la escuela tuvieron que ir a Tuxtla a buscar libros, al principio se pagaba al maestro, fue iniciativa de los abuelos. Cuando iban a la escuela un padre de familia se quedaba cuidando, como ellos no aprendieron a leer ni escribir tomaron esa iniciativa para que sus hijos aprendieran (Entrevista don Santiago, Ubilio García, 2022).

La búsqueda por aprender y enseñar a los niños el idioma español se debía a la necesidad de los ejidatarios de construirse a ellos mismos como sujetos de derecho con capacidades de interlocución directa con el mundo de los no indígenas. El manejo de la lengua sería uno de los primeros capitales en adquirir que les permitiría dialogar y negociar con los actores externos, funcionarios, compradores, intermediarios, transportistas y contratistas con los que tendrían contacto.

Tienes que enseñar español porque aquí queremos aprender. Era necesario porque antes si había algunos que venían de gobierno, no nos podíamos acercar ni hablar con él, aunque querían hablar les contestábamos en tseltal y no nos entendíamos (don Andrés, ejido Ubilio García, 2022).

Al interior del ejido estaban surgiendo nuevos actores sociales con capacidad de organización y negociación hacia dentro y fuera de los núcleos ejidales. Dichas capacidades no surgieron de la nada, fueron en función de las necesidades y problemáticas que se les iban presentando y en su relación con otros actores con quienes directa o indirectamente tenían contacto: misioneros presbiterianos, funcionarios, finqueros, Uniones de ejidos, contratistas, entre otros.

Ahora bien, espacialmente también ocurrieron transformaciones importantes como resultado de la movilidad comercial. Con el incremento de ejidos en Ocosingo durante la década de los setenta se generaron también rutas comerciales y lugares clave de contacto con intermediarios, compradores, vendedores de productos de primera necesidad y transportistas que fueron configurando la organización espacial actual de la selva.

Santo Domingo y Chancalá por mencionar dos casos, se convirtieron en lugares centrales para el intercambio de mercancías en la zona. Ejido Santo Domingo pronto se configuró como un lugar donde adquirir artículos de primera necesidad, esto en gran medida impulsado por su contacto temprano con pastores presbiterianos que en su búsqueda por acceder más fácilmente a la selva y continuar con su labor evangelizadora, construyeron el primer campo de aviación dentro un núcleo agrario en esta zona de la selva, hasta entonces las pistas de aterrizaje habían estado dentro de fincas privadas, esto permitió no solo a los pastores, si no a la población local movilizar personas y mercancías más rápidamente.

Con la movilización de personas y pastores a Santo Domingo también se difundió paulatinamente la religión protestante en los ejidos de la zona que comenzaron a adoptar el presbiterianismo como religión en detrimento del catolicismo.

Chancalá, por otro lado, se configuró como el lugar de intercambio comercial más cercano con Palenque, ya que hasta ahí llegaban algunos intermediarios a comprar mercancía producida en los ejidos. Posteriormente Chancalá fue el punto de inicio de construcción del camino secundario que construyera la Compañía Forestal de la Lacandona A.C. (Cofolasa), el cual se convirtió en la primera vía de comunicación entre los ejidos de la selva ubicados en lo que ahora se conoce como corredor de Santo Domingo.

En la actualidad, tanto Santo Domingo como Chancalá continúan siendo dos sitios de importancia, ya no únicamente para el intercambio comercial o religioso, sino también porque en el caso de Santo Domingo, se ha convertido en el centro de la microrregión del mismo nombre⁶⁵, por lo que es el ejido que concentra los servicios educativos, de salud y las oficinas de puntos focales del INPI.

Crucero Chancalá por otro lado, es punto de intersección de la carretera fronteriza 307 Palenque- Comitán al norte hacia la carretera 253 rumbo a Tabasco o hacia Crucero Lacanjá—y Ubilio García—al suroeste por un ramal secundario que entronca con la vía principal 307. Mantiene un constante ir y venir de personas,

⁶⁵ Microrregión de acuerdo con la división administrativa del gobierno municipal de Ocosingo. Integra los ejidos asentados sobre la carretera secundaria fronteriza 307 desde Crucero Chancalá a Crucero Lacanjá tseltal.

trabajadores, migrantes, autoridades y habitantes de la selva, además es el último lugar de abastecimiento de gasolina formal antes de internarse a la selva⁶⁶, así como punto de abastecimiento de abarrotes, medicamentos, alimentos, bebidas y otros artículos que no se encuentran en las comunidades de la selva con facilidad.

Las primeras interacciones de los ejidatarios campesinos con el mundo no indígena se llevaron a cabo en relación con nuevas necesidades que iban surgiendo con lo que implicó vivir en un asentamiento ejidal pero aislado de los centros de abastecimiento locales. La movilidad que los ha caracterizado también fue configurando rutas de comercio que posteriormente fueron solicitadas al Estado como rutas carreteras que actualmente comunican la selva entre sí, alrededor de los asentamientos ejidales.

3.3 Políticas de Estado y la gestación de una región

El poblamiento de la selva, el establecimiento de rutas de intercambio y el contacto entre la población derivado de los intercambios comerciales entre ejidatarios e intermediarios comenzó a configurar también necesidades concretas en la población de los ejidos y rancherías de la selva, la cual, ya tenía la interacción y movilidad suficiente para demandar la satisfacción de necesidades a nivel regional que facilitaran la conectividad de sus ejidos y las condiciones bajo las que llevaban a cabo sus intercambios económicos.

Ahora bien, la interacción social en la selva no solamente se llevaba a cabo entre ejidatarios campesinos e intermediarios comerciantes a los que me he referido en este capítulo. Otros actores como miembros de la pastoral indígena y militantes maoístas (Leyva, 1995) comenzaron a llegar paulatinamente a la región e interactuar con la población principalmente en Las Cañadas (Leyva, 1995) lejos del llamado corredor de Santo Domingo donde se ubica Ubilio García, ya que hay varias cadenas montañosas que separan las cañadas de los valles de Santo Domingo, de ahí que se configuren geográficamente varias microrregiones en Ocosingo.

⁶⁶ En la selva solamente hay gasolineras de PEMEX en crucero Chancalá y Benemérito de las Américas, por lo que es común la venta de gasolina en garrafones sobre la carretera.

Cuando me refiero a la selva como una región con varias microrregiones estoy haciendo alusión a la configuración de la selva mediante un conjunto de relaciones geográficas y sociales con varias escalas que, no obstante, están interrelacionadas.

De esta interacción entre ejidatarios de la región y otros actores surgieron las primeras reuniones entre autoridades de varios ejidos en las que se hablaba de lo que sucedía en la región, los conflictos, planes y proyectos de gobierno. Durante este periodo se generaron las primeras organizaciones interejidales para solventar demandas colectivas entonces protagónicas como la construcción de vías de comunicación y el establecimiento de las primeras rutas de transporte colectivo en el corredor de Santo Domingo.

La selva se encontraba ahora conformada mayormente por núcleos agrarios ejidales y comunales de reciente creación⁶⁷. Se trataba de una región en proceso de reconfiguración socioespacial sujeta a fuerzas externas y respuestas locales.

La etapa de explotación forestal de la selva en manos de empresas extranjeras había terminado, los planes para el «desarrollo» de la selva desde las oficinas del gobierno comenzarían una transición hacia la ganaderización extensiva de las tierras concentradas en manos de ejidatarios y pequeños productores. No obstante, antes de insertar la ganadería en la selva, el Estado mexicano buscó recuperar la explotación forestal de maderas preciosas mediante la creación de empresas paraestatales que se encargarían de la extracción y la transformación de la madera.

El periodo de tiempo ubicado entre la década de los setenta y los noventa estuvo plagado de cambios paradigmáticos, en un vaivén entre la conservación ambiental, el desarrollo del trópico húmedo y el cambio hacia la neoliberalización económica y de la tierra.

En el caso de la microrregión Santo Domingo en la que se encuentra Ubilio García, estos cambios de paradigma junto con los proyectos que se aplicaron *in situ* generaron una creciente organización colectiva entre ejidos. La cual, no obstante,

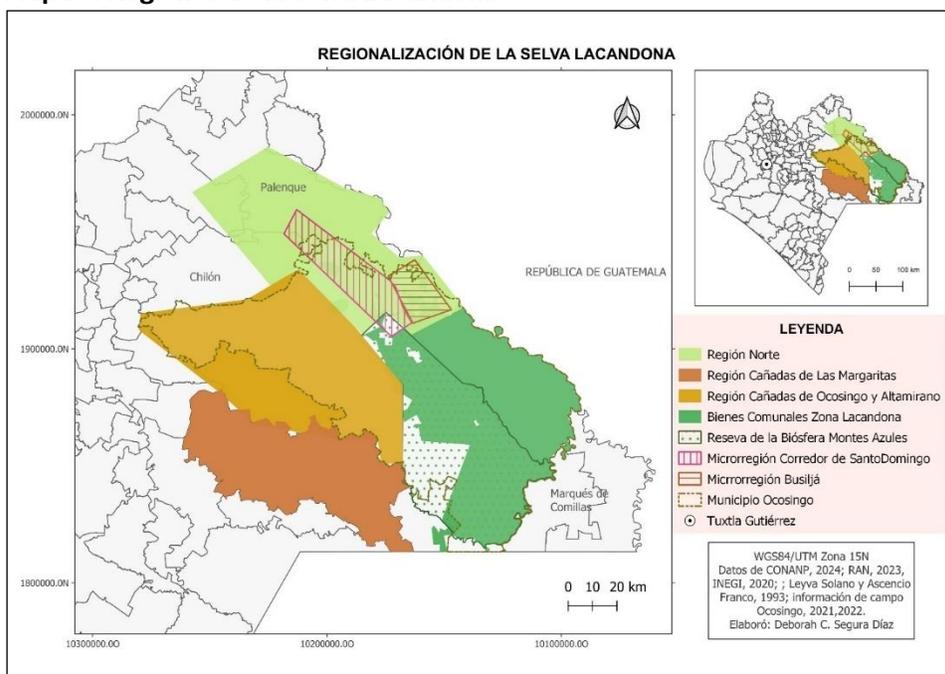
⁶⁷ Para Legorreta (2007) las haciendas como modelo de organización señorial fueron desapareciendo paulatinamente en el periodo que comprende de 1970 a 1984, con lo que también fue desapareciendo el poder de la oligarquía local sobre la población indígena y campesina de Ocosingo.

ha sido intermitente en función de los intereses propios y coyunturales de cada ejido y de la región en general.

Los siguientes apartados se enfocan en la gestación de procesos de organización interejidal colectiva y las respuestas generadas por los habitantes locales ante políticas de Estado y proyectos de gobierno forestales y desarrollo rural, los cuales se insertaron e incidieron directamente en la naturaleza y en la capacidad de respuesta de los actores locales en colectivo en cuanto al manejo y control de sus territorios ejidales, lo cual, no solamente configuro relaciones al interior de cada núcleo ejidal, sino que también configuró redes de intercambio y comunicación a nivel regional en aspectos varios, desde intercambios económicos, creación de rutas de transporte que comunican actualmente las regiones de la selva y uniones de ejidos con objetivos múltiples, desde productivos hasta políticos.

De esta manera, al finalizar el capítulo nos encontraremos con una selva intervenida y bajo dinámicas productivas basadas en proyectos de desarrollo rural aplicados homogéneamente pero con organizaciones colectivas y niveles de apropiación de la naturaleza multiescalares que configuraron a la selva como una región geográfica, económica y cultural en la que también existen microrregiones en su interior formadas a partir de las diferencias físicas y sociales que impone un espacio tan grande y heterogéneo⁶⁸. En la dimensión escalar más reducida se encuentran los territorios agrarios, ejidos y comunidades en donde los actores locales dentro de los límites físicos basados en la propiedad y la posesión de las tierras generaron jerarquizaciones y niveles espaciales internos, lugares de apego emocional y simbólico y relaciones colectivas propias que se abordarán en los capítulos siguientes.

⁶⁸ Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (1993) realizaron una microrregionalización de la selva Lacandona con base en la organización política social, religiosa y geográfica de los cuatro municipios considerados entonces como parte de la región selva: Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Palenque. Las microrregiones propuestas por Leyva y Ascencio son: Cañadas de las Margaritas, Cañadas de Ocosingo-Altamirano, Zona norte, Comunidad Lacandona, Reserva Integral de la Reserva de la Biósfera Montes Azules y Marqués de Comillas. Para el año 2023 la región Selva considerada por el gobierno del estado de Chiapas está integrada únicamente por los municipios de Ocosingo y Altamirano (Secretaría de Hacienda. Gobierno de Chiapas, 2023).

Mapa 6. Regiones de la selva Lacandona

Fuente: Elaboración propia, 2024

3.3.1 La acción colectiva. Unión de Ejidos Emiliano Zapata y la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa)

Este apartado aborda las relaciones de fuerzas emergentes entre la acción colectiva ejidal y el Estado por el control de recursos forestales y demandas de servicios básicos y de vías de comunicación en una selva poblada mayoritariamente por núcleos agrarios campesinos.

La experiencia de la incursión de la empresa forestal del Estado representó para los ejidatarios de Ubilio García «el primer triunfo» que tuvieron ante la fuerza del Estado. Se valieron de una figura ejidal contemplada dentro de la legislación agraria, las Uniones de Ejidos para organizarse colectivamente y ejercer un tipo de contrapeso al Estado que de otra forma no habría contemplado a la población campesina ejidal como posibles interlocutores o sujetos de derechos.

En este apartado como en toda la investigación se imbrica lo local con lo global. Sitúo a los actores de investigación dentro de campos de poder tejidos por relaciones amplias entre actores múltiples e instituciones que trascienden lo local (Roseberry, 1998), en este caso, coyunturas nacionales y globales incidían irremediabilmente en el accionar de los actores en sus territorios.

Las uniones de ejidos son figuras organizativas reconocidas por la legislación agraria en 1971 como un tipo de sociedad rural que aún permanece vigente. Se caracterizan por la alianza de dos o más ejidos o comunidades agrarias con un objetivo en común, generalmente actividades productivas, de comercialización o de asistencia mutua, así como también permite la creación de empresas para llevar a cabo sus objetivos de producción, comercialización o explotación de sus recursos (Procuraduría Agraria, 2023).

En la selva y particularmente en Ocosingo, las uniones de ejidos que comenzaron a crearse en la década de los setenta⁶⁹ representaron también formas de organización colectiva indígena campesina y agraria que buscaban establecer formas diferentes de interactuar con el gobierno a las históricamente llevadas a cabo entre indígenas-Estado y con objetivos que trascendían lo productivo y lo llevaban al campo de la política y resolución de conflictos agrarios u otras demandas sociales.

Bajo la figura y la unión de varios ejidos, los sujetos agrarios unieron voluntades individuales bajo objetivos comunes y encontraron formas de negociar directamente ante las instancias de Estado, ya no como individuos desposeídos o en pequeños grupos de familias, sino como colectivos organizados y politizados.

En el caso de la microrregión de Santo Domingo, la necesidad de establecer vías de comunicación que facilitaran los intercambios comerciales entre ejidatarios y compradores, así como la búsqueda de obtener una concesión de una ruta de

⁶⁹ Como parte del Congreso Nacional Indígena de 1974 se propagó en las comunidades y ejidos de la selva la atmósfera ideológica entre el maoísmo y el poder popular de las masas impulsado por organizaciones de izquierda que se encontraban en la zona, como también de la Teología de la Liberación entonces base ideológica de la Dioscésis de San Cristóbal. Como resultado del Congreso Nacional Indígena de 1974 y el conflicto social y agrario derivado de la creación de la Zona Lacandona entre ejidos y colonias indígenas con el Estado, se formó la primera organización indígena campesina formada mayoritariamente por tzeltales, choles y tzotziles de 45 ejidos de las Cañadas de la Selva Lacandona y los Altos de Chiapas en 1975, la *Quiptic ta Lecubtesel* (unidos por nuestra fuerza). Su objetivo era solucionar los conflictos agrarios ocasionados por el decreto de creación de la Zona Lacandona y los inminentes desalojos de las poblaciones legalmente constituidas o en proceso de dotación ejidal, pero también se avocó a otros tipos de conflictos y necesidades de los ejidos de la selva, demandas que posteriormente se fueron complejizando en función de las necesidades de los núcleos agrarios afiliados, generando una intensa actividad organizativa regional en la selva (Legorreta, 1998).

Así como la *Quiptic ta Lecubtesel* se formaron uniones de ejidos en Ocosingo y Las Margaritas, como la Unión de Ejidos de la Selva, Lucha Campesina, Relámpagos de Agosto, Tierra y Libertad y Emiliano Zapata, esta última participaría en las negociaciones entre los ejidos del corredor de Santo Domingo y la Cofolasa (Estrada, 2006).

transporte en la zona fue uno de los objetivos principales para la creación de la Unión de Ejidos Emiliano Zapata, integrada por 28 ejidos desde Pénjamo hasta Frontera Corozal durante el periodo en que también entró en operaciones la paraestatal maderera Cofolasa.

El contexto político en el que se encontraba la selva en ese entonces evidenciaba un cambio en la postura del Estado en cuanto a políticas de control del territorio tendientes a frenar el poblamiento de la selva y recuperar sus recursos forestales. Durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) se sustituyó el modelo de Desarrollo Estabilizador,⁷⁰ que se había aplicado en el país durante las últimas dos décadas, por el llamado Modelo de Desarrollo Compartido el cual se aplicó en el país desde 1970 hasta 1982 (Hayashi, 2015).

Consistió en una mayor participación del Estado en las políticas de inversiones que lograsen aumentar el crecimiento económico. Así, el modelo de política económica planteaba la necesidad de fortalecer las empresas de Estado y crear nuevas⁷¹, especialmente aquellas que apoyaran la inversión en el campo mediante el otorgamiento de créditos y subsidios al sector agropecuario, financiados por el aumento de la deuda tanto interna como externa (Hayashi, 2015).

En este sentido se instrumentaron programas de fomento, estímulos fiscales, subsidios y condonaciones de impuestos que permitieran una mayor participación de la iniciativa privada en la industria nacional, particularmente en el sector agrícola (Montserrat y Chávez, 2003). Durante este periodo, las políticas económicas se centraron en volver la atención al sector rural del país, generar infraestructura y otorgar créditos de financiamiento a los campesinos (Paniagua, 1983).

⁷⁰ El modelo de Desarrollo Estabilizador, también conocido como Milagro Mexicano, fue una política fiscal y de estabilización monetaria aplicada en México de 1954 a 1970. Tuvo como objetivo principal promover la industrialización del país. El Estado proporcionaría las inversiones necesarias para establecer la infraestructura que requerían los sectores industriales, de ferrocarriles, de electricidad, comunicaciones, petróleo y siderurgia, así como el fomento a la inversión extranjera. Sin embargo, para 1970 el saldo de la deuda externa triplicaba el valor de las exportaciones y representaba el 12% del Producto Interno Bruto (Montserrat y Chávez, 2003).

⁷¹ De 1971 a 1976 fueron creadas 108 empresas públicas, muchas de las cuales incluían fideicomisos y fondos especiales, entre las que se encontraban el Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (INFONAVIT), el Instituto del Fondo Nacional para el Consumo de los Trabajadores (FONACOT) y el Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL) Hayashi (2015).

En Chiapas, esta década se caracterizó por una mayor participación del Estado en la construcción de vías carreteras, presas hidroeléctricas⁷² y obras de infraestructura como bodegas, sistemas de riego y creación de empresas paraestatales forestales y de transformación de insumos (Paniagua, 1983).

También se realizaron modificaciones a la Ley Federal de la Reforma Agraria (DOF, 1976, 1980, 1982) para convertir a los ejidatarios y comuneros del país en sujetos de crédito, tanto de organizaciones bancarias del Estado como también de instituciones privadas. Con esto, se buscaba incentivar la organización de los productores ejidales del campo mexicano mediante estrategias de financiamiento a pequeños productores, con miras de garantizar la satisfacción de las necesidades alimentarias del país (Plan Global de Desarrollo, 1980-1982).

En los ejidos de la selva se pueden detectar dos fases de las políticas del llamado Desarrollo Compartido:

- 1.- La expropiación nacional de superficies de selva entonces en manos privadas y la recuperación de la explotación maderera por parte del Estado;
- 2.- El impulso de la ganadería extensiva en la selva mediante el otorgamiento de créditos refaccionarios y de avío por parte de las instituciones bancarias del Estado.

La recuperación de la extracción forestal de la selva ocurrió mediante la creación de dos empresas paraestatales anteriormente privadas, la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa) y Triplay de Palenque S.A. Ambas se encargarían de la extracción y procesamiento de maderas preciosas y otras especies maderables bajo el discurso de que ya no solo se beneficiaría el capital privado y extranjero por la explotación forestal, sino también a la población local y nacional (Rodés, 2011:271).

Por otro lado, en una medida de control sobre el territorio y los recursos de la selva, el Estado otorgó, en un decreto presidencial fechado el 26 de noviembre de 1971 (PHINA RAN), el Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunes de la Zona

⁷² De 1970 a 1980 se construyeron 26 represas y derivadoras en el estado de Chiapas, entre las que destacan la presa hidroeléctrica Chicoasén, construida en 1974, y la Angostura, inaugurada en 1976. Inventario de Presas. Comisión Nacional del Agua. Consultado el 14 de julio de 2022.

Lacandona,⁷³ a 66 indígenas Lacandones de los entonces barrios Nahá, Metzabok, Zapote Caribal y Lacanjá Chansayab, agrupados posteriormente en la Zona Lacandona en 614, 321 hectáreas de selva⁷⁴. De acuerdo con el documento de resolución, las tierras otorgadas eran en una mínima parte terrenos nacionales expropiados para «la satisfacción de necesidades agrarias» desde el año 1967⁷⁵ y mayormente propiedades de particulares adquiridas entre las últimas dos décadas del siglo XIX y 1910⁷⁶. Con la acción de reconocimiento y titulación de bienes, el Estado mexicano deslindó, expropió y posteriormente restituyó esas tierras a los lacandones.

Las tierras de particulares pertenecían a la compañía forestal Agua Azul *Mahogany* S.A., Policarpo Valenzuela e hijos Company y Luís Martínez de Castro, todos ellos dedicados al corte de maderas preciosas durante el periodo de las políticas de colonización de terrenos nacionales impulsadas durante el gobierno de Porfirio Díaz.

Sin embargo, lo que no menciona el documento del Diario Oficial de la Federación es que se restituyeron tierras que anteriormente habían sido solicitadas en dotación por grupos de peones y campesinos tseltales y choles, quienes ya se encontraban viviendo en ellas durante varios años, así como también por ejidos legalmente establecidos en los años anteriores y que se encontraron con la súbita noticia de que deberían desalojar sus núcleos de población (De Vos, 2002; Trench, 2005).

Con la expropiación de la selva a propietarios extranjeros dedicados al corte de madera y la creación de la Comunidad Lacandona, con una extensión de más de la

⁷³ Diario Oficial de la Federación, lunes 6 de marzo de 1972

⁷⁴ Como se ha mencionado antes, esta resolución fue ejecutada en 1988 en donde se les otorgaron 500, 806 hectáreas y posteriormente entre 2003 y 2007 les fueron expropiadas poco más de 43 mil has. (PHINA-RAN).

⁷⁵ Resolución que declara de propiedad nacional una superficie de 401,959 hectáreas en Ocosingo, La Trinitaria, La Independencia, La Libertad y las Margaritas, Chiapas. Diario Oficial de la Federación, viernes 18 de agosto de 1967

⁷⁶ *Considerando tercero “Que los trabajos técnicos practicados dieron base al plano informativo de conjunto en el cual se localiza la Zona Lacandona con una superficie total de 627,912 hectáreas de las que se deducen 13,591 que corresponden a ejidos definitivos enclavados en la misma y 30,365 de los proyectos de parques nacionales, lagunas y zonas arqueológicas, quedando para la confirmación 583,956 hectáreas, extensión que se integra por 160,211 hectáreas declaradas terrenos nacionales por decreto publicado el 18 de agosto de 1967 y 423, 745 hectáreas de propiedades presuntamente particulares, cuyos posibles propietarios no se presentaron a reclamar derechos [...]”* Resolución sobre reconocimiento y titulación a favor del núcleo de población Zona Lacandona. Diario Oficial de la Federación, 6 de marzo de 1972

mitad del municipio de Ocosingo,⁷⁷ la explotación de los recursos forestales de la selva pasó a manos del Estado mexicano, para lo que fueron creadas dos empresas paraestatales forestales que se encargarían del corte y la transformación de la madera durante los años subsecuentes.

Se trató de la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa) creada en 1974, surgida de la compra de la empresa estadounidense Aserraderos Bonampak S. de R.L.⁷⁸ a través de la paraestatal Nacional Financiera S.A. (Nafinsa). Dicha compra, llevada a cabo en abril de 1974, consistió en la adquisición de sus activos fijos, que incluían también la Unidad Industrial Maderera de Chancalá en Palenque. Esta última fue comprada también a través de Nafinsa por una empresa chiapaneca llamada Chapas y Triplay S.A. (Diario Oficial de la Federación el 18 de marzo de 1976) y sería la que se encargaría de la industrialización de la madera. De esta forma el Estado pretendía aglutinar la explotación forestal y su transformación industrial (Burguete Cal y Mayor, 1978).

De acuerdo con el gobierno del estado de Chiapas (Rodés, 2011:271) la Cofolasa fue anunciada como una empresa forestal con vocación social, la cual mejoraría «las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de los habitantes de las zonas poseedoras del recurso forestal mediante la construcción de caminos, brechas, puentes, calles y canchas deportivas».

Efectivamente construyó caminos y brechas, pero estos no fueron pensados como un beneficio para la población de la selva, sino como un medio necesario para sacar la madera, ya no a través de los ríos como lo hacían las antiguas monterías, sino por tierras mediante el empleo de maquinaria pesada.

⁷⁷ Actualmente la Comunidad Lacandona cuenta con 446,476 hectáreas, lo que representa el 47 por ciento del total del municipio. PHINA RAN, Gobierno del estado de Chiapas, región VII Selva Lacandona

⁷⁸ Aserraderos Bonampak S.A. era una empresa de capital estadounidense fundada en 1961 por la Weiss Friker Mahogany Co., quien a su vez compró los permisos de explotación de madera de la selva Lacandona a la Vancouver Plywood Company, establecida en México bajo el nombre de Maderera Maya S.A en 1954. La función principal de la empresa Maderera Maya era la explotación, industrialización y comercialización de madera.

Ante la negativa del gobierno federal de otorgar un Decreto para la formación de una Unidad Industrial de Explotación Forestal que le permitiera explotar durante un mínimo de 25 años las maderas de la Lacandona, la empresa Maderera Maya se retiró de México y comenzó a vender sus permisos para explotar la madera de la región y sus tierras en pequeños lotes a propietarios privados (González Pacheco, 1983).

Acerca de los beneficios a las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de la población no existen indicios claros de cómo pretendían que esto sucediera, sin embargo, no solamente los comuneros lacandones recibieron un pago por la extracción de la madera, sino también ejidatarios campesinos tseltales y choles que presionaron a la empresa para que les pagaran a ellos también por la extracción de sus recursos, esto no indica que se haya contribuido a un mejoramiento real de sus condiciones de vida; por el contrario, se trató de una fase más del extractivismo en la selva, esta vez a manos del Estado pero muestra también la capacidad organizativa colectiva de los recién formados ejidos.

La Cofolasa, al igual que otras empresas con actividades industriales de aprovechamiento de productos forestales, agropecuarios, pesqueros u otras materias primas, fue beneficiaria de ayudas, facilidades y estímulos fiscales según dos decretos presidenciales de 1971 y 1972 del entonces presidente Luis Echeverría Álvarez (DOF 20 de julio de 1972), en las que fueron declaradas de utilidad nacional debido a que contribuían al desarrollo regional del país. Los estímulos comprendían la reducción del 85% de los impuestos sobre importaciones y el timbre (DOF 20 de julio de 1972).

Con estos estímulos comenzó a operar la extracción forestal en manos de la paraestatal oficialmente en 1974, en una selva conformada por pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros y colonos con quienes, a excepción de los colonos, tendría que negociar los pagos por desmontar la selva en sus territorios.

Ese mismo año la empresa forestal firmó un contrato con los lacandones (Burguete, 1978; Eroza, 1982; Nigh, 2000; Castillo, 2000) en el cual se negociaba la explotación de 35 mil metros cúbicos de madera anuales de cedro, caoba y otras especies maderables. De acuerdo con Nigh (2000) los lacandones recibieron un pago por derechos de monte de 250 pesos por cada metro cúbico de maderas preciosas de cedro y caoba y 50 pesos por cada metro cúbico de otras maderas consideradas como «corrientes tropicales». De acuerdo con este mismo autor, el 70 por ciento de los ingresos obtenidos por los lacandones serían depositados en un fondo común y el 30 por ciento se repartiría entre los lacandones.

El fondo común en el que se depositaba el dinero obtenido por la explotación de la madera fue administrado hasta 1977 por el Fondo Nacional de Financiamiento de la Actividad Empresarial (Fonafe) y después, hasta 1988, por el Instituto Nacional Indigenista (INI), año en que dejó de operar la Cofolasa (Burguete Cal y Mayor, 1978; Castillo, 2000).

No obstante, esta empresa no solamente llevó a cabo sus operaciones en la llamada Zona Lacandona. La explotación de madera realizada por la paraestatal se extendió sobre 1 308 312 hectáreas de selva (Castillo, 2000: 3), sobre las tierras que alguna vez fueron de la Vancouver *Plywood Company*, por lo que afectó a ejidos, colonias y rancherías establecidas en esa zona, incluido Ubilio García.

El gobierno quería controlar el corte de madera, porque no quería que se acabara, había una compañía que se llamaba Cofolasa y fue la que vino a explotar. Ellos venían y se llevaban *maderones* de caoba, chicle, grandísimos. Los cargaba el tráiler, tenían cinco, diez metros de largo. Esos fueron los que tumbaron, no la gente. Ya cuando entró la ganadería la gente empezó a tumbar también, pero primero cosechó la Cofolasa (Entrevista Domingo, ejido Ubilio García, 2022).

Paradójicamente en 1974 los ejidatarios tenían prohibido talar árboles de la selva. La Dirección General Forestal mantenía vigilancia y las sanciones por desmontar iban desde el pago de multas hasta el encarcelamiento. No así la Compañía Forestal de la Lacandona que obviamente contaba con los permisos de explotación.

En el primer acercamiento de los contratistas de la empresa con los ejidatarios no se buscaba ningún tipo de contrato ni negociación como ocurrió con los lacandones, aun cuando se trataba de un ejido legalmente constituido. Según los ejidatarios de Ubilio García, fue por medio de las autoridades del ejido Santo Domingo que supieron que habían llegado contratistas de Cofolasa a avisar que talarían los árboles de cedro y caoba desde Pénjamo hasta Samaria y que a cambio les dejarían el camino que abrirían para sacar la madera. Se trataba de brechas de cuatro metros de ancho, lo suficiente para permitir el paso de las maquinarias forestales.

Lo que resultó más relevante para los ejidatarios no era la tala de la madera sino la noticia de la aparente construcción de un camino por parte de la empresa forestal. De ser así, les permitiría comunicarse con mayor facilidad entre ejidos y sobre todo facilitaría el traslado de sus mercancías.

Con esta idea en mente, los ejidatarios de la región entre los que se encontraban Santo Domingo, Samaria, Lacanjá tzeltal, Damasco, El Piñal, Arroyo Granizo y Ubilio García iniciaron reuniones entre autoridades ejidales para hablar acerca de cómo conseguir que la empresa les construyera un camino que abarcara un trayecto más largo que el inicialmente ofrecido, es decir, que iniciara en Pénjamo y llegara hasta Lacanjá tseltal. De ser así, se conectarían los ejidos del valle de Santo Domingo con Chancalá que era la entrada a la selva Lacandona desde Palenque, así como también el lugar al que llegaban los compradores mestizos.

Los rumores acerca de la construcción de un camino corrieron a través de los ejidos de la región; las autoridades realizaron reuniones en varios ejidos para hablar sobre la conveniencia de solicitar a la empresa la construcción de un camino que se extendiera hasta sus comunidades. Con este acuerdo en mente, se organizaron en grupos para ir a hablar con contratistas de Cofolasa en Chancalá para hacer la solicitud. Esta fue rechazada: «nosotros no vamos a hacer camino, nosotros vamos a sacar caoba, tenemos permiso para sacar madera, no para hacer camino» (Entrevista don Juan, ejido Ubilio García, 2022).

La negativa por parte de Cofolasa sobre construir un camino que comunicara los ejidos de Chancalá hasta Lacanjá Tseltal desembocó en la participación de la Unión de Ejidos Emiliano Zapata en la negociación con la empresa. Con apoyo de la Unión de Ejidos fueron escuchados; la acción colectiva⁷⁹ (Melucci, 1989) de las organizaciones ejidales campesinas en la selva se convirtió en la forma más asertiva de interlocución y resistencia ante el Estado y otros actores externos. Por experiencia sabían que al acudir solos o en grupos pequeños a solicitar o plantear alguna necesidad ante funcionarios de Estado o comerciantes *caxlanes* serían ignorados.

⁷⁹ Para Melucci (1989) la acción colectiva es entendido como un sistema de acción entre objetivos, recursos y obstáculos dentro de un campo de oportunidades y restricciones, esto es, surge no solo como respuesta a las contradicciones estructurales o bien como intenciones de los actores por transformarlas, sino que las coloca como un sistema de relaciones internas y externas mutuamente determinadas dentro de campos estructurales determinados que representan obstáculos y tensiones dentro de la vida cotidiana. En este sentido, la acción social se identifica con procesos concretos, más que por buscar un cambio en el sistema: interés por el territorio, mejoramiento de condiciones de vida, entre otros objetivos de solución en el tiempo inmediato.

La organización colectiva de la unión de varios ejidos con las mismas demandas obligaba al Estado a escucharlos y otorgarles respuestas ante peticiones inmediatas, en este momento, los ejidatarios no buscaban un cambio de fondo en el sistema político y en su posición ante el Estado como sujetos de derechos; únicamente buscaban encontrar soluciones a necesidades concretas como la construcción de vías de comunicación para comercializar sus mercancías. De ahí que, una vez logrado el objetivo, los ejidatarios de Ubilio García se desmarcaran de la Unión de Ejidos Emiliano Zapata.

Las negociaciones no estuvieron libres de conflictos. La Cofolasa en primer lugar, no tenía intenciones de negociar con los indígenas el pago por la extracción de los árboles, ni mucho menos contemplaba la construcción de un camino. Respondían las solicitudes de los ejidatarios que la construcción de caminos no era de su competencia y que ya contaban con los permisos del gobierno para llevarse la madera así se opusieran.

Sin embargo, en la selva estaban ya brotando las bases de un movimiento social con profundas raíces que se evidenciaron aún más por las decisiones de un gobierno que mostraba múltiples caras a los grupos indígenas y campesinos de la selva. Por un lado, pasaba por alto los derechos agrarios de ejidos ya establecidos e ignoraba las solicitudes de dotación agraria de grupos de campesinos e indígenas, que habiendo realizado dichas peticiones desde años atrás y en posesión de dichas tierras, debían desalojar casas y trabajadores porque ese mismo gobierno había decidido restituir más de la mitad del municipio de Ocosingo a una minoría de población; los lacandones.

Asimismo, castigaba la tala de árboles en los ejidos campesinos tseltales y ch'oles, pero otorgaba a una empresa estatal la explotación de esos árboles, a la vez que decidía dar trato preferencial a los lacandones pagándoles por cada árbol talado⁸⁰.

⁸⁰ Al respecto, existen varios trabajos académicos y periodísticos que han puesto en duda el supuesto trato preferencial del Estado mexicano hacia los lacandones, indicando que más bien se trató de una estrategia geopolítica de control del territorio de la selva y sus recursos, en donde los lacandones y posteriormente los comuneros de Frontera Corozal y Nueva Palestina han resultado piezas clave *in situ* para conseguirlo y asegurarlo (De Vos, 2002; Trench, 2005; De Ita, 2018).

En la negociación con la Cofolasa, la Unión de Ejidos demandó en primer lugar la apertura de un camino desde Chancalá hasta Lacanjá tseltal, así como el pago de 50 pesos por cada árbol talado dentro de sus ejidos. La forestal por su parte consiguió una zona libre de 500 metros de cada lado de dicho camino para sacar madera sin otorgar pago alguno a los ejidatarios.

El acuerdo de los 500 metros fue con todas las comunidades, con la Unión de Ejidos. Quedó el camino hasta Lacanjá. Ya cuando hicieron la fronteriza ya fue que entroncaron (Entrevista don Víctor, ejido Ubilio García, 2021).

La vía de comunicación que dejó la Cofolasa fue solamente un camino de terracería lo suficientemente amplio como para permitir el paso de los tractores con que sacaron los árboles talados; fueron los ejidatarios los que posteriormente se encargaron de mantenerlo libre de maleza y lo más funcional posible hasta encontrar la forma de conseguir recursos para rellenarlo con grava y así evitar que se deslavara o fuera cubierto por la vegetación de la selva⁸¹.

Cuando salió la empresa, quedó puro bache, no se podía pasar por carro, quedó un puente de madera que se fue acabando. Después solicitamos la carretera al gobierno (Entrevista don Andrés, ejido Ubilio García, 2022).

Las operaciones de la paraestatal estuvieron marcadas por los conflictos con los grupos de ejidatarios y pequeños propietarios asentados en la zona de explotación de la empresa, lo que provocó que trabajara con pérdidas durante los años en que estuvo activa (González Pacheco, 1983). De acuerdo con un informe presentado ante el consejo de administración de la empresa en 1978, declaró tener una pérdida de 15.4 millones de pesos derivada de los bajos niveles de madera en rollo extraída, debido a la irregularidad con que eran realizados los trabajos de extracción y a los paros provocados por los grupos indígenas de la zona (González Pacheco, 1983).

La empresa fue vendida al gobierno del estado de Chiapas en 1980 (Cruz Burguete, 2008). Posteriormente se convertiría en la Cooperación de Fomento Industrial de

⁸¹ Fue hasta el año 2000 durante el gobierno de Pablo Salazar Mendiguchía (2000-2006) que se pavimentó la carretera con recursos del gobierno del estado de Chiapas, aun cuando su mantenimiento sigue estando en manos de los ejidos por donde atraviesa. Una falla geológica entre el ejido La Arena y Ubilio García ha generado varios hundimientos en la carretera y accidentes automovilísticos frecuentes, sin que haya reparación alguna por parte del municipio (Información de campo, 2022, 2023).

Chiapas S.A., la cual se encargó de aprovechar la madera extraída de la selva durante los tiempos en que la Cofolasa estuvo activa (Cruz Burguete, 2008). No obstante, los procesos organizativos colectivos y la impronta en los ejidos de la región que detonó la presencia de la empresa forestal, así como la declaratoria de creación de la Comunidad Lacandona quedaron presentes.

Las negociaciones acerca de la construcción de un camino carretero y el pago por derechos de monte que exigieron los ejidatarios de Ubilio García y la región de Santo Domingo fue una de varias acciones colectivas que comenzaron a detonarse en la región de la selva que eventualmente decantaron en el levantamiento armado de 1994.

La negociación con la Cofolasa quedó en la memoria colectiva como un primer proceso de defensa de derechos agrarios, de los recursos en sus territorios, así como la demanda ante el Estado de que se les otorgasen servicios básicos como las vías de comunicación.

Aun cuando Ubilio García se deslindó de la Unión de ejidos Emiliano Zapata⁸² la respuesta organizativa entre ejidos de la región comenzó a permeear las relaciones hacia dentro y fuera de los núcleos agrarios entre ejidatarios, organizaciones campesinas y las instituciones del Estado. Los ejidatarios de Ubilio García se encontraban dentro de este sistema de relaciones de poder y comenzaron a actuar y desenvolverse no como grupos aislados sino como integrantes de una colectividad tanto dentro de su ejido como en el valle de Santo Domingo y la región selva.

En palabras de Melucci (1989) emergió una identidad colectiva en los pobladores campesinos, indígenas y ejidatarios de la selva en función de las coerciones estructurales a las que estaban sujetos y las necesidades compartidas dentro de un mismo campo social. Dicha identidad colectiva no es estática, pero está presente,

⁸² La Unión de Ejidos Emiliano Zapata se disolvió en la década de los ochenta debido al mal uso de los recursos obtenidos por dicha unión, entre los que se encontraban autobuses de transporte colectivo y dinero obtenido vía préstamo bancario para instalar una empacadora de chiles en Reforma de Ocampo, la cual no se llevó a cabo. De acuerdo con los ejidatarios de Ubilio García que recuerdan este periodo, varias Uniones de Ejidos fundadas durante los años setenta presentaron problemas por el uso indebido de los recursos por parte de sus líderes. Información de campo, 2022, 2023

se visibiliza en la contingencia, en la solución de demandas específicas que les competen a todos. Ejidos como Ubilio García y Nuevo Francisco León no forman parte de ningún movimiento social, pero se unen a demandas a nivel regional o microrregional por seguridad, servicios, respeto de derechos, etcétera.

Imagen 9. Uniones de ejidos y acción para la construcción de caminos



Fuente: tomado de Protocolo Comunitario

Biocultural Ubilio García, 2019

3.3.2 Y la montaña se convirtió en potreros. Los créditos de desarrollo rural y la ganaderización en la selva

La tierra es para que la trabajen, el día que no la trabajen se les quitarán. —Entonces para que no nos quiten, tumbemos, árboles grandes. Yo iba a echarles fuego a las raíces para que se secan, y ora a ampliar la quema de montaña, pero doloroso, se le echó fuego a toda la selva, a quemar todo. ¿Qué triste orita verdad? Imagínate desde Chancalá hasta Frontera Corozal tumbamos la selva. Y ora necesitamos la sombra (don Juan, ejido Ubilio García, 2021).

La segunda fase del Modelo de Desarrollo Compartido en la selva posterior a la finalización de la explotación forestal ocurrió hacia la década de los ochenta. Entonces hubo un cambio en las políticas dirigidas a la explotación de los recursos de la selva y con ello en las prácticas productivas y sociales en los núcleos agrarios que adaptaron sus actividades y organización a la actividad ganadera, trayendo consigo una drástica transformación ecológica aún visible.

La incentivación de la ganadería en zonas tropicales del mundo inició en la década de los cincuenta (Fernández Ortiz, Tarrío García, Villafuerte Solís, et. al., 1988) pero en la selva Lacandona la transformación del uso de suelo a gran escala por pequeños productores en ejidos, colonias y rancherías ocurrió treinta años después.

En México, el gobierno habían ya comenzado a incentivar la ganadería extensiva en tierras tropicales desde los años setenta a partir del otorgamiento de créditos ganaderos a campesinos y pequeños productores. Estos programas de desarrollo estaban enmarcados dentro del modelo de Desarrollo Compartido que buscaba impulsar el campo mediante las políticas de desarrollo agropecuario, ampliación de la frontera agrícola e impulso a las zonas de temporal (Plan Global de Desarrollo, 1980-1982) con las que el Estado mexicano, bajo el gobierno de José López Portillo (1976-1982), finalizó la década de los setenta en el país.

Las parcelas ejidales en Ubiño García y Nuevo Francisco León eran hasta entonces prácticamente de monte, con distintos niveles de conservación en ambos casos, pero ninguno contaba con potreros. A partir de 1982 esto cambió; fueron sujetos de un crédito refaccionario para compra de ganado por primera vez, y se involucraron en la actividad ganadera.

La actividad ganadera financiada por las instituciones bancarias del Estado se insertó en los ejidos de la selva Lacandona bajo condiciones diferenciadas en función de las características internas de cada ejido y su nivel de organización comunitaria.

Las condiciones geográficas como el tipo de suelo, el relieve, el nivel de conservación de las parcelas, la presencia de acahuales y la cantidad de tierras dotadas disponibles para la ganadería fueron los principales factores que marcaron la diferencia entre lo sucedido en los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León.

Para los ejidatarios de Ubilio García, la actividad ganadera y la siembra de pastos se les presentó en un principio más como una obligación impuesta que como una iniciativa propia para impulsar su economía. Funcionarios de la reforma agraria fueron los encargados de informar a los ejidatarios sobre la obligatoriedad de sembrar todas sus tierras, o bien convertirlas en potreros, aunque no tuvieran ganado ni los medios económicos para dedicarse a esta actividad, ya que con esto podrían ser sujetos de créditos refaccionarios o de avíos⁸³.

Hasta entonces en Ubilio García se habían enfocado a la comercialización de puercos y gallinas, así como en el cultivo de maíz, frijol, ajonjolí, café, chile y arroz con recursos propios. En Nuevo Francisco León, en cambio, acababan de llegar a la selva y se encontraban en un proceso de adaptación a sus nuevas condiciones. En ambos casos, la posibilidad de solicitar créditos ganaderos parecía una opción clara de conseguir ingresos y convertirse en «ganaderos», con todo aquello que en el imaginario representa serlo: mayor estatus y mejores ingresos que los obtenidos únicamente como campesinos.

Por otro lado, la Ley de Fomento Agropecuario (DOF, 2 de enero de 1981) vinculada a las modificaciones a la Ley Federal de la Reforma Agraria (1980) indicaba que todas aquellas tierras aptas para la explotación agrícola o pecuaria que no fuesen trabajadas serían declaradas ociosas y podrían ser reclamadas por la Nación (art. 71, 72). Bajo este discurso, funcionarios de la reforma agraria ejercían presión a los ejidatarios para que volvieran «productivas sus tierras» o de lo contrario, se las podrían quitar.

⁸³ Los créditos refaccionarios otorgan financiamiento para la adquisición, reposición o sustitución de maquinaria, equipo y otros activos fijos como aperos, instrumentos de labranza, abono, ganado, entre otros. Los créditos de avío financian necesidades de capital de trabajo con un destino definido para cualquier actividad económica vinculada con el medio rural. www.gob.mx/fnd/accionesyprogramas/creditodehabilitacionoavio

En este periodo y bajo estas condiciones, lo que resultó más rentable para los ejidatarios fue hacer caso a lo escuchado y comenzar a desmontar la selva a gran escala para sembrar pastos y posteriormente solicitar créditos refaccionarios ganaderos.

Nos exigieron que sembráramos pasto en el (año) 81, 82. Empezamos a sembrar pasto y no teníamos ganado, ya después BANCRISA nos dio crédito para diez animales, después de eso dejamos el cultivo del maíz, plátano, frijol, ya sólo nos dedicábamos a ver el ganadito (Entrevista don Víctor, ejido Ubilio García, 2021).

El primer crédito de desarrollo rural del que fueron beneficiarios los ejidatarios de Ubilio García, Nuevo Francisco León y otros ejidos de Ocosingo fue otorgado por el Banco de Crédito Rural del Istmo⁸⁴ (BANCRISA).

En el caso de Ubilio García, se trató un crédito refaccionario con el cual los 70 beneficiarios compraron alrededor de mil vacas para cría, 70 sementales e instalaron corrales de manejo colectivos. Los ejidatarios solicitaron dicho crédito en 1977, periodo en que la COFOLASA se encontraba en operaciones, de manera que les fue aprobado hasta 1982, una vez que la empresa ya había cerrado sus operaciones de extracción de madera por completo (Cruz Burguete, 2008) y los ejidatarios ya contaban con los pastos y potreros necesarios para la crianza extensiva de ganado vacuno.

La conversión de la selva en potreros abarcó grandes extensiones de vegetación; la crianza de ganado de engorda en forma extensiva requería de dos hectáreas por animal, mientras que la crianza de ganado para cría necesitaba de una hectárea por cada vaca (Información de campo, 2022). Esto significa que la crianza de mil vacas para pie de cría implicó la tala de mil hectáreas de selva tan sólo en el ejido Ubilio García. De las 1824 hectáreas totales dotadas en 1961 y 1969, más de la mitad

⁸⁴ BANCRISA fue uno de los doce Bancos Regionales de Crédito Rural que, junto con el Banco Nacional de Crédito Rural S.A., la Financiera Nacional de Industria Rural S.A. y los fondos oficiales de fomento a las actividades agropecuarias del Gobierno Federal de Instituciones Nacionales de Crédito formaban parte del Sistema Oficial de Crédito Rural creado por decreto federal en 1976. Se trataba de instituciones autorizadas para financiar la producción agropecuaria, su comercialización y el establecimiento de industrias rurales.

En 2003 el sistema oficial de crédito rural fue modificado; se estableció en cambio la Financiera Nacional de Desarrollo Agropecuario, Rural, Forestal y Pesquero, la cual estaba centralizada en la ciudad de México y aglutinaba las actividades de financiamiento al sector rural. Ley General de Crédito Rural, 1976.

fueron convertidas en potreros, muchos de los cuales aún se conservan «*ahí se quedaron los potreros, se volvieron monte, creo que algunos tienen ganado, pero ya pocos*» indica don Juan, aunque el paisaje de Ubilio García muestra todavía una considerable cantidad de potreros (Información de campo, ejido Ubilio García, 2022).

Dejamos una o dos hectáreas para maíz. Casi todos entraron a ese crédito. Parece que el contrato era de 8 años, algo así, era largo el tiempo. Trabajamos muy duro, sembramos pasto, tuvimos buenos potreros, manantiales de agua. (Entrevista don Víctor, ejido Ubilio García, 2022).

La introducción de la ganadería en los ejidos de la selva transformó radicalmente el paisaje, el ecosistema y las relaciones de los ejidatarios con la naturaleza. Afirman que muchas cosas cambiaron al tumar la selva, los animales silvestres se alejaron; muchos de ellos formaban parte de la dieta cotidiana de la población local como el tepezcuintle, el puerco de monte y la cojolita.

Las plantas y árboles que solían usar como el árbol *tzajalbat* o corcho (*Ochroma pyramidale*) para hacer suelas de huaraches, el algodón de caribe (*Alchornea latifolia*) usado para confeccionar cobijas o ropa y el jaboncillo (*Sapindus Saponaria*) empleado como detergente natural fueron desplazados por artículos elaborados con materiales sintéticos que comenzaron a adquirir en mayor escala con la construcción de la carretera en Santo Domingo y Chancalá.

El clima también se transformó; se volvió más caluroso menciona la población al recordar los cambios que produjo la ganadería. Una serie de sentimientos encontrados surgen al recordar ese periodo; emerge el temor que sentían ante la posibilidad de que les quitasen sus tierras, pero también el interés que les suscitaba la posibilidad de convertirse en ganaderos, cuando antes únicamente podían aspirar a trabajar como peones o vaqueros en las fincas, pero no imaginaban tener sus propias cabezas de ganado, cuya venta, pensaban les resultaría más redituable que la comercialización de sus productos agrícolas y animales de traspatio.

A esto, se suma también el remordimiento que sintieron al quemar la selva.; aquel lugar que eligieron para posesionarse décadas atrás entre otras cosas por la

disponibilidad de tierras, la gran cantidad de animales, peces y el río que les proveía de alimentos y agua en cantidades suficientes para vivir sin tener que comprar carne, ya que la caza era una práctica común.

Durante el primer crédito solicitado, los ejidatarios se organizaron en siete grupos; cada uno se organizó para la compra, el cuidado, manejo y conteo del ganado. Nombraron a un presidente del crédito ganadero que se encargaba de los asuntos bancarios en Tuxtla Gutiérrez y de la negociación con los compradores.

Debido a que decidieron invertir el crédito en la compra de vacas de pie de cría, debieron esperar un año para obtener los primeros becerros y posteriormente esperar hasta tres años para poder venderlos ya como animales de engorda. El primer año obtuvieron más de 730 crías y al siguiente otras tantas; sin embargo, no todos los productores esperaron los tres años para comerciar con los animales y comenzaron a venderlos antes de tiempo. Los productores que participaron en ese crédito mencionan que fue la necesidad económica lo que los orilló a hacer lo anterior. Algunos comenzaron por vender las crías y terminaron vendiendo también sus vacas y sementales.

No obstante, en 1987 terminaron de pagar el crédito a BANCRISA, mencionan que fue posible debido a que el precio de la carne aumentó ese año lo que les permitió pagar al banco y además obtener un porcentaje de las ganancias.

Por otro lado, y en relación con la obtención de ganancias por la venta de ganado, mencionan que la apertura de los caminos carreteros posibilitó la entrada de compañías cerveceras instaladas en Palenque, de manera que comenzaron a consumir cerveza, una bebida que hasta entonces era considerada de acceso solo para los *caxlanes* que podían pagarlas. Antes de esto solían consumir aguardiente llamado *Comiteco*, el cual adquirían en Ocosingo a un precio mucho más barato que la cerveza, pero con mayor cantidad de alcohol. Compraban solo algunas latas de Comiteco debido a que debían racionar el espacio en los sacos llevados por los animales de carga con que transportaban sus víveres. De hecho, mencionan los ejidatarios que recuerdan este periodo, que el aguardiente—en la selva durante

esos primeros años— era para consumo exclusivo de los adultos de mayor edad ya que se trataba de un producto escaso.

Con el acceso a la cerveza para mayor cantidad de población y la disponibilidad de recursos monetarios para adquirirla se ocasionó, entre otras cosas, un aumento en los casos de violencia y conflictos entre los habitantes, así como también problemas de alcoholismo y la pérdida de las ganancias obtenidas por la venta de ganado.

De todos los productores que iniciaron con la actividad ganadera en 1982, solo algunos conservaron su ganado, pero no volvieron a tener la misma cantidad de animales que en un principio. Diez años después otro grupo de productores ganaderos solicitó un crédito llamado de habilitación o avío al Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL). Con este crédito obtuvieron financiamiento para la adquisición de toros de engorda, lo que les permitiría no vender a sus hembras. Sin embargo, durante este segundo crédito, problemáticas sociales y sanitarias afectaron la actividad ganadera en Ubilio García de las que ya no pudieron recuperarse.

Una epidemia de rabia bovina provocó la muerte de casi la mitad del ganado y posteriormente, la agitación política en la selva que decantó en el levantamiento zapatista de 1994 detuvo la actividad ganadera y transformó drásticamente la relación entre ejidos y las instituciones del Estado mexicano.

Ubilio García no participó en el movimiento armado. Al enterarse del levantamiento zapatista y ante los rumores que corrían en la región sobre el robo de ganado de supuestos zapatistas, los productores de Ubilio García comenzaron a vender sus animales a precios más bajos de lo habitual, hasta quedarse con pocas cabezas, las cuales fueron vendiendo con el tiempo.

La ganadería en el ejido ha continuado en menor escala, ya no es la principal actividad productiva; los potreros, sin embargo, quedaron ahí o se convirtieron en monte. Después del último crédito hubo quienes comenzaron a rentar sus pastos a pequeños propietarios de la zona. Algunos esperaron tres años para volver a sembrar milpa; otros potreros con el tiempo se convirtieron en acahuals.

En la actualidad el paisaje de Ubilio García sigue dominado en gran medida por potreros, posteriormente a la puesta en marcha del programa gubernamental Sembrando Vida (2018) un porcentaje de estos fueron reconvertidos a la actividad agrícola y la siembra de árboles frutales y maderables.

Imagen 10. Ejidatarios de Ubilio García



Fuente: tomado de Protocolo

Comunitario Biocultural Ubilio García, 2029

3.3.3 «Dios nos dio así la vida». La ganadería en Nuevo Francisco León

Mi hijo tiene 5 hectáreas de potrero, lo renta, pero sufre el pobre ganado, por el lodo. En cambio, en buen lugar, bonito que se ve el ganadito, aunque caiga agua no pasa nada porque corre, pero con nosotros, se lastiman sus patas por el agua (Entrevista don Lorenzo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Tan solo dos años después de su llegada a la selva, los zoques de Nuevo Francisco León también fueron beneficiarios de un crédito refaccionario otorgado por BANCRIISA. Con este adquirieron ganado de engorda e instalaron un corral de manejo. De los 266 ejidatarios⁸⁵, solamente 100 se integraron al programa de crédito, los cuales se organizaron para trabajar mancomunadamente la ganadería.

⁸⁵ Eran ejidatarios desplazados que se encontraban todavía en espera de la resolución presidencial de dotación ejidal en Nuevo Francisco León.

Hasta entonces no habían parcelado las tierras debido a que no todas tenían características de suelo y relieve aptas para la agricultura y la ganadería, habían decidido trabajar mancomunadamente en las mejores zonas de suelo, agua y relieve; sin embargo, al iniciarse en la actividad ganadera extensiva, la gran cantidad de tierras que demanda ocasionó que los ejidatarios que tenían ganado comenzaran a tomar más tierras que aquellos que no tenían animales.

La situación provocó conflictos entre los ejidatarios. Veían en la actividad ganadera una posibilidad de acaparamiento de tierras por parte de algunos, tal como había ocurrido en su anterior ejido. Ante esta situación, y teniendo como referencia la experiencia pasada en su desaparecido ejido Magdalena—en el viejo municipio Francisco León—, decidieron parcelar y repartir las tierras en hectáreas iguales sin importar las condiciones de las tierras que les tocasen. La decisión tomada en Asamblea otorgó once hectáreas para cada ejidatario, *«por acuerdo de la asamblea se repartió el terreno, cada uno tiene su pedazo, al que le intereso hacer potrero y le toco pendiente ahí tiene su potrero»* (entrevista Ángelo, ejido NFL, 2022).

Las condiciones de conservación de las parcelas en Nuevo Francisco León al momento de introducir la actividad ganadera eran distintas que en Ubilio García. Existía ya una gran cantidad de acahuales resultado de la intensa actividad forestal, agrícola y pecuaria que habían desarrollado los anteriores pobladores. Por esta razón la tala del monte fue menos dramática que la llevada a cabo en la zona del valle de Santo Domingo, en donde se ubica Ubilio García.

En Nuevo Francisco León, sin embargo, las condiciones del relieve y el tipo de suelo hicieron que el crecimiento de los pastos y el cuidado del ganado fuera complicado y poco productivo. El suelo de Nuevo Francisco León, como ya se ha mencionado, es de tipo de los gleysoles, esto es, poco productivos, arcillosos, con poca capacidad de filtración y con un alto porcentaje de humedad que impide el crecimiento adecuado de los pastos forrajeros.

Por otro lado, el relieve no es apto para el ganado en todas las parcelas. En algunas zonas, llamadas *bajerías* por ser áreas de inundación, los animales se lastimaban

las patas, se resbalaban o se enfermaban de la piel debido a la alta presencia de lodo e insectos en los terrenos.

Algunos productores cuyas parcelas se encuentran en las tierras bajas al ver las condiciones poco adecuadas en las que se encontraban sus animales y ante el riesgo de no poder pagar su crédito decidieron devolver el ganado.

Por otro lado, la disponibilidad de agua en el ejido siempre ha sido un problema, tanto para abastecer a la población como para la actividad ganadera y pecuaria. En lo que ahora es un vivero de Sembrando Vida todavía quedan restos de chiqueros para puercos, actividad para la que también recibieron financiamiento del gobierno. Sin embargo, esta actividad fue prontamente abandonada debido a la falta de agua. Lo mismo sucedió con el ganado; relatan que los pozos de los que obtenían agua se secaron y todos fueron afectados, ganado incluido.

La actividad ganadera en Nuevo Francisco León no duró mucho tiempo; la mala calidad de los pastos, las inundaciones, la falta de agua, las enfermedades, lesiones y muerte del ganado desanimaron pronto a los productores del ejido en esta actividad. La mayoría de los beneficiarios del crédito de BANCRISA abandonaron sus potreros y continuaron sembrando maíz, frijol y calabaza en las hectáreas que habían dejado libres para esta actividad.

Aquellos que tienen mejores tierras, menos inundables, aún conservan algunas hectáreas de potrero con pocos animales propios o para la renta de pastos a otros productores, pero reconocen que no son los terrenos más aptos para la actividad ganadera y que no debieron haber metido a sus animales a zonas con esas condiciones.

Los metimos en malos lugares, se lastimaron, murieron los toretes y se acabó. Y se secó el pozo, ya no hubo agua. Se acabó el potrero, hay acahuales. Hasta apenas con el Sembrando Vida lo volvimos a sembrar (Entrevista don Lorenzo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Las condiciones de la naturaleza se impusieron en la introducción de la actividad ganadera en Nuevo Francisco León, de la misma forma que se ha impuesto en otros

programas de desarrollo rural implementados en la heterogeneidad de la selva por los gobiernos en turno.

Posteriormente llegaron los proyectos de reconversión productiva, ecoturismo, monocultivos, pago por servicios ambientales, entre otros, pero el cambio de uso de suelo y la incesante búsqueda por hacerla productiva ha sido una constante. Los actores locales, ejidatarios, indígenas, campesinos, actores rurales se han adaptado y aceptado dichos proyectos en su búsqueda de obtener beneficios económicos del trabajo en sus parcelas, de la producción agropecuaria o de la conservación de la selva, pero esto ha implicado un constante ir y venir entre los proyectos implementados desde afuera y las condiciones locales geográficas y sociales.

El impulso que el Estado otorgó a la ganadería en la selva Lacandona de la década de los ochenta ocasionó grandes cambios ecológicos y sociales que dejaron su impronta en el paisaje selvático. El monte se convirtió en potreros, y los potreros en acahuales debido al paulatino abandono de esta actividad por parte de ejidatarios campesinos que no obtuvieron los beneficios que esperaban.

Múltiples factores son el resultado del fracaso de la actividad ganadera en los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León, que tienen que ver con la ausencia de análisis de factibilidad en las condiciones de suelo, agua, relieve y capacidades técnicas en los ejidos de la selva por parte de las instituciones que promovieron el impulso al llamado desarrollo agropecuario.

Los campesinos iniciaron la actividad ganadera por cuenta propia, únicamente obtuvieron financiamiento para comprar animales, pero carecían de capacitación en técnicas de manejo y cuidado sanitario del ganado.

En Nuevo Francisco León las condiciones geográficas poco favorables y la falta de agua llevaron al fracaso de la actividad ganadera rápidamente. En Ubilio García en cambio, confluyeron más factores; en un principio la ganadería les produjo altas ganancias, pero la aparición de enfermedades como la rabia atacaron y mermaron el número de cabezas de ganado en el ejido. Por otro lado, fue común que los

productores comenzaron a vender su ganado para satisfacer necesidades inmediatas como el pago de atención médica o la educación de los jóvenes que comenzaban a salir del ejido a estudiar.

El aumento en el consumo de bebidas alcohólicas fue un factor más sumado a los anteriores que ocasionaron que las ganancias obtenidas con la venta del ganado se perdieran y no fueran reinvertidas en la misma actividad.

Reflexiones finales

La temporalidad abordada en este capítulo estuvo plagada de cambios ecológicos, sociales y políticos en una selva que se estaba configurando como una región eminentemente agraria. Los usos productivos de la selva desde las políticas de Estado implementadas transitaron de la explotación forestal de maderas preciosas hacia la actividad ganadera, sin dejar de lado, la emergencia de los programas de conservación ambiental a través del modelo de Áreas Naturales Protegidas.

Para los miles de habitantes ejidatarios campesinos indígenas que entonces albergaba la selva, este encuentro de políticas con enfoques y propósitos diferentes, eran ejemplos de las voluntades cambiantes del gobierno, pero ante las que no tenían gran rango de acción más que el poder de interlocución que encontraron en la unión colectiva de ejidos y asentamientos (muchos de estos considerados irregulares por estar dentro de la zona lacandona y Montes Azules).

De esta forma comenzó un largo proceso organizativo colectivo en la población en busca de volverse no solo sujetos de atención o desatención del gobierno, sino de tornarse sujetos capaces de desarrollar estrategias para conseguir recursos, servicios básicos, realizar demandas y negociar con el Estado.

No buscaban realizar cambios estructurales, simplemente demandaban atender necesidades emergentes como la construcción de caminos carreteros para trasladar sus mercancías, sin embargo, la unión colectiva que se dio entre ejidos que compartían orígenes y procesos de llegada a la selva similares, demandas conjuntas y problemáticas comunes ante el Estado y los actores externos, comenzó a generar en los habitantes ejidatarios campesinos e indígenas de la selva una

noción de pertenencia compartida que los unía y diferenciaba de «los otros». El *caxlan* que había sido el finquero y el montero, era ahora también el intermediario, el transportista, el forestal de la Cofolosa y el funcionario de Estado.

La unión colectiva que consiguió llevar a cabo acciones de negociación en demandas de infraestructura implicó la existencia no solo necesidades compartidas, sino de la colaboración conjunta de actores que se identificaron a sí mismos como parte de una misma unidad social, de un espacio particular al que pertenecen; la selva y la microrregión Corredor de Santo Domingo.

Estas identificaciones como parte de un mismo espacio conforman territorialidades manifiestas en la organización por la defensa de un territorio apropiado a partir de modificarlo para habitarlo, trasladarse a través de él y adquirir los capitales necesarios para interactuar con la otredad mestiza. Esto legitimaba subjetivamente su pertenencia a la selva más allá de la documentación agraria que únicamente les había dotado de determinado número de hectáreas en sus núcleos agrarios.

La noción de pertenencia territorial que se estaba formando en la selva, trascendía los límites ejidales de los cientos de núcleos agrarios que conformaron la selva como región agraria; se trató de una pertenencia a un mismo espacio territorial derivada de formar parte de un mismo proceso que los llevó a ocupar la selva y ser sujetos de las mismas políticas ambiguas de Estado y es ante estas que continúan actuando colectivamente, aun cuando internamente sean plurales étnica, religiosa y políticamente.

Sin embargo, al compartir un mismo proceso histórico y social se han conformado ante la otredad como alteridad histórica (Segato, 2007); un grupo de población identificado y diferenciado en el contexto del devenir del Estado que los ha categorizado primero como campesinos y más tarde como indígenas, de manera que la conformación de su noción de identificación colectiva se ha gestado en una relación constante entre los procesos estructurales que los singularizan y su capacidad de agencia que se apropia de esa singularización y la reconfigura para usarla como recurso de acción; es en esa liminalidad que se generan las identificaciones (Briones, 2007).

Por otro lado, la inserción de la ganadería transformó dramáticamente el ecosistema de la selva. Fueron más las hectáreas desmontadas durante este periodo que el desmonte de la selva para sembrar milpa de los campesinos que preocupó a personas como Trudy Duby en la década de los sesenta y setenta. Si bien, los ejidatarios campesinos prendieron el fuego, los gobiernos pusieron la mecha desde sus escritorios en los que impulsaron la ganadería en zonas tropicales como una estrategia de «desarrollo» para los pequeños productores ejidales.

Asimismo, la asignación de créditos ganaderos para núcleos agrarios también incidió en la individualización de las tierras ejidales y la división parcelaria que ejidos como Nuevo Francisco León acostumbraban a manejar de forma mancomunada. La razón es que el programa de desarrollo rural ganadero si bien estaba dirigido a ejidos, comunidades y asociaciones rurales para que llevaran a cabo formas colectivas de trabajo (Ley General de Crédito Rural, 1976, art.65), en la práctica, cada ejidatario se compró entre 12 y 15 cabezas de ganado que requerían de determinado número de hectáreas para pastar. Al convertirse en propietarios individuales de ganado buscaron convertirse también en poseedores de parcelas para su uso exclusivo, con lo que el trabajo colectivo y mancomunado se individualizó.

Tanto la transformación ecológica de la selva en ejidos y comunidades agrarias, el establecimiento de potreros, centros ecoturísticos y parcelas con monocultivos como se verá en el capítulo 5 han sido parte de políticas agrarias y rurales que han incidido directamente en la manipulación del espacio, usos de la naturaleza y prácticas locales.

Si bien, esto no ha ocurrido bajo una relación unidireccional, lo cierto es que hay una asimetría de fuerzas entre las respuestas locales y los proyectos y políticas de Estado que se insertan en los territorios como oportunidades de generar recursos económicos a la población a partir del establecimiento de prácticas productivas.

Debo mencionar que no he abordado más que tangencialmente dos procesos políticos y sociales que invariablemente trastocaron los espacios de estudio durante el periodo de tiempo analizado en este capítulo: los decretos de creación de Áreas

Naturales Protegidas y el levantamiento zapatista. La razón es que tanto Ubilio García como Nuevo Francisco León no fueron directamente afectados por el viraje hacia la conservación ambiental ni participaron en el levantamiento armado. No obstante, la ebullición política, los conflictos por las tierras, la violencia armada y los desplazamientos que provocaron estos procesos (junto con la creación de Bienes Comunes Zona Lacandona) influyeron en toda la región con resultados diferentes.

En Ubilio García posteriormente de su participación dentro de la Unión de Ejidos Emiliano Zapata y su paulatina conversión hacia el protestantismo decidieron como colectividad no participar de ningún movimiento político de cualquier índole. Se han autoadscrito como pacifistas, la cual es una posición política que los sitúa ante las otras comunidades y ejidos como neutrales en caso de conflictos, particularmente frente a Arroyo Granizo comunidad zapatista con la que comparten límites ejidales. Ciertamente esta es una posición ambigua y no se ha mantenido sin alterar en el tiempo, son más cercanos a los partidos políticos y las organizaciones no gubernamentales externas que a las organizaciones indígenas y campesinas de la región.

Nuevo Francisco León en cambio, sí participó como simpatizante del movimiento zapatista y ha sido integrante de dos organizaciones comunitarias e indígenas de izquierda. *Xí' nich'* y *Luz y Fuerza del Pueblo*.

Las causas por las que decidieron integrarse a ambas organizaciones han sido porque han encontrado en cada una, la solución u apoyo a necesidades concretas que se les presentaban. Así, se integraron a *Xí' nich'*⁸⁶ a causa de una serie de órdenes de aprehensión dirigidas a hombres zoques durante el conflicto con los colonos de Nuevo Guerrero. La organización entonces les apoyó con asesoría jurídica y desde entonces la comunidad ha sido integrante activo de la organización. Aun cuando en los últimos años ha desertado gran parte de la población debido al

⁸⁶ *Xí' nich'* Comité de Defensa por la libertad indígena (hormiga arriera en lengua tseltal) es una organización conformada por comunidades indígenas de Palenque, Ocosingo y Oxchuc, fue formada en 1992 en el contexto del conflicto por los derechos de las tierras entre el Estado y las comunidades indígenas y campesinas establecidas en La Zona Lacandona y la Reserva de la Biosfera Montes Azules. Entre sus líneas de acción está el respeto a los derechos de los pueblos a sus derechos agrarios, liberación de presos políticos, el acceso a servicios básicos en las comunidades de luz, agua, educación, etcétera (Santa, 2015).

acercamiento político al gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) y los programas dirigidos al campo, particularmente Sembrando Vida (2018-actualidad), la presencia e influencia de *Xi' nich'* en la organización y decisiones individuales y colectivas en el ejido se mantiene presente.

En el caso de su adscripción a la *Organización de la Resistencia Civil Luz y Fuerza del Pueblo*⁸⁷ ocurrió algo similar, se integraron a la organización a raíz de incrementos a las tarifas eléctricas de la Comisión Federal de Electricidad de 2004. Ante los excesivos cobros de luz que no podían solventar se acercaron a la organización autonómica para encargarse por ellos mismos del mantenimiento de postes y cables de electricidad. Actualmente, la población está igualmente dividida entre los que están con «la organización» y los que han decidido pagar sus cuotas y acercarse a la Comisión Federal de Electricidad para que dé mantenimiento a la infraestructura eléctrica.

Las diferencias políticas entre ambos ejidos, así como sus redes de relaciones con organizaciones autonómicas o con el gobierno municipal son centrales en cuanto a la aceptación o rechazo de programas de gobierno agrarios y productivos, así como en su organización interna y territorial, sin embargo, se trata de acercamientos y alejamientos contingentes resultado de necesidades concretas que se les presentan. Como se verá en el capítulo 5, la relación con el Estado y los actores externos es una cuerda que se tensa y se afloja en función de demandas y necesidades específicas principalmente enfocadas en la satisfacción de bienes de subsistencia, infraestructura y beneficios para las familias.

⁸⁷ Luz y Fuerza del Pueblo es una organización fundada en 2004 por indígenas, campesinos y actores rurales de las regiones selva Lacandona y costa en Chiapas que buscan el acceso universal a la energía eléctrica bajo formas autonómicas de organización. Surgió como respuesta a la eliminación de subsidios a las tarifas eléctricas y los altos costos por la electricidad en comunidades rurales (Cao, 2023).

Imagen 11. Paisaje de Ubilio García desde el Centro Ecoturístico Cascadas de Sejkajub



Fuente: Deborah C. Segura Díaz, 2021,2022

CAPÍTULO 4.

EL TERRITORIO VIVIDO. NATURALEZAS SIGNIFICADAS, APROPIACIÓN DE LUGARES Y MAPEOS COLECTIVOS

En los capítulos anteriores me he centrado en analizar los procesos de llegada, organización y territorialización de la selva por parte de los habitantes de los ejidos de investigación en una marcada relación entre el Estado y los actores. No obstante, la territorialidad no se construye solamente hacia afuera en relación con los Otros, sino también hacia adentro; en el espacio habitado sobre el que se integran y generan subjetividades, emociones, simbolizaciones preexistentes y nuevas apropiaciones derivadas de ocupar y vivir en el territorio.

De acuerdo con Ther Ríos (2012) el territorio es construido en y por el tiempo; en este, coexisten tiempos de la naturaleza, tiempos de los humanos y tiempos cosmogónicos, aunque también distingue dentro de los tiempos de los humanos en lo cotidiano y lo normado institucionales. Se trata de tiempos que coexisten, se depositan y conforman territorios vividos.

En este sentido, este capítulo muestra la coexistencia de múltiples tiempos en un mismo territorio puestos en acción; los tiempos y sentidos de la naturaleza cosmogónica y los universos simbólicos de los actores en relación con los tiempos de la memoria y la resignificación de lugares sagrados, en simultaneidad con los tiempos de la cotidianidad en la organización colectiva y ritual y los nuevos lugares de apego resultado de la vida cotidiana.

Este capítulo se descentra por un momento de las relaciones extra locales e institucionales y se enfoca en el adentro, en la vida en colectivo y la relación con la naturaleza desde los universos simbólicos de los actores, los cuales, no son estáticos ni cerrados; se han transformado a la par de las colectividades en su relación con aspectos estructurales y la propia agentividad de los actores.

El objetivo es analizar el territorio construido por los actores desde lo simbólico en su relación con el habitar cotidiano y las prácticas colectivas imbricadas con elementos de religiosidad y cosmovisión.

El capítulo está dividido en dos partes, la primera se centra en hilvanar las significaciones y apropiaciones de la naturaleza de ambos ejidos con las prácticas sociales, productivas, comunitarias, religiosas y rituales.

La segunda parte integra a través de mapeos colectivos la perspectiva de los actores como agentes territorializadores a través de significaciones y prácticas de apropiación cotidiana del espacio, las cuales han generado diferenciación de lugares (Tuan, 2008) afectivos y de importancia que en el tiempo han delineado diferentes escalas de apropiación de los territorios, las cuales van de lo local a la cosmogónico en un entrecruzamiento de tiempos y espacios.

4.1 «La vida de todos». La significación de la naturaleza zoque⁸⁸

En la vida antigua no existía la luz ni la noche, todo era blanco, los días, las noches, los árboles, los animales, los hombres eran blancos. Hasta que un día apareció la luz, se partió el tiempo, la mitad de blanco se llamó día, la mitad de negro se llamó noche. Apareció el verde y se pintaron las flores de amarillo y rojo, toda la gente se asustó y corrieron a esconderse a cuevas o huecos de árboles, los niños que no se ocultaron se convirtieron en duendes y se perdieron por el monte, las mujeres se transformaron en sirenas y se metieron al agua, los hombres se convirtieron en animales y fueron robados por el *cØtzoc* (Encanto). Los hombres que huyeron de la luz son los hombres verdaderos. Se refugiaron en cuevas, ahí aprendieron a comer raíces y lodo en la oscuridad, solo salían de noche a mirar el *nasacopac*, hasta que un día descubrieron el fuego y se acostumbraron a la luz. Esos hombres somos nosotros, los que andamos en la cabeza de la tierra: los zoques. (Relato del *Popo ora* [tiempo blanco]. Creación del mundo zoque. Versión tomada de Cordero, 2018).

⁸⁸ Este capítulo contiene varios términos en lengua zoque tanto de la vida cotidiana como de su cosmovisión. La mayoría fueron mencionados por los habitantes de NFL en entrevistas durante el trabajo de campo, otros aparecen en etnografías de Wonderly (1946), Báez-Jorge (1983, 2017), Villasana (1988), Villa Rojas (1990), Lisbona (2000), Reyes Gómez (2007, 2022) y Cordero Jiménez (2018) realizadas en varias comunidades zoques de Chiapas y que tomé de referencia para la elaboración de este capítulo.

Hay siete variantes lingüísticas del zoque de Chiapas (INALI, 2024), la variante que hablan en Nuevo Francisco León es la variante del mismo nombre. El sistema de escritura que retomé para este capítulo está basado en el Diccionario Zoque de Nuevo Francisco León de Engel y Engel, (1987), pero cabe aclarar que no encontré todos los conceptos escuchados durante el trabajo de campo en ese u otros diccionarios, por lo que la escritura de algunos conceptos aparecen escritos según la escritura local de los entrevistados, quienes en su mayoría saben hablar su lengua, pero no suelen escribirla por lo que emplean el alfabeto latino.

Lo que he llamado antes ficciones de naturaleza (Diz, 2018) para referirme al conjunto de representaciones, prácticas, narrativas y técnicas para apropiarse de la naturaleza, implica también el reconocimiento de que éstas son generadas también a partir de diferencias epistémicas que ordenan «el mundo» desde sus propios marcos de referencia.

Para Nuevo Francisco León y Ubilio García, la naturaleza ha sido significada y apropiada con base no solamente en los discursos y programas de actores como el Estado, organismos multinacionales y organizaciones sociales. Factores como la etnicidad, religión, organización comunitaria y prácticas agrícolas de los territorios rurales muestran también significaciones (Aparicio y González, 2018) y relaciones con la naturaleza que corresponden a marcos epistémicos distintos, por esta razón, en adelante retomaré el término de actores no humanos o actantes propuestos por Latour (2008) para referirme tanto a elementos de la naturaleza, como también a «seres» y «dueños» que forman parte del pensamiento cosmogónico indígena.

Dichas significaciones han configurado particulares formas de apropiación simbólica y material que coexisten con los discursos externos sobre apropiación y uso de la naturaleza en diferentes grados y momentos. Las significaciones y apropiaciones locales se encuentran presentes en la memoria colectiva, las prácticas comunitarias, agrícolas y religiosas de la población y están directamente relacionadas con la vida en la comunidad, específicamente con el trabajo agrícola y el conocimiento material del territorio, sus límites, características y tiempos cíclicos.

La naturaleza significada y apropiada simbólica y materialmente, desmarca a la naturaleza de ser solamente la base física y la fuente de recursos de un territorio y la coloca dentro de una red de relaciones dimensionales en los territorios indígenas, contrario a una relación planar con el espacio-escenario donde sucede la vida social.

La materialidad de la naturaleza contiene también dimensiones agenciales simbólicas y sagradas que participan e influyen en las relaciones sociales y prácticas colectivas de la vida cotidiana en las comunidades.

La forma en que los zoques de Nuevo Francisco León han significado su naturaleza en el tiempo es resultado de la imbricación entre la cosmovisión zoque, la religión católica y la influencia de actores externos como instituciones de Estado, organismos no gubernamentales y organizaciones sociales.

Para Broda (2001) la cosmovisión aborda las múltiples dimensiones de cómo se percibe la naturaleza culturalmente; se trata de visiones estructuradas que sitúan lo humano y lo natural dentro de un cosmos y las formas en que los grupos humanos explican su mundo. No obstante, las cosmovisiones no son fijas, sino que están sujetas a cambios históricos; «la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento inmerso en decursos de larga duración» indica López Austin (1996 en Broda, 2001:18) y por lo tanto deben ser estudiadas en el contexto de las sociedades como reelaboraciones creativas sustentadas en raíces remotas (Broda, 2001).

En este sentido, la cosmovisión zoque de los habitantes de Nuevo Francisco León ha tenido transformaciones que pueden rastrearse tanto en el pasado profundo y los procesos evangelizadores del periodo colonial, como también en el tiempo inmediato y los procesos de movilidad poblacional, cambios económicos y procesos políticos. El desplazamiento territorial que ocasionó la erupción del volcán Chichonal y el asentamiento en la selva de Ocosingo, donde son la única población de origen zoque, ha generado olvidos, pero también adaptaciones de prácticas rituales y narrativas relacionadas con su cosmovisión y lo que llaman las «creencias de los abuelos» pero también comienzan a emerger nuevos seres sagrados encarnados en lugares de la selva.

Algunos conceptos en lengua zoque, cuyo uso no es cotidiano por ser palabras relacionadas con el pensamiento cosmogónico y la ritualidad, no son recordados en la profundidad con que «los abuelos» lo conocían. En este caso, recurren a la memoria para narrarlos, pero mencionan que sus relatos son fragmentos de lo que han escuchado de los adultos mayores, músicos y rezanderos tradicionales de la comunidad en conjunción con lo que han leído en los libros de texto escolares.

El uso de la lengua frecuente en Nuevo Francisco León está enfocado en la vida cotidiana, pero indican que hay otra lengua considerada «sabia», es aquella que hablan los ancianos, rezanderos y músicos tradicionales. Ellos resguardan en su idioma la memoria colectiva, el pensamiento cosmogónico y la ritualidad zoque; sin embargo, los pocos adultos que aún viven en la comunidad y conocen este uso de la lengua no hablan español, o lo hacen muy poco, de manera que los registros que presento en este capítulo están basados en testimonios y narraciones de personas jóvenes y adultos que hablan español pero indican que algunos conceptos no los conocen o no los recuerdan y otros no pueden ser traducidos a totalidad, con lo que se pierde gran parte de la profundidad de la cosmovisión zoque.

Dentro de la oralidad de los habitantes de Nuevo Francisco León perviven en la memoria relatos e historias de los «abuelos», de cuando vivían en el volcán, que continúan transmitiéndose a los más jóvenes, tanto en los núcleos familiares como en la escuela primaria bilingüe y a través de los libros de texto que contienen relatos y cuentos tradicionales que los niños aprenden y resignifican en la medida que los socializan.

En este caso se encuentran los relatos del *popo ora* y la creación del mundo zoque, del origen del Sol y la Luna, de seres sagrados como el Señor Rayo, el Arcoíris, la Serpiente. Estos marcan un punto de referencia y diferenciación simbólica entre el territorio de origen de los zoques cuando vivían en las laderas del volcán Chichón y su territorio ahora en la selva en Ocosingo.

Para los zoques el concepto como tal de naturaleza es ajeno a su cotidianidad, a su lengua y a su cosmovisión. Dentro de las etnografías de Reyes Gómez (2007, 2022) aparece su mundo cosmológico dividido en planos interconectados entre sí, pero con características y atribuciones distintas donde habitan los humanos, los no humanos, los seres sagrados y sobrenaturales y las *animas* (difuntos).

Le llaman *Cuûtec* al monte o la montaña; *Tumcumguy* (información de campo, 2021) al lugar donde habitan los humanos, donde se encuentran las casas, las calles, la iglesia, *Nasacopac* al mundo entero, la tierra que alberga a humanos y no humanos y *Cotzac* (Encanto) al mundo donde viven los actores no humanos sobrenaturales,

los seres sagrados, los dueños de los cerros, ríos y cuevas, así como algunas ánimas que quedan atrapadas ahí, tal como los fallecidos en la erupción del volcán Chichón (información de campo, Nuevo Francisco León, 2021, 2022).

En el *Cuûtec* se encuentran los árboles grandes, los arroyos, jagüeyes, ojos de agua y manantiales. Se dice *Maácuûtec* para integrar también a los animales salvajes que viven en el monte (Información de campo, 2021, 2022).

El espacio para sembrar la tierra y las parcelas son llamadas *Jut øgnipi* y no es el mismo que el *cuûtec*, ya que se trata de un espacio donde tienen incidencia directamente los humanos. El *Nasacopac*, de acuerdo con las entrevistas en Nuevo Francisco León es el mundo, lo incluye todo, tanto el monte, las parcelas, las zonas donde habitan los humanos y los no humanos; sin embargo, este concepto parece tener una connotación más amplia al estar relacionado con «la madre tierra». De esta manera aparece en palabras de la poeta zoque Mikeas Sánchez, originaria del municipio de Chapultenango.

Nos llaman indios
por defender a Nasakobajk
¿acaso un hijo ayudaría al verdugo
en ofensa de su madre?
Somos Mokayas⁸⁹,
sembradores de maíz.
No somos los salvajes,
No somos los incivilizados.
Comprendemos el lenguaje de los ríos
y de las montañas [...] (Sánchez, 2013).

De acuerdo con la autora, que en sus poemas hace referencias continuamente a *Nasacopac* (Nasakobajk en la variante de Chapultenango), la madre tierra es un ser sagrado, se le pide permiso para caminar y vivir en ella, se le llora cuando algo ha sucedido «si vas a llorarle a alguien, no puedes llorarle a una cruz o a una imagen, pero si le lloras a la tierra eso es muy fuerte porque la tierra tiene vida propia, somos parte de esa tierra» (entrevista Mikeas Sánchez en Naranjo Zavala, 2023).

⁸⁹ Los Pueblos mixe-zoque provienen de la cultura *Mokaya*, considerada la más antigua de Mesomérica. Se extendieron desde la parte septentrional de América central hasta el norte de Veracruz (Atlas de Lenguas Indígenas Nacionales de México, 2016).

Se trata de una relación directa entre la tierra sacralizada y los humanos, entre los que se establecen relaciones de reciprocidad e intercambio que responde al pensamiento religioso zoque.

Ante la pregunta sobre cómo puede llamarse a la naturaleza en lengua zoque obtuve conceptos como *onquenguy* que significa vida, *Maácuûtec* montaña, plantas y animales o *Vaticøngui* todo lo que existe (información de campo, ejido NFL, 2021, 2022).

Para los zoques «todo lo que existe» no se refiere únicamente a los humanos, animales y plantas, algunos de estos, con temperamentos propios, incluye también a los seres no humanos sagrados y los seres del *Cotzac* (Encanto), que interactúan en todos los planos con mujeres y hombres bajo relaciones de reciprocidad, afectividad, temor, respeto, agradecimiento, protección y/o castigo (Reyes Gómez, 2011).

Los planos de lo humano, lo no humano y lo sagrado para los zoques no están separados unos de otros, son distintos en cuanto a que son habitados por actores diferenciados, pero están interrelacionados entre sí.

Los actores no humanos como los dueños de cerros, cuevas, o árboles, seres del agua, duendes, el maíz, el frijol y el fuego doméstico habitan en su propio plano, pero por dentro son semejantes a los humanos (Descola, 2009) de manera que de vez en cuando pueden aparecerse mostrando su semejanza humana para poder comunicarse y ofrecer favores a cambio de ofrendas, advertir de peligros futuros, castigar faltas de respeto y malas acciones o simplemente divertirse asustando o perdiendo a los humanos (Reyes Gómez, 2011).

Otros actores no humanos como algunos elementos de la naturaleza, el arcoíris y el rayo o animales como la serpiente o las ranas y sapos forman parte de la vida cotidiana, paralelamente al acontecer de las vidas humanas, «trabajan» en sus propias labores (información de campo, ejido NFL, 2021, 2022).

Los actores no humanos se pueden clasificar en tres categorías: las entidades de la naturaleza misma, los seres «sobrenaturales» habitantes del Encanto *Cotzac* y

los seres sagrados, relacionados con la divinidad y la religiosidad (Reyes Gómez, 2007, 2011).

Las entidades de la naturaleza entendidas como actores no humanos por su interioridad anímica propia integran algunos animales, plantas, las nubes, las estrellas y el viento tienen un temperamento propio y son sujetos de respeto y/o temor. Forman parte de la vida cotidiana en el monte, en la parcela y en algunas prácticas comunitarias y de la religiosidad colectiva (información de campo, ejido NFL, 2021, 2022).

Los actores no humanos sobrenaturales habitan en el *Cotsak* o mundo del Encanto se trata de duendes (*joy yo'ye*), sirenas (*nØvayomo*), la serpiente *chich'me'*, el Sombrerón, los dueños de los cerros, el señor rayo (*ma'pØn*), *el hombre del viento* (*savapØn*), el volcán Chichón (*Ponva chu've*) (que dentro del pensamiento cosmogónico zoque es una entidad femenina) que habitan en su propio plano del mundo, llamado por los zoques como Encanto pero aparecen y desaparecen a voluntad en el *nasacopac*, el mundo material de los humanos, plantas y animales, donde ofrecen favores, advierten de peligros o castigan (información de campo, 2021, 2022; Reyes Gómez, 2011).

Las relaciones entre los actores no humanos sagrados como la tierra, el agua y las semillas de maíz y frijol son reforzadas mediante ceremonias rituales y religiosas de agradecimiento y petición para propiciar la fertilidad de la tierra, la abundancia en la milpa, la disponibilidad de agua y la obtención de otros bienes intangibles como la abundancia en el hogar, en el trabajo y la fertilidad femenina (información de campo, ejido NFL, 2021, 2022).

Los actores no humanos han estado presentes en la historia de los zoques, han participado directamente de los grandes acontecimientos que han marcado su devenir como fue la erupción del volcán Chichón en 1982 y el desplazamiento zoque de sus territorios ancestrales que esta provocó, pero también, son partícipes de la vida comunitaria y familiar. Enfermedades, accidentes en el campo y malas cosechas son atribuidas en ocasiones al accionar de actores no humanos, y son

solucionadas mediante peticiones, oraciones, peregrinaciones y celebraciones religiosas (información de campo, ejido NFL, 2021, 2022).

Para Reyes (2011) la religiosidad zoque antes de la evangelización católica era de tipo animista, creían en varios dioses asociados a elementos de la naturaleza, así como también dotaban de atributos y capacidades sociales a algunos animales, plantas y astros.

Entre los dioses más importantes se encontraba el Rayo o *Mönku´*, la Abuela Viento o *Sawaoko* (Reyes, 2011) y *la* Serpiente o Culebra que habitaba en una laguna y subía al cielo en forma de lluvias y tempestades. A estos, se sumaban otros seres sagrados como los dueños o señores de algunos cerros, lagunas, árboles y cuevas. Seres que poseían la capacidad de otorgar dones y beneficios para los humanos, pero también de perderlos y castigarlos si es que tuvieran un mal proceder.

Se creía también en la existencia del *ko´jama* que puede traducirse al castellano como *pedazo de Sol*. Este concepto es dentro de la cosmovisión zoque una energía proveniente de *Jama* (Sol) o luz ancestral que poseen todos los seres vivos (Cordero, 2018), de ahí que, para los zoques, las plantas, animales, astros, cerros, ríos y lagunas posean dicha luz ancestral y una interioridad animada, por lo que pueden comunicarse y establecer relaciones de intercambio con ellos.

Algunas etnografías como la de Wonderly (1946) asociaron el concepto de *ko´jama* con la capacidad de algunas personas de convertirse en animales (nahualismo) o con el espíritu fuerte o débil de cada persona. Otras investigaciones más recientes realizadas por antropólogos zoques han asociado el concepto de *ko´jama* con el *aliento vital* que comparten seres humanos, plantas y animales (Sulvarán, 2014) y que es distinto del nagualismo (Cordero, 2018).

En Nuevo Francisco León no mencionaron el concepto de *ko´jama* pero consideran que todo en el mundo posee vida y que algunas especies animales como los perros, las ranas, y sapos, los pollos o plantas como el maíz y el frijol poseen un alma tal como los humanos, tienen capacidad de sentir dolor, enojo y tristeza, de ahí que se

debe tener cuidado de no maltratarlos o arrojarlos al suelo como si fuesen desperdicio (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2021, 2022).

La evangelización católica se insertó en los sistemas de pensamiento religioso de los zoques mediante adaptaciones y coexistencias entre el animismo y el catolicismo, de manera que perviven creencias y prácticas relacionadas con el culto al agua, la fertilidad de la tierra y la capacidad protectora de algunos elementos naturales (Reyes Gómez, 2011), así como también la prohibición de matar ciertos animales durante determinados periodos de tiempo o desperdiciar alimentos (información de campo 2021, 2022).

La naturaleza es para los zoques el resultado de una imbricación entre elementos de su cosmovisión y religiosidad popular católica con conceptos propuestos por instituciones de Estado y actores externos. El concepto de naturaleza es una categoría que saben se refiere a las plantas, animales y otras formas de vida en las que también están incluidas los humanos asociada con el cuidado del medio ambiente de los discursos oficiales de gobierno y organizaciones civiles.

Es en las formas de relacionarse con la naturaleza que es posible identificar en profundidad el significado y rol de los elementos de la naturaleza sagrada en la vida colectiva, las prácticas agrícolas, la religiosidad y la apropiación simbólica del territorio.

4.1.2 «No señales a las estrellas». Naturaleza sagrada

Si Dios no estuviera las plantas no crecerían, por eso es por lo que de repente se mueve el tronco del maíz, así los zoque pensamos que Dios está en todo, está en el aire (Gabriel, Nuevo Francisco León, 2022).

Identificar las formas en que significan y se relacionan con la naturaleza desde su propia cosmovisión con la naturaleza fue en sumo complicado, sobre todo al no hablar su lengua. En un inicio preparé entrevistas para personas que yo consideraba podrían responderme por estar directamente relacionados con el trabajo en el campo o los ciclos naturales del cuerpo como las parteras. Las preguntas estaban

centradas en cómo le llaman a la naturaleza, qué importancia tiene para ellos determinada especie vegetal, las prácticas de agradecimiento a la cosecha, la medicina tradicional, etcétera. Las respuestas que recibía eran claras y concretas me contestaban empleando el registro de los conceptos que estaba yo utilizando para preguntarles, la concepción de naturaleza de los actores externos, los ladinos⁹⁰, «*la naturaleza es lo que nos da oxígeno, por eso no debemos talar más árboles*» (entrevista Pablo, Nuevo Francisco León, 2022).

Las prácticas rituales relacionadas con la naturaleza, el nacimiento, la agricultura y la fertilidad de la tierra me abrieron un camino hacia la religiosidad comunitaria de los zoques, en donde la tierra, el agua y la milpa son sagradas, pero aún no conseguía adentrarme en lo que estaba buscando. Fue necesario observar, participar de la vida cotidiana durante momentos de lluvia, rayos, arcoíris, noches despejadas, o bien, estar cerca del fogón de las casas, para percatarme de que los actores no humanos están presentes en la cotidianidad y oralidad de la comunidad.

Una noche durante la temporada de lluvias, al llegar a mi habitación encontré una pequeña rana verde que inmediatamente se escondió al percatarse de mi presencia, después de muchos intentos por sacarla sin hacerle daño, lo logré. Al día siguiente lo platiqué con Beni, Gabriel y doña Catalina, ellos me escucharon atentamente y después de reírse de la anécdota me dijeron que se alegraban porque no hice daño a la rana. Me explicaron que las ranas y los sapos son para los zoques, las esposas del *señor rayo* y salen a la superficie a cantar durante las lluvias mientras su esposo está trabajando. No se debe matar a estos animales específicamente durante la temporada de lluvias o bien, el rayo molesto por la muerte de su esposa puede castigarte y caer sobre ti o tu casa.

El señor rayo o *ma'pØn* es para los zoques uno de los actores no humanos sagrados más importantes. De acuerdo con Reyes (2011) hay cuatro tipos de rayo: el rayo azul, blanco, verde y negro, cada uno con temperamentos, orígenes y características diferentes. Los zoques de Nuevo Francisco León únicamente mencionaron dos rayos, el azul y el rojo. Se trata de dos hermanos huérfanos que

⁹⁰ Mestizos

constantemente pelean porque uno es bueno y otro es malo, el rayo azul propicia lluvias abundantes y beneficiosas para los cultivos, mientras que el rayo rojo es destructivo y puede provocar incendios, «*en tiempos de lluvias quieren tronar al mismo tiempo, pero no se permite*» (Gabriel, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

El *señor rayo* es respetado por los zoques quienes le atribuyen capacidades benéficas y protectoras para la vida, sin embargo, tiene un temperamento fuerte y voluble por lo que deben *dejarlo trabajar* para no propiciar su enojo.

El rayo (*tzambí*) (información de campo, ejido NFL, 2022) además de generar lluvias, también protege a los humanos del mal de la *Serpiente de siete cabezas*⁹¹ que durante las épocas de lluvias busca bajar a comerse al mundo. Esta serpiente o culebra está asociada al agua en su modalidad más destructiva. Se dice que esta serpiente la que forma trombas con el afán de generar destrucción en la tierra, mientras que el *ma'pØn señor rayo* combate con ella en los cielos para impedir que destruya al mundo. El rayo y la serpiente forman un equilibrio cósmico (información de campo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Así como ahorita está lloviendo se pone nublado, se empieza a sonar arriba, según decía mi abuelito es la Serpiente de Siete Cabezas. No se mira, pero dice la gente que ese animal quiere bajar y tragarse al mundo, pero como Dios no lo permite, no lo hace. El rayo evita que la serpiente se baje, si no actúa el rayo podría bajar. Es cuando había mal tiempo (entrevista Gabriel, 2022).

El rayo también participó durante la erupción del volcán Chichón de 1982. La primera noche que hizo erupción el volcán, los zoques del municipio de Francisco León se refugiaron en la Iglesia municipal ya que era la única construcción de material que podía resistir el peso de la ceniza y las rocas arrojadas por el volcán. Durante la noche que estuvieron refugiados en la iglesia; los zoques narran que el *señor rayo* los ayudó, quebró las grandes rocas que expulsaba el volcán, protegiendo a los zoques de su impacto «el rayo nos defendió, si no fuera por él, estaríamos muertos, es el rayo que hacía pedacitos las piedras» (entrevista Marisela, Nuevo Francisco León, 2022).

⁹¹ Dentro de los trabajos de Báez Jorge sobre la cosmovisión zoque, menciona a la Serpiente de Siete Cabezas o Tsahuatsan registrada por Condry en 1988 como una gigantesca serpiente que habita en la cima de las montañas que viaja por las nubes cargada de bolas de fuego y al caer a la tierra se forman lagos.

A pesar de su carácter protector, el rayo también posee capacidades de destrucción, por esta razón no hay que molestar al rayo mientras trabaja, esto es, mencionar su nombre, tocar cosas de metal o dejar niños pequeños en el campo o fuera de sus casas mientras se encuentra trabajando, ya que el rayo se los puede llevar con él o distraerse y caer accidentalmente sobre quien lo nombró.

Cuando está trabajando y dices `rayo´ te puede quemar, por eso no nos permiten tocar cuchillo ni machete, ni celular, cosas de fierro; hay que quedarse callado y escucharlo. Se enoja si lo mencionas porque está trabajando, él está haciendo un combate con el mal y si le dices *tzambí* (rayo), te puede mirar y como está trabajando te cae un relámpago y te mata. Antes se caían las uñas de los rayos, saber cómo, largas, las uñas negras son de rayo, aquí no he visto nada, allá lo veíamos (Entrevista Gabriel, Nuevo Francisco León, 2022).

La misma actitud de respeto que tienen ante el *señor rayo* tienen hacia otros seres no humanos asociados al cielo (*tzap*): las nubes (*o´na*), las estrellas (*matza*), el arcoíris (*jungØvitz*) y los zopilotes (*ju´qui*) no deben ser observados o señalados ya que esto representa una actitud de falta de respeto o de reto, lo que puede provocar un daño físico o un daño en el trabajo del campo. Por otro lado, observar estrellas fugaces en el cielo es interpretado como señal de buen tiempo al día siguiente.

«No señales a las estrellas» me reprendió Beni una noche en Nuevo Francisco León en la que se podía apreciar una gran cantidad de estrellas y cometas. Me explicó que señalarlas o ponerse a contarlas es una cosa inútil, ya que son como la arena del mar infinitas y al morir, Dios en castigo me pondría a contarlas hasta la eternidad.

Las nubes en cambio, si bien no generan ningún daño físico, tienen la capacidad de distraer durante varias horas a la persona que las mira evitando que se terminen las labores en el campo, por esta razón también se debe evitar mirarlas.

El arcoíris (*jungØvitz*) está asociado a la *Serpiente*, hay quienes dicen que es ella misma, otros mencionan que se trata de la baba o de una flatulencia de la serpiente al salir al cielo durante las lluvias. Por esta razón, el observar el arcoíris o señalarlo produce un daño llamado *Ca´juqui* que provoca que se caigan las uñas o salgan verrugas en los dedos de las manos (información de campo, ejido NFL, 2022).

Al respecto, el poder curador del *rayo* se hace presente; doña Juana (Nuevo Francisco León, 2022) dice que si tienes verrugas puedes amarrar un hilo a ellas y

salir al patio mientras el rayo se encuentre trabajando para pedirle que las quite. El daño que causa la *Serpiente* puede curarlo su contraparte el *Rayo*.

Existen varios seres no humanos relacionados con la serpiente los cuales están a su vez estrechamente conectados con el agua, la fertilidad y lo femenino. La *nøvayomo* (mujer de agua) o *sirena* es de acuerdo con los zoques, una boa que habita en los ríos y se muestra únicamente ante los varones como una hermosa joven, delgada, con cabellos largos y piel muy blanca. La *nøvayomo* busca seducir a los hombres, abrazarlos y finalmente besarlos para propiciar su muerte «donde hay río hay sirena, es una culebra que se transforma, pero es mala» (Tranquilino, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

La *chich'me'*, *serpiente que llora* es distinta de la sirena, se trata de una culebra más pequeña que emite un sonido similar al llanto de los bebés para engañar a las mujeres en lactancia y beber leche materna. Esta serpiente no debe matarse o se sufrirá un castigo relacionado con la fertilidad femenina y los infantes. Los bebés que nazcan en esa familia fallecen tempranamente o bien, las mujeres padecerán infertilidad: «llora como bebé, pero no es bebé, se acerca en las noches a chupar el pecho de las mujeres con hijos pequeños» (Maricela, ejido Nuevo Francisco León, 2022⁹⁵).

Las ranas y sapos tal como se ha mencionado anteriormente son las esposas⁹² del rayo, están asociadas a las lluvias, la fertilidad de la tierra y las cosechas. Las ranas son seres femeninos con *alma* son semejantes a los seres humanos y comparten características físicas. En algunos relatos mencionan que las ranas son internamente como los humanos, asemejan las manos de las ranas con las manos humanas y por esto tienen la habilidad de hacer tortillas para alimentar a su esposo. Se dice que cuando cantan es de alegría porque su esposo está trabajando y que, por lo tanto, solamente salen en temporada de lluvias y el resto del año su esposo las esconde bajo la tierra (Información de campo, Nuevo Francisco León, 2022).

⁹² En otros relatos de Nuevo Francisco León las llaman también las cocineras del rayo (Trabajo de campo, Nuevo Francisco León, 2021, 2022).

El cantar de las ranas, las lluvias y el rayo son mensajeros de que esa temporada la milpa crecerá y se podrá cosechar abundante alimento «más en junio es cuando salen bastantes ranas y escuchamos que están cantando porque está feliz porque está trabajando su esposo y está lloviendo y también cuando llueve es que va a dar mucho maíz» (entrevista Gabriel, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

El maíz y el frijol son sagrados, son semejantes en su interior a los humanos, tienen alma y son capaces de sentir y actuar, «el maíz también es humano, si nos ponemos a pensar es de colores igual que los humanos, tiene cabellos y hueso» (Gabriel, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Los colores del maíz blanco (*popo moc*), amarillo (*put'zØ moc*), rojo (*tzapas moc*), negro (*yajpØ moc*) y pinto (*tziquinpØ moc*) son relacionados con los colores de piel de los seres humanos. Para los zoques las plantas de maíz son humanas también, por esta razón tienen cabellos, carne y huesos.

El maíz negro surgió de una abeja que llegó al cristo negro de Esquipulas. El maíz rojo es la representación simbólica de la sangre de Cristo, los zoques consideran que tiene capacidades curativas para el mal de espanto y dolores menstruales, así como también es usado como protección de los niños pequeños ante los malos espíritus «si no hay quien te cuide al niño entonces buscas una mazorca roja y lo dejas a lado de tu bebé y el mal espíritu no lo va a tocar porque el maíz rojo significa la sangre de Cristo, el maíz le dice: “a mí no me toques porque yo soy Cristo” y entonces lo confían mucho las mujeres zoque» (Gabriel, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Durante los rituales matrimoniales las parejas reciben e intercambian semillas de maíz y frijol para que los hombres puedan trabajar en el campo y las mujeres puedan preparar alimentos. Las semillas del frijol son sagradas, poseen alma. La diversidad de colores del frijol rojo, blanco y negro se relacionan con el fuego, el agua y la tierra. Para los zoques esta diversidad de semillas posibilita también la variedad de alimentos que pueden prepararse tanto con el frijol como con el maíz.

Así, el maíz y el frijol son sagrados, *tienen vida* por lo que deben ser tratados con deferencia, el maíz debe desgranarse cuidadosamente con las manos, porque

«*sienten*» no deben ser arrojados al suelo o ser tocados innecesariamente. La cáscara del frijol debe dejarse pudrir sin ser manipulada «es cosa sagrada y no se puede tocar a cada rato» (entrevista Gabriel, ejido NFL, 2022).

Otras prácticas relacionadas con el carácter sagrado de algunas plantas y animales se encuentran también en la costumbre de evitar dejar que los restos de pollos y gallinas se pudran o se tiren a la basura, deben ser enterrados por la misma razón que el maíz y el frijol no deben ser tratados como desperdicio porque son animales sagrados.

Por otro lado, se considera también los perros poseen alma y están directamente relacionados con los humanos, de ahí que matar a uno sea considerado como matar a una persona. Es causa de un castigo en el trabajo en el campo y en la fertilidad de la tierra por varios años.

Es que cuando estaba chapeando, de coraje mató a un perro y de ese perro es que sufrimos que ya no teníamos maíz; así dicen nuestros antepasados que, si matas a un perro estas matando a una persona, que te dan castigo, así dicen, y es cierto, estuvimos sufriendo por 8 años, no teníamos maíz, nada. Por ese coraje pues, porque que ya no tenía con qué tomar, de coraje lo mató y eso fue mi promesa, y fijate ese año encontré para que lo operaran (Maricela, Nuevo Francisco León, 2022).

El concepto de alma para los zoques de Nuevo Francisco León es resultado de un sincretismo entre el catolicismo y la cosmovisión indígena zoque, lo que Báez-Jorge (1994) llamó reinterpretación simbólica de creencias, prácticas y formas culturales de los grupos indígenas en una relación de imposición religiosa y dominación cultural que ha ido transformándose en el tiempo y el espacio de los zoques de NFL.

Cuando mencionan que todo posee un alma se refieren a un impulso vital sagrado compartido por todos los seres en el mundo, de ahí que los procesos naturales, humanos y sobrenaturales se encuentren interrelacionados en un continuum multidimensional en donde la naturaleza no es un ente separado de lo humano.

4.1.3 El Cøtzoc (Encanto) y el territorio simbólico

En el plano del mundo zoque conocido como *Encanto* o *cøtzoc* encuentran los (as) dueños (as) o señores (as) de las cuevas, cerros, ríos, algunos árboles y del volcán Chichón, las sirenas, los duendes y algunas animas que quedaron atrapadas en ese plano. A todos ellos los zoques los llaman seres del Encanto (Reyes, 2007).

Se puede acceder a este plano mediante rezos y rituales que únicamente pueden realizar los principales de un pueblo, adultos mayores especialistas rituales en cuevas y huecos de los cerros que funcionan como puertas que comunican el *nasakopak* con el *cØtzoc*. Anteriormente se acudía a estas entradas para pedir beneficios económicos o conseguir riquezas otorgadas por los dueños de los cerros ya que también se tiene la idea de que el mundo del Encanto está lleno de *tesoros* (*información de campo, Nuevo Francisco León, 2021*).

A cambio, los seres sagrados pedían muestras de respeto, ofrendas y rituales en los lugares sagrados «había un túnel Encanto, ahí llevaban a un Principal a pedir bienes para la comunidad, acá desconocemos los lugares sagrados» (Juan, Nuevo Francisco León, 2022).

Para los zoques de Nuevo Francisco León, en la selva no hay lugares Encanto como sí lo había en sus lugares de origen. En el «viejo Chichonal» como suelen referirse al municipio Francisco León, existía una red de lugares sagrados con Encanto que configuraban la cartografía simbólica de su territorio a partir de cerros, lagunas, ríos y el volcán *TsinsuncØtzok* (*cerro del Chichón*) como centro simbólico (no geográfico) habitado por la señora volcán *Ponva chu´ve*.

Han sido ampliamente registrados los relatos y el sitio que ocupa dentro de la cosmovisión zoque la *Ponva chu´ve* así como su relación con la erupción del volcán Chichón de 1982 (Alonso, 2011; Reyes, 2007, 2011; Báez-Jorge, 1983, 2000, 2017; Lisboa, 2000). Para los zoques de Nuevo Francisco León la señora volcán⁹³ quien en otras ocasiones ya se había aparecido a los humanos pidiendo a los hombres que se casaran con ella, algunas veces en forma de mujer anciana, otras veces como una jovencita, pero siempre ataviada con collares y pulseras de serpientes⁹⁴. Días antes de la erupción, se presentó en algunas riberas y en la cabecera municipal

⁹³ Dentro de los relatos obtenidos en Nuevo Francisco León acerca de *Ponva chu´ve* y el volcán Chichón, estos dos se entienden como uno mismo, es decir la *Ponva chu´ve* es el volcán mismo.

⁹⁴ La *ponva chu´ve*, al igual que las edades de las personas y los meses están relacionadas con el movimiento del sol, de ahí que por las mañanas sea una niña, al medio día sea una joven y por la noche sea una anciana. Información de campo, 2022, 2023

de Francisco León para invitar a las personas a su próxima fiesta de cumpleaños, e indicarles que no tuvieran miedo sobre lo que iba a suceder.

Durante la primera erupción, no hubo muertes. Para los zoques fue porque la *Ponva chu've* les dio tiempo de salir del lugar y porque el señor rayo les ayudó quebrando las rocas en el cielo. Fue hasta una semana después que el volcán en un nuevo proceso eruptivo lanzó nubes ardientes que calcinaron a aquellos que aún permanecían en la zona. Los fallecidos a causa de la erupción se encuentran en el mundo del Encanto, viven en el volcán con la *Ponva chu've*.

Antes de reventar el volcán esa vieja andaba ahí, visitando. Que les dijo que iba a ser su cumpleaños que no tengan miedo. Pero no dijo soy un volcán, soy dueña del volcán, porque andaba vestida normal, pero cuentan que era ella, que avisó, que dijo que no iba a hacer daño a su pueblo, su gente, nada más estaba avisando, ella no lastimó a la gente, no los quiso matar [...] (entrevista Don Tranquilino, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Aun cuando hay una ausencia de lugares Encanto en el ejido Nuevo Francisco León, lo que puede entenderse debido al relativamente corto tiempo que llevan viviendo en la selva, el carácter sagrado del agua, las semillas, la tierra y los árboles del monte continúa manifestándose en los rituales de agradecimiento por la cosecha los días 14 de septiembre, la fiesta del elote, las peticiones de lluvia, los rezos en los ojos de agua, jagüeyes, manantiales y el río para evitar las sequías los días 3 de mayo, así como la idea de que deben ser respetados aunque no siempre suceda así.

El Encanto es un plano paralelo interconectado con el mundo de los humanos, la interacción entre ambos planos se lleva a cabo a través de las relaciones entre lo humano y lo no humano. Son las acciones de los humanos las que pueden despertar el accionar de los actores no humanos de la Naturaleza.

En este sentido, los zoques de Nuevo Francisco León mencionan que no han encontrado lugares que tengan Encanto en el monte, pero sí sobre la carretera. Se trata de una ceiba que se encuentra cerca de un lugar donde se vende y consume cerveza y aguardiente a la entrada del ejido. Es llamado *pistín* en lengua zoque, y su «dueño» es un niño pequeño, o un duende que está molesto porque los hombres orinan en el tronco de su árbol «no tenía Encanto, pero ya tiene, te sale cuando

estás borracho y te lleva quién sabe a dónde carambas, cuando despiertas no sabes dónde estás» (Benigno, Nuevo Francisco León, 2022).

Los actores no humanos para los zoques tienen la capacidad de cobrar venganza y castigar los excesos en que incurren los humanos. Así como proveen bienes y favores, también son capaces de *retirarse* de los hogares, perder a los hombres, ocasionar infertilidad y generar males y desdichas en aquellos que les faltan al respeto.

Tal como se ha mencionado, la significación de la naturaleza en los zoques de Nuevo Francisco León es resultado de la imbricación entre la religión animista zoque y la religión católica, se conservan las cualidades agenciales de los seres sagrados de la naturaleza, por lo que se procura no ocasionar el enojo de estos.

Relaciones de protección (Descola, 2001) hacia el maíz, el frijol y el arroz forman parte del pensamiento zoque. El no protegerlos ocasionaría que los humanos fueran los principales afectados ante la *huida* de estos.

No ocurre lo mismo con otros elementos como el agua, la tierra, los vientos y los señores del Encanto, cuyo temperamento cambiante y proceder ocurre independientemente del accionar de los humanos. A estos, se les guarda respeto y se les retribuye mediante rituales, ofrendas y rezos para pedir que no falten o que los protejan, «el rayo es bueno, pero hay que dejarlo en paz».

La apropiación simbólica de la naturaleza de los zoques basada en la significación de seres vivos y elementos naturales que se desempeñan como actores no humanos con capacidad de intervenir e influir en el devenir de los grupos humanos y su vida cotidiana actúa como diferenciador identitario entre los zoques de Nuevo Francisco León y los otros ejidos y comunidades de la selva.

Por otro lado, permite identificar la configuración en la que han producido socialmente su espacio en planos que integran lo humano, lo natural, lo simbólico y lo sagrado en un todo diferenciado que otorga dimensionalidad a su territorio.

Los lugares Encanto actuaban en el antiguo Francisco León a manera de retículas invisibles que unían puntos de lugares sagrados en un territorio plenamente

apropiado y delimitado tanto simbólicamente como materialmente. En Nuevo Francisco León pareciera que estos puntos de la geografía sagrada zoque no existen en la medida que no hay relatos míticos asociados a su territorio actual justamente porque no son originarios de la selva. Sin embargo, la apropiación del territorio es un proceso dinámico en constante creación y los lugares sagrados de su territorio físicamente perdido continúan presentes como parte integral de su territorio simbólico, el cual excede los límites físicos ejidales, lo que abordaré a mayor profundidad más adelante.

Aunado a esto, en el habitar (Giglia, 2012) cotidiano de la selva y a partir de las interacciones entre lo humano y lo no humano comienzan a surgir lugares con Encanto a partir de comportamientos considerados como irrespetuosos y abusivos. En este sentido, los seres encanto actúan como autoridades simbólicas que castigan el proceder de los humanos, pero también como seres que configuran simbólicamente la apropiación de los territorios. En la medida que se transforman los grupos humanos, se desplazan en el espacio y generan nuevas apropiaciones y significaciones con este, también cambian y se readaptan las cosmovisiones (López Austin 1996 en Broda, 2001:18).

La religión católica consiguió ensamblarse con los pensamientos cosmogónicos y religiosos de los grupos indígenas mesoamericanos. De acuerdo con Báez-Jorge y Broda (2001) la imposición de una religión sobre otras—indígenas— generó procesos de resistencia y reelaboraciones simbólicas que se centraron en los cultos rituales a la naturaleza y los ciclos agrícolas; en ellos, los antiguos dioses de la naturaleza se reacomodaron simbólicamente en la multiplicidad de santos católicos con quienes los actores establecen diálogos directos basados en intercambios de dones y reciprocidad.

Este ensamblaje simbólico y religioso o sincretismo entre las religiones mesoamericanas y el catolicismo permitió la imbricación del pensamiento cosmogónico y la sacralidad de la naturaleza en coexistencia con los ritos católicos, como puede observarse en Nuevo Francisco León.

Sin embargo, esto no sucede así en el caso de la adopción de religiones distintas al catolicismo por parte de grupos indígenas—católicos anteriormente—. Esto ha sucedido a gran escala en Chiapas y la selva, donde el protestantismo y religiones independientes como Testigos de Jehová han sido adoptadas por una gran cantidad de población convirtiéndose, en comunidades como Ubilio García, en las adscripciones religiosas mayoritarias.

En estos casos el concepto de sincretismo no abarca las transformaciones en el pensamiento cosmogónico y las significaciones de la naturaleza generadas por el protestantismo y otras religiones estrictamente monoteístas. Por un lado, porque la adopción de estas religiones es relativamente reciente y no es resultado de un proceso de colonización, y por otro lado porque estas religiones prohíben la adoración de imágenes, santos y lugares; la relación establecida con lo divino es directamente con Dios, de manera que el ensamblaje entre la naturaleza agentiva y sacralizada con la religiosidad adopta otras rutas de expresión.

4.1.4 «La creación de Dios». El protestantismo y la apropiación de la naturaleza en Ubilio García

Tenemos Presbiteriano, Testigos de Jehová, Pentecostés, Pentecostés Independiente y Séptimo Día. Católico hay muy poco, como dos o tres familias, era el que predominaba al principio, pero cuando se empezó a poblar más llegaron otras religiones (Don Santiago, ejido Ubilio García, 2022).

Para los habitantes tanto de Nuevo Francisco León como de Ubilio García la naturaleza es una creación divina. Sin embargo, a diferencia de los zoques de Nuevo Francisco León, católicos en su mayoría, la composición religiosa de Ubilio García es mayoritariamente protestante⁹⁵ con pocas familias católicas. La mayor

⁹⁵ De acuerdo con Garma (1988) las religiones protestantes se clasifican en tres grupos: 1- Iglesias Protestantes Históricas o Denominacionales, están integradas las iglesias presbiterianas, metodistas, bautistas, luteranas, calvinistas, congregacionales y moravos, 2- las Iglesias Protestantes Pentecostales y 3- Instituciones religiosas independientes, las cuales aun cuando pueden confundirse con protestantes, no lo son debido a que no consideran a la Biblia como único libro sagrado, o bien, se basan en una interpretación distinta de la Biblia. Estas iglesias tienen en común haber sido fundadas por líderes carismáticos. En este grupo se encuentran los mormones, Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día.

Los Testigos de Jehová no se consideran a sí mismos como protestantes, aunque se asumen como cristianos, rechazan las enseñanzas de la Iglesia católica pero también algunas de las doctrinas protestantes. <https://www.jw.org/es/>

parte de la población profesa el Pentecostalismo, Presbiterianismo, Adventismo del Séptimo Día y Testigos de Jehová.

La composición étnica en Ubilio García también presenta una mayor heterogeneidad que Nuevo Francisco León. Se trata de población de ascendencia tseltal, ch'ol y mestiza proveniente de varias rancherías y ejidos del municipio de Ocosingo y otros estados del país.

Esto ha influido en los cambios en la significación y apropiación de la naturaleza y en las prácticas asociadas a ésta. Se han abandonado los rituales y ceremonias relacionadas con la naturaleza y los lugares sagrados, peticiones para obtener buenas cosechas o para evitar las sequías debido a que son consideradas formas de idolatría por las religiones protestantes e independientes como Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día.

Dichas peticiones las continúan realizando algunos católicos a nivel familiar. De acuerdo con don Andrés (ejido Ubilio García, 2022) quedan aproximadamente treinta personas en el ejido que profesan la religión católica. Ellos realizan oraciones de agradecimiento cuando el maíz *se ha dado bien*, se organizan para ir a la milpa, preparar comida, hacer oraciones y pedir bendiciones para el maíz.

También realizan la fiesta del manantial cada 3 de mayo, ritual que comenzó a realizarse debido a una sequía que azotó la región selva, «un año se secó el agua. Se acabó, se secó la laguna que está aquí y otra en Metzabok se secó también, hay un río que es grande, el Tulijá, también se secó» (Don Andrés, 2022). Los rumores de que la sequía estaba afectando a toda la selva generaron la alarma en la población, especialmente en los católicos que tomaron la situación como el resultado de un abuso del agua y del abandono de las prácticas rituales y religiosas de agradecimiento al río, al manantial y a la lluvia que realizaban.

Acercas de esta sequía se sabe que también afectó a Nuevo Francisco León, por esta razón, los zoques colocaron una cruz en la orilla del río Magdalena a donde llevan ofrendas de alimentos y realizan rezos los días 3 de mayo, día de la Santa Cruz de acuerdo con el calendario católico. En Ubilio García, los católicos decidieron

reanudar las prácticas rituales y religiosas de agradecimiento y petición al agua aun con el desacuerdo de la población protestante: «vamos a hacer la fiesta, aunque haya quienes no quieran, vamos a hacer la fiesta» (Don Víctor, Ubilio García, 2022).

A partir de entonces, cada 3 de mayo los católicos celebran la Fiesta del manantial, la cual como su nombre lo indica es realizada en el manantial que provee de agua a la comunidad de Ubilio García. Preparan alimentos y los comparten con las personas que participan en la celebración, realizan oraciones de agradecimiento al agua y hacen peticiones para que el agua nunca falte.

En Ubilio García, la significación de la naturaleza y la relación con ella está basada en los preceptos religiosos de cada familia y en la cercanía o lejanía que mantengan con ella de acuerdo con sus actividades productivas como el trabajo en el campo. En general, la población entiende a la naturaleza como la creación de Dios, sin embargo, las religiones protestantes, los Testigos de Jehová y Adventistas niegan la existencia del santoral católico, los ángeles y los dones milagrosos, así como también prohíben la adoración de imágenes y símbolos que la religión católica sí permite, al ser considerados falsos ídolos (Jw.org/es) por lo que hay poco margen de articulación entre la cosmovisión indígena conformada por una pluralidad de seres sagrados y la religiosidad, como sí ha sucedido con el catolicismo.

Para el cristianismo la luz, el cielo, la tierra, las aguas, los animales y la vegetación fueron creadas antes que el hombre, pero fueron otorgados a este para su usufructo (Génesis 1). En cuanto a los animales, considera que poseen un alma en la medida que son seres vivientes creados por aliento divino (Génesis 1:24), esta es distinta del alma humana hecha a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:26).

Esta forma de significar a la naturaleza difiere de significaciones indígenas en donde la naturaleza está plagada de seres sagrados, animales, astros, árboles, aguas y cerros poseen capacidades agenciales, temperamento y características físicas similares a los humanos, pero corresponden al plano de lo divino.

Las religiones cristianas no católicas consideran que todo lo que existe es divino por tratarse de la creación de Dios, pero que nada sucede fuera de él, de manera que

a los seres no humanos y los elementos de la Naturaleza no se les atribuye ninguna capacidad agencial, ni tampoco es permitido realizar ningún acto de celebración, petición o ritual hacia nada que no sea directamente hacia Dios o Jesucristo.

La población protestante de Ubilio García, realiza agradecimientos, pedimentos y oraciones únicamente hacia el Dios cristiano. Con sus diferencias, las religiones no católicas de Ubilio García creen en un único Dios y reconocen a Jesucristo como el hijo de Dios hecho hombre, cuyas enseñanzas plasmadas en la Biblia son las únicas que deben seguir, esto, incluye también libros del Antiguo Testamento, pero no todos los que reconocen en la religión católica (<https://textandcanon.org/es>).

Los modos de relacionarse con la naturaleza desde el punto de vista simbólico religioso están basados en el contenido de las escrituras bíblicas, mientras que las relaciones simbólicas de intercambio y reciprocidad se establecen únicamente entre Dios y los humanos, de ahí que no realicen peticiones o agradecimientos en lugares como la milpa o el manantial, sino en la iglesia o en las casas mediante oraciones y lecturas de textos sagrados. Esta diferencia en la significación de lo divino (Eliade, 1998) genera diferencias en cuanto a la existencia o no de lugares sagrados «de la naturaleza» en los territorios.

La sacralidad adquiere matices diferentes entre la población indígena católica que considera sagrados lugares como el río, los cerros o la milpa y la población protestante que reconoce estos lugares como creación divina pero no establece relaciones rituales o religiosas directamente con estos sitios, ya que no los considera sagrados por sí mismos.

Ciertamente en las prácticas podemos observar una variedad de matices. De ninguna manera se puede afirmar que la relación con la naturaleza en Ubilio García y en Nuevo Francisco León están basadas exclusivamente en relación con su pensamiento religioso. No obstante, a nivel epistémico sí podemos encontrar cuáles son los sistemas de pensamiento que operan a nivel cognitivo en los actores sociales en cuanto a cómo piensan y se piensan dentro del mundo, y, por lo tanto, a partir de qué elementos significan a la naturaleza, organizan su espacio social y se apropian del territorio.

La relación a nivel simbólico entre la naturaleza y los humanos en NFL está cargada de actores no humanos que participan de lo que sucede en el territorio; la religiosidad, la organización colectiva y el trabajo en el campo.

Ubilio García, en cambio, un ejido mucho más heterogéneo en el que la población no católica se ha ido desprendiendo paulatinamente de pensar a los elementos de la naturaleza como «seres sobrenaturales» o poseedores de «dueños» de la misma manera que tampoco creen en la divinidad de santos católicos. Por esta razón, no encuentran motivos para pedir favores o peticiones al agua, a la tierra o a los cerros; su relación con lo sagrado es establecido directamente con Dios, no con la naturaleza—considerada su creación junto con todo lo que existe—.

Lo anterior no quiere decir que una u otra significación de la naturaleza sea mejor, o que en términos prácticos una conlleve a una relación más armónica que la otra. Sin embargo, la significación de la naturaleza y las formas de relación con esta sí inciden en la toma de decisiones políticas insertas dentro de debates más amplios en las que actores externos como el Estado y empresas agroindustriales en este caso están involucrados. Así ha sucedido con la aceptación o rechazo de semillas modificadas genéticamente en los ejidos de investigación.

En Nuevo Francisco León la sacralidad del maíz y el frijol ha sido un factor central en la conservación y uso de sus semillas nativas y el rechazo de semillas híbridas⁹⁶ de un solo uso, que por sus características les impediría continuar con la selección y conservación de sus semillas de maíz rojo, amarillo, blanco, negro y pinto. Lo mismo sucede con las semillas criollas de frijol, también con diversidad de variedades genéticas nativas.

En este caso, una postura política se ha construido con base en elementos de significación y apropiación de una naturaleza sagrada en conjunción con la

⁹⁶ Las semillas híbridas también llamadas mejoradas o certificadas son el resultado del cruce de dos variedades distintas con la intención de dar lugar a una tercera variedad más vigorosa y resistente, aun cuando forman parte de todo un modelo agrícola que requiere del uso de otros agroquímicos. Tienen la particularidad de que sus descendientes son infértiles, por lo que los agricultores tienen que comprar semilla cada temporada. Al ser producidas en laboratorios de empresas agroindustriales, contienen derechos de patente (Perelmuter, 2021)

pertenencia a redes de conocimiento extra locales de organizaciones campesinas e indígenas en resistencia como *X'inich*, lo que abordaré más adelante.

Estos debates están insertos en temas de soberanía alimentaria y conservación de conocimientos tradicionales que abordaré en el capítulo siguiente, pero en este caso, son un ejemplo del escalamiento de lo local a lo global en cuanto a los usos de la naturaleza y las posturas encontradas en las formas de establecer relaciones con lo no humano.

4.2 Naturaleza y prácticas en Nuevo Francisco León y Ubilio García. Encuentros e intersecciones

Los apartados anteriores buscaron indagar en la significación de la naturaleza lo que llevó a abordar la dimensión religiosa y cosmológica de actores. Este apartado se centrará en las prácticas sociales asociadas a la naturaleza de los habitantes tanto de Ubilio García y Nuevo Francisco León, en las cuales se encuentran las prácticas comunitarias, rituales-religiosas y productivas ya que no están separadas unas de las otras, si no que, en conjunto forman un *corpus* naturaleza-actores-territorio.

Retomando la noción del territorio como un campo social relacional (Cabrera y Licona, 2016) abordaré las relaciones emergidas en las prácticas colectivas en las que se imbrica lo comunitario, ritual y productivo en un conjunto de relaciones dinámicas y sociales donde participa lo humano y lo no humano.

4.2.1 Entre lo comunitario, lo ritual y lo productivo

En Ubilio García y Nuevo Francisco León existen prácticas comunitarias y labores colectivas múltiples enfocadas en una diversidad de objetivos de acuerdo con las necesidades de la comunidad más allá de la organización ejidal, ya que su foco está centrado en generar condiciones para la vida colectiva como integrantes de una comunidad dentro de un mismo territorio.

No todas estas prácticas desde luego están ligadas a la naturaleza; la mayoría se enfocan en otorgar servicios colectivos como limpieza, reparación y mantenimiento de infraestructura eléctrica, de agua entubada, escuelas, caminos, panteón ejidal.

Otras prácticas en cambio se centran en proveer de servicios o alimentos a grupos específicos de población mediante formas de apoyo comunitario o ayuda mutua.

En Ubilio García las madres de familia se han organizado para solicitar apoyo a la Asamblea general y obtener recursos para crear una guardería comunitaria, en la que algunas mamás realizan el servicio de cuidado y resguardo de niños pequeños.

Algo similar ocurre en Nuevo Francisco León donde han creado una bodega comunitaria que subsiste con apoyo monetario y en especie de la población. Esta bodega es administrada por las autoridades religiosas del ejido y su objetivo es apoyar a las mujeres viudas, adultos mayores sin familia, personas enfermas que necesiten alimentos o bien, en caso de reuniones religiosas llevadas a cabo en el ejido, ofrecen apoyo de alimentación a los asistentes con insumos de la bodega comunitaria.

En Ubilio García practican el *mancomún* el cual consiste en una forma de economía comunitaria en donde el objetivo principal no es la ganancia inmediata, sino ofrecer un apoyo de alimentos a la comunidad sin que tengan que pagar inmediatamente. La forma en que se lleva a cabo el mancomún consiste en que, si un productor decide matar un cerdo o una res bajo este formato, informa a la comunidad que se estará vendiendo carne en mancomún. A los compradores les otorgan la misma cantidad de carne, vísceras, huesos y piel, ya que no se desperdicia nada del animal. El pago por la carne adquirida se realiza uno o dos meses después. Este tipo de práctica se realiza también en otro tipo de alimentos como tamales o maíz que algunas personas de la comunidad destinan para su venta en mancomún. Es una forma de apoyo comunitario basada en el principio tseltal de ayuda mutua o *koltambaj* para que, quien se encuentre necesitado de alimentos y no cuente con recursos económicos para comprarlos pueda acceder a carne u otros alimentos.

El mancomún se realiza desde la llegada a su actual ejido. Las pocas familias que había entonces organizaban prácticas de colaboración para apoyarse entre todos como colectivo y así procurar que nadie pasase hambre.

El *koltambaj* como ya se ha mencionado en capítulos anteriores implica la ayuda comunitaria para realizar faenas de limpieza, construcciones de viviendas, construcción de postes de luz, entre otras actividades que requieren de la participación de la colectividad para ser realizadas.

En Nuevo Francisco León son los ocupantes de cargos religiosos los que participan directamente en la organización de las prácticas comunitarias de apoyo a la población necesitada. Viudas y adultos mayores son principalmente los sujetos de apoyo por parte de la comunidad. Algunas prácticas de apoyo están relacionadas también con las prácticas religiosas y rituales.

Además de la organización de las fiestas patronales del ejido y de cada barrio que lo integra, también participan de otras celebraciones rituales colectivas. Estas prácticas responden a un sentir de la vida en comunidad, donde la participación de lo colectivo es más importante que una ganancia individual. Participar en los cargos comunitarios, religiosos, realizar *mancomún*, participar en el *koltambaj* o en el *syosye* del día de todos los santos son formas de estar presentes en la comunidad, de ganarse un lugar o reconocimiento dentro de ésta. Lo comunitario, lo ritual y lo productivo se encuentran unidos dentro de las prácticas sociales de la vida en comunidad.

El Syosye y el Día de Todos los Santos

La celebración de *Todos los Santos jama* (día) llevada a cabo del 31 de octubre al 10 de noviembre, es una de las prácticas de Nuevo Francisco León en las que confluye lo comunitario, lo ritual, lo religioso y la naturaleza significada.

Durante estos días, cada familia además de colocar altares dedicados a las ánimas con frutas como naranjas, limones, calabazas, elotes, semillas de maíz y frijol, flores, velas, imágenes de santos y fotografías, preparan también tamales de arroz y yuca que únicamente se consumen durante estas fechas.

Imagen 12. Elaboración de tamales de arroz para el Día de Todos los Santos



Fuente: Deborah C.

Segura Díaz, 2022

También se acostumbra la preparación de *marquesota*, un pan elaborado a base de huevo y maíz cocido en el fogón, el cual venden o regalan los días 1 y 2 de noviembre, días en que se espera la llegada de los santos y las ánimas. El día 1 llegan las almas de aquellos que fallecieron hace siglos a los que llaman santos y el día 2 se espera la llegada de las ánimas, los fallecidos recientes. El 2 de noviembre se lleva a cabo el Syosye.

El Syosye (shoshe por su pronunciación) no tiene una traducción al castellano; consiste en pedir y dar alimentos, tamales, pan y fruta durante el día de Todos los Santos, se asemeja a la tradición de «pedir calaverita» llevada a cabo en varios estados del país, pero en este caso, contiene varios niveles de intercambio que van de lo familiar a lo comunitario.

Por la tarde, las personas comparten sus alimentos con familiares, amigos y vecinos. Al caer la noche, los niños salen a las calles a pedir syosye: alimentos, frutas, pan y dulces con una *calaverita*, una pequeña calabaza verde y redonda, a la cual le retiran la pulpa y le ponen una vela en su interior para que alumbre a los niños en su camino para pedir syosye.

Esa misma tarde sale de la iglesia una comparsa de músicos tradicionales y miembros de la iglesia a recorrer casa por casa para recoger las frutas y semillas colocadas en los altares. Estas son llevadas a la iglesia y días después donadas a personas que lo necesiten, o bien, son guardadas en la bodega comunitaria.

Imagen 13 Altares zoques del Día de Todos los Santos



Fuente: Deborah Segura D., ejido Nuevo Francisco León, 2021

Desde el momento en que cada familia hace su altar, tiene presente que lo que en él coloque será tanto para las ánimas que durante esos días regresan al *nasacopac* a convivir con los humanos, como también será una donación para la comunidad y las personas necesitadas.

De ahí que en todas las casas se coloquen altares cuyo tamaño varía en función de las posibilidades y disponibilidad de recursos de las familias, pero todos participan de dicha práctica. Además de ser una práctica ritual y religiosa, trasciende lo familiar hacia lo colectivo.

Imagen 14. Recolección de maíz y frijol en la iglesia de Nuevo Francisco León durante Todos los Santos jama



Fuente: Deborah

Segura D., ejido Nuevo Francisco León, 2021

Otras prácticas comunitarias llevadas a cabo tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León en relación con la naturaleza apropiada simbólicamente son las celebraciones de agradecimiento por las cosechas y las bendiciones a la milpa cuando ésta ya ha alcanzado un tamaño considerable.

La fiesta del manantial o fiesta del agua es una petición a Dios para que no falte, pero también es un agradecimiento al agua misma por los beneficios que provee. En esta celebración coexiste la noción de sacralidad del agua en conjunción con los preceptos de la religión católica y la cosmovisión indígena.

Sin embargo, estas prácticas en ambos ejidos son llevadas a cabo bajo diferentes niveles de aceptación y no participa en ellas toda la población como sí sucede en la celebración de Todos los Santos zoque.

Al estar directamente relacionadas con la religión católica y el trabajo agrícola, quedan fuera de su realización todos aquellos que profesan una religión distinta y que no se dedican a la siembra de la milpa en sus parcelas. No obstante que Nuevo Francisco León es mayoritariamente católico, pero no todos los jóvenes trabajan en el campo, o bien, son peones o jornaleros de plantaciones privadas, por lo que estas

celebraciones son realizadas por ejidatarios campesinos adultos y adultos mayores quienes reconocen que cada vez se realizan menos.

En Ubilio García, es todavía menor el número de población que participa de estos rituales, solamente ejidatarios y poseionarios adultos mayores católicos que se dedican al campo los realizan. El resto de la población no participa, ya sea porque no se dedica al trabajo en el campo o porque no profesan la religión católica.

La cercanía con la naturaleza mediante el trabajo agrícola en las parcelas propias, así como la religiosidad son elementos centrales en las prácticas asociadas a una naturaleza significada, apropiada simbólica y materialmente. A medida que la población rural se aleja de las prácticas agrícolas también se aleja de los conocimientos asociados a la naturaleza y su significación sagrada, lo cual cambia la forma en que conciben su territorio vivido en la medida que lo circunscriben a los espacios donde pasan mayor parte de su tiempo y desarrollan su vida cotidiana y social, en este caso, el poblado ejidal, como se verá más adelante con el análisis de las cartografías participativas.

4.2.3 El calendario agrícola lunar

Murió el esposo y la mujer Luna estaba embarazada y sus otros hijos no lo sabían. Entonces tuvo que ocultar a su hijo porque los otros (hijos) no lo iban a aceptar, pero el niño era muy desobediente y macheteaba las escaleras cuando sus hermanos iban a trabajar, entonces los hermanos sospecharon que había otra persona y buscaron en la casa y encontraron a un niño.

Y empezaron a hacer trampas para que el niño muriera, pero como era muy inteligente no podían. Le pusieron una trampa de armadillo, pero no cayó, cayó el otro hermano y el otro lo rescató. Otro día, como al niño le gustaba cortar manzanas, los hermanos planearon su muerte, le dijeron que los acompañara a buscar manzanas, pero los hermanos estaban tumbando el árbol y el niño no se quiso subir, subió el otro y se cayó. El niño los acusó con su mamá, pero lo tiraron en el río y los peces lo salvaron, él en agradecimiento les dio escamas, a uno flojo que no ayudó no le dio escamas, es el camarón.

No recuerdo que les pasó a los hermanos, pero le dijo a su mamá que él le iba a ayudar, por eso en el día sale él y en la noche sale ella. El niño tiene poder, creo que es el Sol y su mamá es la Luna, ellos trabajan juntos (relato Andrea Ovando, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

El relato anterior fue narrado por una joven de Nuevo Francisco León, en este se narra el origen de la Luna y el Sol dentro de la cosmovisión zoque. La Luna es un

actor no humano femenino preexistente a los demás astros, es la madre del Sol. El Sol es un niño que destaca por su inteligencia, astucia y por los poderes que tiene sobre los demás seres, animales y plantas.

Dentro del mismo relato, se menciona que son los hijos mayores de la Luna los que trabajaban en el campo para mantener a su madre. De ahí que la madre Luna sintiera preocupación al saber que sus hijos mayores habían desaparecido a causa de su hermano pequeño Sol. Este, al ver la preocupación y tristeza de su madre por no saber quién le ayudaría a trabajar el campo, le dijo que no se preocupara, que él trabajaría y la mantendría (Andrea, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

En otra versión del mismo relato se menciona que después de esto, el pequeño Sol tocó su tambor y salieron toda clase de animales silvestres e insectos, después de esto le dijo a su madre que sus hijos (los insectos y otros animales) trabajarían la tierra mientras que ellos subirían al cielo y se convertirían en luz, él (el Sol) alumbraría los días y ella (la Luna) alumbraría las noches (CONALITEG, Libro de literatura en lengua zoque, 2018).

Dentro de la primera versión del relato, la Luna y Sol trabajan juntos, ella por las noches y él por el día. Ambos se encargan de alumbrar la tierra y sembrar los campos. El Sol tiene la capacidad de hacer crecer las plantas, actúa sobre el accionar de los insectos que aran la tierra⁹⁷ y sobre los demás animales. La Luna, aun cuando no se le atribuyen los mismos *poderes* que al Sol, realiza las mismas labores durante las noches.

Regresando a las prácticas de los actores, encontramos que la observación sistemática de las fases de la luna ha sido el eje que guía el calendario agrícola de los zoques que se conserva en Nuevo Francisco León, «si siembras cuando no hay Luna, se pudre el maíz». La *ntaj mama poya* (abuela luna) está asociada a la fertilidad, a las aguas y al crecimiento de las plantas y cultivos agrícolas tradicionales como maíz, frijol, café, yuca y cacao, de ahí que el calendario agrícola

⁹⁷ Sobre la importancia de los insectos en el pensamiento zoque, en el relato sobre el origen del maíz fue la hormiga *nucú* o chicatana la primera en encontrar el maíz y asarlo, así por el olor que desprendió el maíz los demás animales supieron de su existencia y le pidieron a la hormiga que los llevara a donde lo había encontrado (Villasana, 1988)

guarde una estrecha observancia de las fases de la luna para sembrar, podar o cosechar.

La importancia de la Luna en los calendarios agrícolas no es algo exclusivo de los pueblos zoques. Existen infinidad de estudios etnográficos y antropológicos que han registrado el carácter sagrado de la Luna y el Sol dentro del pensamiento mesoamericano (Báez Jorge, 1983; López Austin, 1994; Galinier, 1990; Broda, 2007).

A la significación sagrada de la Luna se ha sumado la meticulosa observación y experimentación llevada a cabo por generaciones de agricultores que conocen sobre los efectos de la luz lunar en el crecimiento y desarrollo de las plantas, de tal forma que actualmente los campesinos tanto de Ubilio García como de Nuevo Francisco León cuentan con un calendario agrícola lunar específico para cada cultivo, el cual también toma en cuenta el tipo de suelo, relieve, capacidad de infiltración y disponibilidad de agua de sus parcelas.

Para Johana Broda (2007) la cosmovisión es «una visión estructurada en la cual, los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre» (p. 70), en este sentido, la relación con la naturaleza, su observación y conocimientos derivados de esta están directamente relacionados con la forma en que los actores piensan y se piensan en el mundo y en sus territorios vividos.

La observación e influencia de las fases de la luna en la agricultura es un conocimiento compartido independientemente de la adscripción religiosa o étnica de los actores, forma parte de lo que podríamos llamar un *habitus* (Bourdieu, 1980) compartido por la población de campesinos de la selva chiapaneca.

Este *habitus* deriva de la relación directa con la naturaleza como medio de subsistencia, de las prácticas agrícolas transgeneracionales de los grupos de campesinos, indígenas del medio rural en Chiapas. Representa un esquema de pensamiento interiorizado que es encarnado en sus prácticas productivas básicas, el cultivo de la milpa y otros cultivos como la yuca que han sido la base de

alimentación por generaciones «Yo siembro en la segunda luna llena maíz y frijol; para que no se pudra, se siembra en luna llena, si no, se pone negro» (entrevista José Antonio, ejido Ubilio García, 2022).

La inserción de cultivos nuevos impulsados por programas gubernamentales y empresas agroindustriales como el achiote o la palma aceitera cuyas necesidades y características están siendo aprendidas por los agricultores han implicado una resignificación del conocimiento compartido asociado a la naturaleza.

En el caso de la palma aceitera, por ejemplo, la luna no ejerce influencia en su siembra, ni tampoco el tipo de suelo debido a las características propias del cultivo, pero también porque se le aplican fertilizantes y pesticidas químicos que garantizan el crecimiento y desarrollo de la palma, «levanta porque levanta, con fertilizante cambia pues, así como una criatura si le dan leche y medicina crece gordo y sano» (Tomás, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

En este sentido, en la cercanía con la naturaleza en cuanto a su significación y prácticas sociales no solo influye la adscripción étnica y religiosa, también es condicionada por el desarrollo de actividades agrícolas de temporal o por la adopción de prácticas, cultivos, semillas y fertilizantes agroindustriales distintos de los tradicionalmente empleados que no requieren de los conocimientos agrícolas históricamente construidos por los campesinos de la selva y por el contrario implican la generación de nuevos conocimientos asociados al manejo de estos cultivos.

Los jóvenes y adultos hombres y mujeres que se dedican a actividades distintas del campo no participan de las prácticas asociadas a la naturaleza. Las mujeres adultas de Nuevo Francisco León mencionan que en su antiguo territorio trabajaban en el campo, cultivaban café y cacao y cuidaban a sus animales, lo que cambió al llegar a su ejido actual. Ahora las mujeres se dedican exclusivamente a las labores del hogar y participan del ingreso familiar a través de su trabajo en tiendas de abarrotes, comedores y otros servicios.

Existe un alejamiento de la observación sistemática de la naturaleza ocasionado por la terciarización de las prácticas de subsistencia en un considerable porcentaje de

la población de ambos ejidos, así como también por la introducción de cultivos comerciales, semillas híbridas y uso de fertilizantes y agroquímicos que aceleran los tiempos y procesos de crecimiento y desarrollo de las plantas.

Las prácticas productivas están cambiando, la población, principalmente los jóvenes hombres y mujeres se dedican al sector servicios ya sea dentro o fuera de la comunidad, de ahí que la mayor parte de su tiempo lo pasen en sus trabajos en la zona urbana del ejido o fuera de la comunidad. Si bien, viven en un medio rural, esto no implica necesariamente que mantengan una estrecha relación con la naturaleza.

Al no dedicarse al campo o no poseer parcelas, gran porcentaje de la población siente una mayor identificación con el territorio delimitado por la zona urbana de la comunidad, donde se lleva a cabo la vida cotidiana y colectiva y se realizan la mayoría de las prácticas comunitarias en las que puede y/o debe participar toda la población, como el *koltambaj*, el *mancomún*, las faenas de limpieza o, en caso de Nuevo Francisco León, el *syosye*, y las fiestas de la patrona del ejido santa María Magdalena.

Tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León, han construido su territorio con base en las relaciones colectivas que norman la vida en la comunidad, no obstante, poseen diferencias epistémicas en cuanto a qué actores consideran parte de la comunidad.

No obstante, la importancia de la materialidad de la naturaleza en ambos ejidos va más allá de su significación. Si bien la tierra ha representado la fuente del sustento familiar, poseer una parcela ejidal se ha convertido en un capital en sí mismo, que coloca en una posición privilegiada a los titulares dentro de la comunidad, dando paso a relaciones de poder dentro y fuera de los territorios, lo que abordaremos más adelante.

4.3 Mapeos colectivos, territorialidad y territorios vividos

Pasar de la significación y relación con la naturaleza a su apropiación material mediante prácticas religiosas, productivas, individuales y colectivas permite entrever

procesos de territorialización que han llevado a cabo los actores tanto en sus ejidos como en la selva.

La territorialidad para Raffestin (1990) es la suma de las relaciones de un individuo y una colectividad con su entorno en el tiempo, esto incluye relaciones asimétricas y móviles que se transforman y ocurren en diferentes escalas. Las representaciones, acciones, prácticas, normas y discursos intencionados sobre una naturaleza significada y objetivada ejercidas por los actores con el fin de apropiarla para sí son formas de ejercer la territorialidad en tanto son resultados de acciones concretas o abstractas por apropiarse del espacio (García Chiang, 2014).

Siguiendo con Raffestin (1990) la territorialidad posee varias vías para hacerse presente en el espacio, pero siempre está en relación con la alteridad que separa territorios y nociones de pertenencia territorial de los Otros ajenos. La territorialidad más primaria es aquella que establece límites y fronteras, impone cercas para diferenciar y proteger el territorio propio del ajeno.

Otra territorialidad se manifiesta en la generación de sentidos de pertenencia, afectos y significados que se atribuyen a la experimentación del territorio por los actores en los tiempos vividos. Pero la territorialidad no termina ahí. Remite también a imaginarios y memorias de lugares anteriormente apropiados que se albergan en los actores a nivel subjetivo, en este sentido, Di Meo (en Lindón, 2006) ha optado por hablar de territorialidades multiescalares ya que se trata de relaciones vividas con y en el espacio desde de lo íntimo y próximo a lo más lejano tanto en tiempo como en espacio.

En este sentido, las territorialidades son también multitemporales puesto que no están ancladas al tiempo vivido en el momento, si no que oscilan entre tiempos y espacios. Espacios vividos, habitados en el sentido de Giglia (2012), espacios y tiempos pasados, pero también espacios y tiempos sagrados, cosmogónicos.

La búsqueda de territorialidades hace necesario el uso de lenguajes diseñados específicamente para representar el espacio apropiado con sus jerarquías,

clasificaciones, relaciones y dimensiones afectivas que evidencian configuraciones temporales, subjetivas y materiales de los territorios.

En este caso, me acerqué a la cartografía social o mapeos participativos como una herramienta metodológica que me permitiese acceder a la territorialidad de los actores a partir de la representación espacial de sus espacios vividos y recordados.

De acuerdo con Lefebvre (1974) las *representaciones del espacio* son una forma de producción del espacio a partir de la combinación entre conocimiento técnico e ideología. Son llevadas a cabo por actores legitimados por su conocimiento como científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas e incluso artistas que imponen una noción de espacio hegemónica que se antepone a espacios subjetivos y vividos por otros actores.

En este sentido, la disciplina cartográfica ha sido la herramienta técnica, científica y artística legitimada para establecer representaciones del espacio hegemónicas, las cuales han estado directamente asociadas a posturas ideológicas, políticas y epistémicas dominantes.

Realizar mapas cartográficos en su origen requería poseer conocimientos específicos en cuanto a mediciones geométricas para proyectar en planos euclidianos porciones de la superficie terrestre. En la actualidad no es necesario realizar estos cálculos, pero sí es necesario conocer el manejo de *softwares* especializados para obtener cartografías basadas en las convenciones geográficas establecidas mundialmente: proyecciones geográficas, sistemas de coordenadas, orientación al Norte geográfico y escala cartográfica.

Bajo estas convenciones el espacio es plano, tangible y cuantificable lo que permite ubicar con precisión puntos o distribuciones espaciales que permiten analizar espacialmente procesos físicos y sociales, pero dejan fuera a otras epistemes, percepciones y significaciones originadas a través de la práctica y experimentación del espacio por colectivos que lo habitan.

En este sentido, las cartografías sociales, colectivas o participativas buscan integrar lo no mapeado; aquellas escalas, actores, tiempos, lugares y territorios que por sus

características *per se* no aparecen en los datos oficiales institucionales y que su búsqueda y proceso de representación espacial requiere descolocar los métodos y fuentes de la cartografía tradicional.

La cartografía social invierte la relación jerárquica entre la representación espacial legitimada realizada por un técnico cartógrafo y aquellas representaciones espaciales basadas en conocimientos locales de actores que habitan y conocen sus territorios en tanto los han experimentado en el tiempo.

Por otro lado, dentro de las cartografías sociales se representa al espacio desde la perspectiva del actor, desde lo que observa en su posición dentro de un espacio o territorio, lo que no sucede con las cartografías oficiales, en las que el cartógrafo está fuera del espacio representado y se muestra una perspectiva desde lo alto, lo que cambia invariablemente la forma en que se representan los lugares y el espacio.

En términos de Lefebvre, con las cartografías sociales se busca pasar de las representaciones hegemónicas del espacio a los espacios de representación y prácticas espaciales de los actores. Las cartografías realizadas dibujan territorios procesuales, dimensionales, significados y apropiados bajo categorizaciones, jerarquizaciones, omisiones, organizaciones y temporalidades diferentes. Los actores cartógrafos reconocen y se reconocen como parte de un territorio compartido en el que ocupan una determinada posición dentro del campo de relaciones que configura sus territorios.

Los límites ejidales y comunitarios, los lugares de importancia ritual, religiosa y/o comunitaria, las prácticas productivas, los lugares de apego emocional, la vivienda propia, las relaciones de vecindad con parientes o amigos y los espacios vacíos son formas de territorialización del espacio visibles en sus cartografías colectivas.

Cuando hablo de «lugares» me refiero a porciones del espacio que han sido objetivados pero que están cargados de subjetividades otorgadas por actores sociales que, a partir de su experiencia los han revestido de significaciones y emocionalidades, ya sean estas positivas o negativas (Tuan, 1974). De ahí que los lugares sagrados, las iglesias, el manantial, la milpa y algunas cuevas estén

cargadas de emotividades derivadas de la significación que le han otorgado los actores en el tiempo. Lo mismo ocurre con los lugares que menciona Tuan (1974) esto es, lugares de apego emocional como la casa, la casa de los padres, la escuela y el parque, en este caso, la experiencia de habitar⁹⁸ (Giglia, 2012), sentir y percibir cotidianamente dichos espacios los convierte en «lugares de cuidado» en el sentido de Tuan (1974), de ahí que ocupen una posición de importancia dentro de la categorización de un territorio desde el punto de vista de los actores.

En este sentido, una red de lugares cargados de emotividades o significaciones puede delinear los límites de un territorio hacia dentro y hacia fuera de los límites físicos de éste, marcar jerarquías y dotarlos de heterogeneidad basada en las experiencias derivadas del propio habitar.

Los lugares sagrados extienden el territorio más allá de los límites físicos y administrativos del ejido. En el caso de Nuevo Francisco León, lo expanden hasta el territorio ancestral donde se encuentra el volcán Chichonal, el cual es el nexo entre lo simbólico y lo físico, pero también es punto de unión entre el territorio antiguo y el territorio actual.

Los lugares de apego emocional, en cambio, configuran hacia dentro claroscuros en los territorios; jerarquizaciones y sitios diferenciados en función de las afectividades, experiencias, significados y omisiones deliberadas que los actores ejercen sobre determinados sitios dentro de sus territorios.

En este sentido, tenemos que los territorios más que poseer límites fijos y niveles homogéneos de apropiación, están configurados por puntos en el espacio, lugares sagrados, lugares en la memoria compartida y lugares de apego generados por la pluralidad de actores en escalas de apropiación diferenciadas y en movimiento.

La representación cartográfica participativa de lugares y territorios coloca las relaciones, afectividades y experiencias actorales en una dimensión espacio

⁹⁸ Para Angela Giglia (2012) el habitar es un fenómeno cultural, enmarcado en el tiempo incesante. El habitar un espacio constituye un conjunto de prácticas no reflexivas y repetitivas a modo de *habitus* socio espacial integrado por actuaciones y disposiciones reiteradas sobre el espacio que conllevan a lo que llama *domesticación* del espacio, es decir, se le atribuyen una serie de sentidos y apropiaciones únicas.

temporal. Aquello que es mapeable; los espacios, lugares y los territorios no son neutros o carentes de contenido ya han sido previamente significados, apropiados y jerarquizados por los actores.

Por otro lado, las relaciones sociales, las prácticas que implican habitar un territorio o experimentar un lugar están ancladas a una dimensión espacio temporal. Las cartografías participativas en este caso resultan una herramienta metodológica que permite integrar la relación dialéctica entre espacio, tiempo y socialidad al análisis de los territorios, lo que Soja denominó Tercer espacio (1996), esto es, espacios sociales e historizados; territorios.

Los territorios son procesos accionados mediante relaciones multi actorales situadas histórica y espacialmente, de ahí que las significaciones, categorizaciones y jerarquizaciones de lugares y territorios pueden cambiar y reposicionarse a lo largo del tiempo. Lugares que eran importantes o centrales durante un momento histórico pueden quedar al margen de nuevas dinámicas sociales en el tiempo presente o bien, lugares, porciones de la naturaleza con poca significación o invisibilizados por el momento contextual pueden cobrar relevancia emotiva, religiosa, económica, política, etcétera.

En este sentido, la cartografía planteada a los participantes buscó tener una dimensión diacrónica de apropiación espacial en el tiempo, justamente para acceder a los cambios en la significación y apropiación de los lugares de la naturaleza y el territorio.

Aunado a la dimensión diacrónica también se encuentra la dimensión relacional de los actores que participaron en la cartografía, lo cual, incluye no solamente relaciones humanas, sino relaciones con la naturaleza, actores no humanos, lugares sagrados, lugares afectivos y lugares *vacíos*; espacios en blanco dentro de los mapas que si bien, forman parte del territorio, por alguna razón fueron deliberadamente ignorados por los actores.

Todos los elementos de los mapas dan cuenta de algo acerca del tercer espacio (Soja, 1996) tanto del contenido *per se* de la cartografía como también de los

realizadores del mapa. Un momento histórico o político puede incidir en lo que se decida o no mapear.

La ocupación, edad, género e historia de vida de los realizadores también influye en los lugares, categorizaciones y/o límites que integran como parte de su territorio. En este sentido, las cartografías participativas no abarcan la totalidad de lo que puede entender una colectividad como su territorio, se trata de representaciones de este construidas a partir de la experimentación vivida de los actores sobre su territorio.

El mapeo fue llevado a cabo en su mayoría en patios exteriores de las casas por ser los sitios más frescos, generalmente participaban varios miembros de una familia; algunas ocasiones se acercaban vecinos a preguntar qué estábamos haciendo y se quedaban a observar y participar. Particularmente en Ubilio García, también se realizó el taller de cartografías participativas en la Casa ejidal junto con un taller de Bioculturalidad en donde se encontraban presentes miembros de otros ejidos de la región. De esta manera, participaron en la realización de los mapas adultos mayores, jóvenes, mujeres y niños.

La cartografía participativa fue llevada a cabo por grupos de población heterogéneos intentando abarcar esta multiplicidad actoral e integrar también la dimensión procesual de la formación de los territorios, de ahí que se realizara la cartografía de la memoria y del territorio actual.

Imagen 15. Mapeos colectivos, Nuevo Francisco León



Fuente: Deborah C. Segura Díaz

4.3.1 El territorio en la memoria

La cartografía se planteó y desarrolló en etapas. La primera etapa, llamada Cartografía de la memoria, consistió en traer al presente, lugares y rutas de desplazamiento significativas que permanecen en los recuerdos de adultos mayores.

Busqué que representaran la naturaleza y el entorno físico y social que encontraron al llegar a la selva. El ejercicio detonó, más allá de la simple ubicación de puntos sobre el papel, recuerdos de sucesos en determinados lugares basados en experiencias vividas, emotividades, temores, enfermedades, alimentos, relaciones con animales, árboles, ríos, lagunas, así como también procesos de organización colectiva que llevaron a cabo para asegurar su subsistencia en la selva y convertirla en territorio.

En el caso de Ubilio García la memoria de los participantes se centró en el asombro que les causó la diversidad y exuberancia de la selva, así como la cantidad y el gran tamaño de los árboles que encontraron en su búsqueda de tierras. La caoba, el cedro, el amargoso, el algodón de caribe, el guapaque, el ramón, el guarumbo; animales silvestres como el jaguar, el puerco de monte, el faisán, el mono, el venado, el macabil, los caracoles de río; cuerpos de agua como la laguna El Guineo, laguna *Bakalté*, el río Santo Domingo y manantiales que los proveen de agua fueron mencionados con recurrencia.

Posteriormente, ubicaron en sus mapas las primeras casas del ejido y las primeras familias que ahí habitaron, los lugares donde desmontaron para sembrar milpa, el camino a Ocosingo para aprovisionarse de lo necesario para sobrevivir, los campos de aviación, los poblados más importantes en ese entonces y las prácticas de organización y apoyo colectivo como el *koltambaj* y el mancomún. Colocaron también a los adultos de entonces realizando las principales actividades de subsistencia de entonces como la cacería, la pesca y la siembra de la tierra.

Consideraron importante colocar los nombres de los primeros habitantes del poblado de Ubilio García y sus casas, así como también nombrar a los animales y

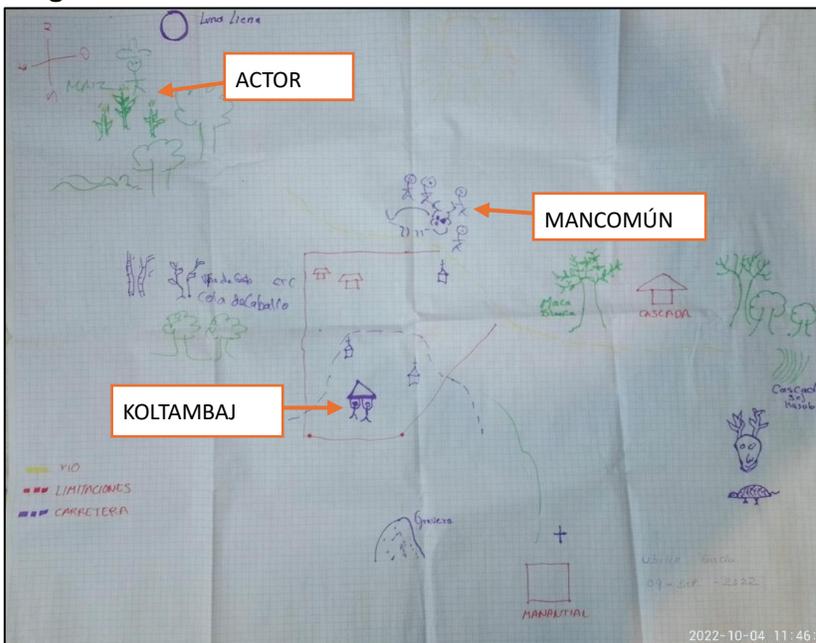
árboles representativos para ellos en tsel'tal y castellano, ya que el tsel'tal era la lengua que hablaban cuando llegaron al ahora Ubilio García.

Imagen 16. Ruta de los buscadores de tierras. De Ranchería Caribal a Ubilio García, 1957



Fuente: Cartografía participativa, ejido Ubilio García, 2023

Imagen 17. Territorio en la memoria Ubilio García



participativa, ejido Ubilio García, 2022

Fuente: Cartografía

Los mapas de la memoria en Ubilio García integraron elementos de una naturaleza que les generaba asombro y a la vez les ofrecía una gran cantidad de bienes,

alimento, madera para construir sus casas, gran cantidad de tierras para sembrar y agua suficiente para abastecerse.

Reconstruir en la memoria y plasmar en un mapa el territorio de entonces, llevó a los participantes a comparar lo que había entonces y ya no existe ahora. Los jóvenes presentes en la elaboración de los mapas mencionaron que muchos de los animales y árboles de los que hablan sus abuelos, no los conocen porque ya no hay más.

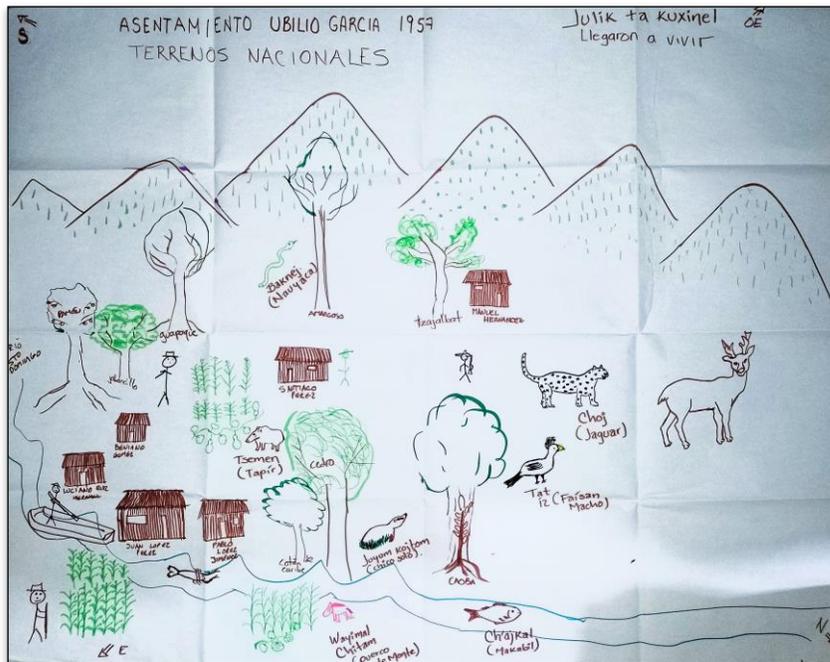
El territorio y el proceso de búsqueda de tierras del que hablan los *abuelos* es una especie de búsqueda de tierra prometida y llegada a un paraíso que les ofrecía lo que no habían poseído como peones y trabajadores de haciendas.

Se trata de un territorio vivo, aun cuando pertenezca a las memorias de los adultos que lo vivieron. Está centrado en las prácticas de apoyo mutuo bajo las que organizaron la vida en el poblado para desmontar la selva, repartir alimentos o construir las viviendas, en las actividades de subsistencia y en la lengua tseltal.

La jerarquización del territorio de la memoria colocó en primer lugar a la naturaleza, con el río y los animales que les proveían de alimento y los árboles que les proveían de madera para construcción y leña para sus fogones. En segundo lugar, colocaron las casas y los espacios para sembrar milpa.

En general el territorio de Ubilio García tal como lo guardan en la memoria los adultos mayores, se trata de un territorio basado en una naturaleza que les permitió asentarse y vivir bajo condiciones difíciles y de aislamiento, pero *mejores* que las que tenían en las fincas y ranchos de donde provenían. No había un patrón que les pagara en especie por su trabajo, el fruto de su labor era suyo y ésta es la principal condición que recuerdan los ejidatarios que llegaron a vivir en los primeros años al ejido.

Imagen 18. Territorio en la memoria de Ubilio García II



Fuente: Cartografía

participativa, ejido Ubilio García, 2023

Por otro lado, el proceso de reconstrucción del territorio en la memoria de los participantes de Nuevo Francisco León se centró también en las características biofísicas de la selva, pero, a diferencia de los participantes de Ubilio García, los zoques lo hicieron bajo una connotación negativa.

Habiendo sido desplazados de sus territorios a causa de un desastre social provocado por la erupción del volcán Chichón, recordar cómo llegaron a la selva les implicó recordar también las causas por las que llegaron a esta. Recuerdos dolorosos sobre pérdidas de familiares, de su patrimonio, de sus costumbres, de sus lugares sagrados, de sus prácticas productivas, de su territorio en general.

Recordaron las condiciones bajo las que llegaron, el camión que los llevó hasta Canán y la caminata de 20 kilómetros hasta Nuevo Guerrero (ahora Nuevo Francisco León) cargando a los niños y las pocas cosas que llevaban consigo. Recordaron el lodo que los hundía hasta las pantorrillas los pies desnudos, y los zancudos y tábanos característicos de las lluvias de julio y agosto. Mencionaron la fiebre, diarrea e infecciones de la piel que padecieron, así como también el sonido incesante de las ranas y los monos saraguatos en el río.

Comenzaron sus mapas dibujando unas pocas casas de los entonces habitantes de Nuevo Guerrero y una construcción de madera y techos de lámina de 150 metros de largo a la que llaman *galera*, donde se resguardaron durante varios meses en lo que construyeron sus casas.

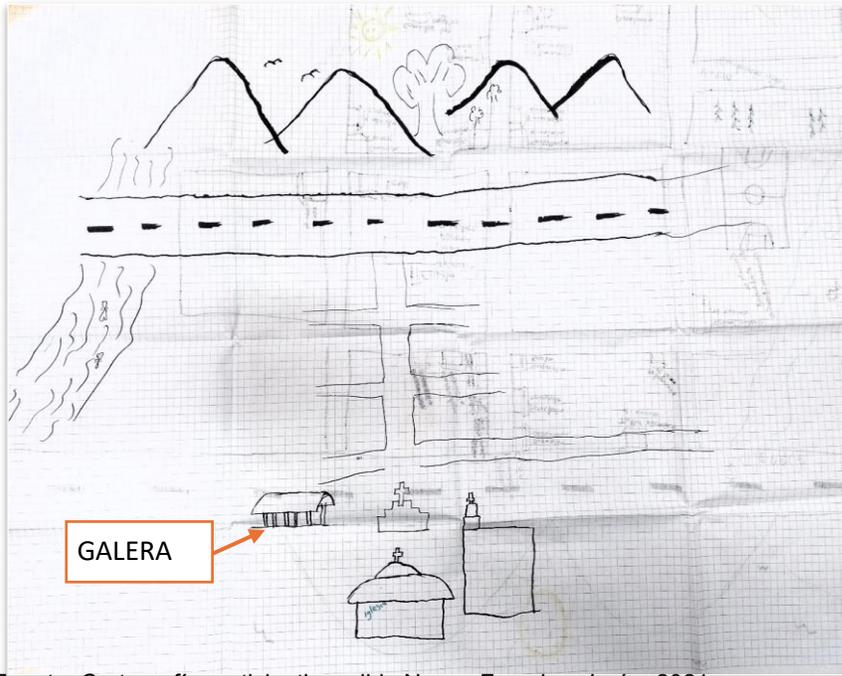
Con un menor uso del color que en Ubilio García, los mapas realizados contienen el río, peces, cocodrilos, venados, aves, árboles, montañas, el sol, la carretera fronteriza, las primeras calles y casas, la iglesia, el panteón y la cruz del centro.

Los mapas del territorio en la memoria de Nuevo Francisco León no plasmaron prácticas ni relaciones colectivas realizadas por los actores locales de entonces. No nombraron en lengua zoque lugares ni animales o árboles, pero sí colocaron lugares sagrados que continúan siéndolo, la cruz del río y la cruz del centro del poblado, la cual fue colocada antes de la construcción de la iglesia.

Ni la naturaleza ni las condiciones a las que llegaron representaron para los zoques la *tierra prometida* que representó para los campesinos tseltales que llegaron a Ubilio García veinticinco años antes a una selva que aún no había sido desmontada ni fragmentada en los cientos de rancherías, colonias, ejidos y comunidades que para la década de los ochenta existían.

Resultado de un evento traumático e iniciado bajo condiciones de insalubridad y marginación, el territorio dibujado por los adultos mayores de Nuevo Francisco León está asociado a emociones de desplazamiento territorial forzado y sufrimiento colectivo (Jelin, 2001) que hace del acto de recordar y dibujar el territorio al que llegaron un proceso en el que se mezclan emociones múltiples de dolor y resignación ante un desplazamiento territorial forzado.

Imagen 19. Territorio en la memoria, Nuevo Francisco León

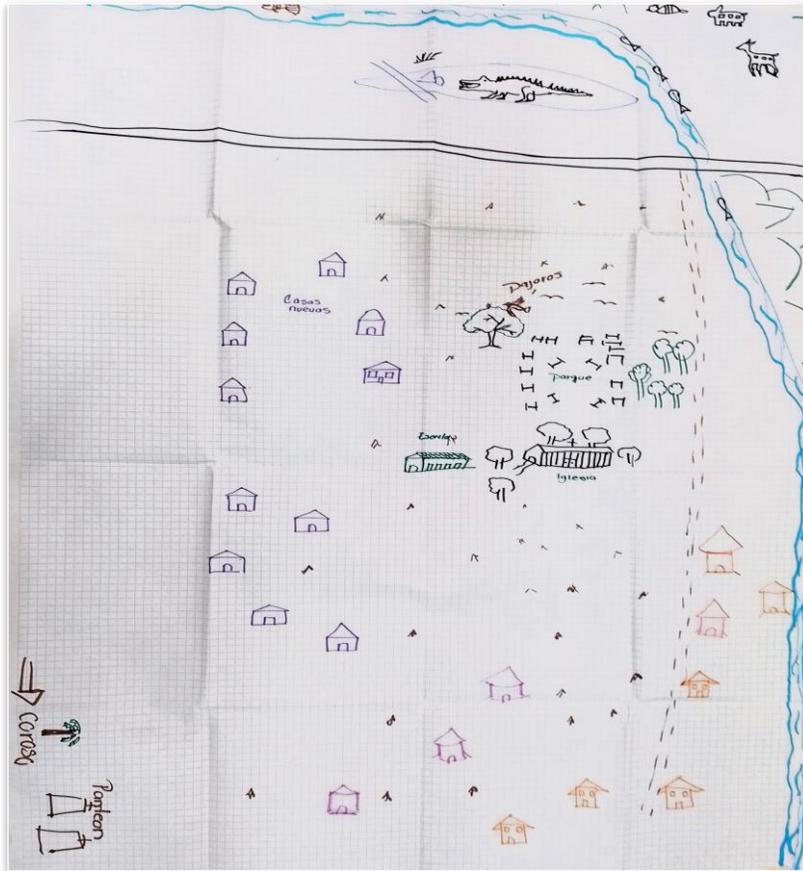


Fuente: Cartografía participativa, ejido Nuevo Francisco León, 2021

El territorio en la memoria de los zoques de Nuevo Francisco León está basado en emociones vividas que jerarquizó el espacio colocando, en primer lugar, los lugares sagrados y religiosos que representaron lugares de abrigo emocional y simbólico, la galera donde vivieron y las calles que existían entonces. En segundo lugar, colocaron a los elementos de la naturaleza, el río, el monte y el sol.

A diferencia de Ubilio García que centró su territorio en la naturaleza como fuente de bienes, Nuevo Francisco León, otorgó mayor peso en los lugares cargados de emotividades y cargas religiosas.

Imagen 20. Territorio en la memoria de Nuevo Francisco León II



Fuente: Cartografía

participativa, ejido Nuevo Francisco León, 2022

4.3.2 «Mi territorio»

La segunda parte del proceso de elaboración de cartografía del territorio de los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León consistió en la representación de sus territorios actuales, con los lugares y límites que decidieran colocar. En estos mapas comenzaron por dibujar el poblado, las casas, las calles, la división por barrios, los lugares sagrados y el panteón. Posteriormente, integraron las parcelas ya delimitadas, los potreros, los viveros del programa Sembrando Vida, los límites con otras propiedades y ejidos, las carreteras y los bienes ejidales.

En estos mapas, ya no era la naturaleza de la selva lo primero en ser dibujado, por el contrario, la primera referencia espacial de su territorio partía de los límites de la zona de asentamiento humano del ejido y su organización espacial interna. El poblado como le llaman es el espacio de mayor apego y apropiación de los

participantes en el mapeo. Ahí dibujaron los lugares de mayor significación e importancia como la casa propia, la casa de familiares, las calles interiores más importantes y la carretera principal fueron apareciendo en el papel a medida que se realizaba el mapeo.

Posteriormente los límites comenzaban a expandirse a las parcelas, los potreros, los ríos, los límites con otros ejidos y propiedades, así como las vías carreteras que comunican a los ejidos con las cabeceras municipales más cercanas. Finalmente, dibujaron el monte, el sol, las nubes y los animales silvestres. Algunos participantes comenzaban a colocar lugares donde se llevan a cabo prácticas comunitarias o son centros de reunión como el parque, las escuelas y las iglesias católicas y no católicas. En algunos casos, también se representaron a ellos mismos dentro del mapa o a familiares y vecinos.

En el caso de Nuevo Francisco León salta a la vista el mayor uso de colores al realizar mapas de su territorio actual que contrasta con el poco color usado en los mapas de la memoria. Esto otorga una sensación de vitalidad y apropiación sobre su territorio actual que no poseía el anterior. El espacio en la memoria es para los zoches de Nuevo Francisco León un espacio ajeno, desconocido al que llegaron en condición de desplazados de su territorio de origen con poco más que lo que traían consigo. Acerca de este espacio, su ejido en la selva, se han apropiado paulatinamente, tanto material como simbólicamente, lo cual puede observarse en su forma de cartografiarlo.

Mayor uso de color, énfasis en la zona urbana, la iglesia, las canchas, el parque y los servicios que han logrado conseguir con el tiempo como la clínica, la bodega de Diconsa y las escuelas que son a las que mayor importancia decidieron otorgar algunos participantes.

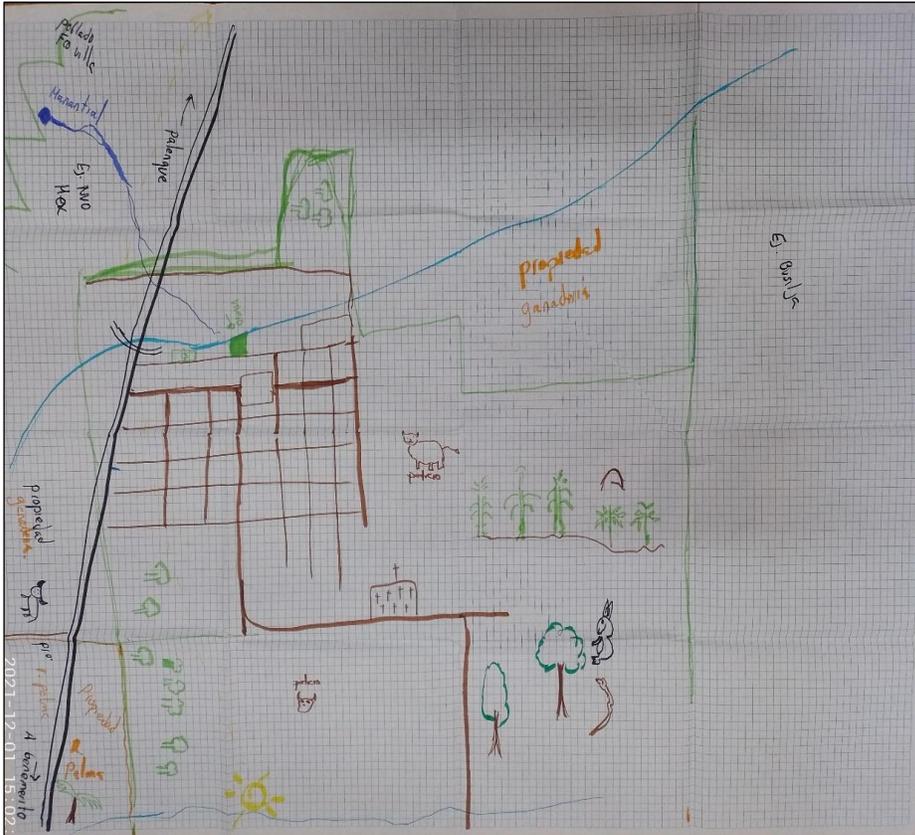
Imagen 21. Territorio actual. Zona urbana ejido Nuevo Francisco León



Fuente: Cartografía participativa,

ejido Nuevo Francisco León, 2021.

Imagen 22. Territorio actual ejido Nuevo Francisco León



Fuente: Cartografía

participativa, ejido Nuevo Francisco León, 2021.

La cartografía realizada en Ubilio García acerca de su territorio ya no tiene a la naturaleza como protagonista. Jóvenes que participaron tanto en el mapeo de la memoria como en el del territorio actual, mencionaron que muchos de los animales y árboles de los que hablaron sus abuelos no los conocieron, incluso buscaban en internet fotografías de dichas especies para conocer y dibujar lo que sus mayores les estaban describiendo.

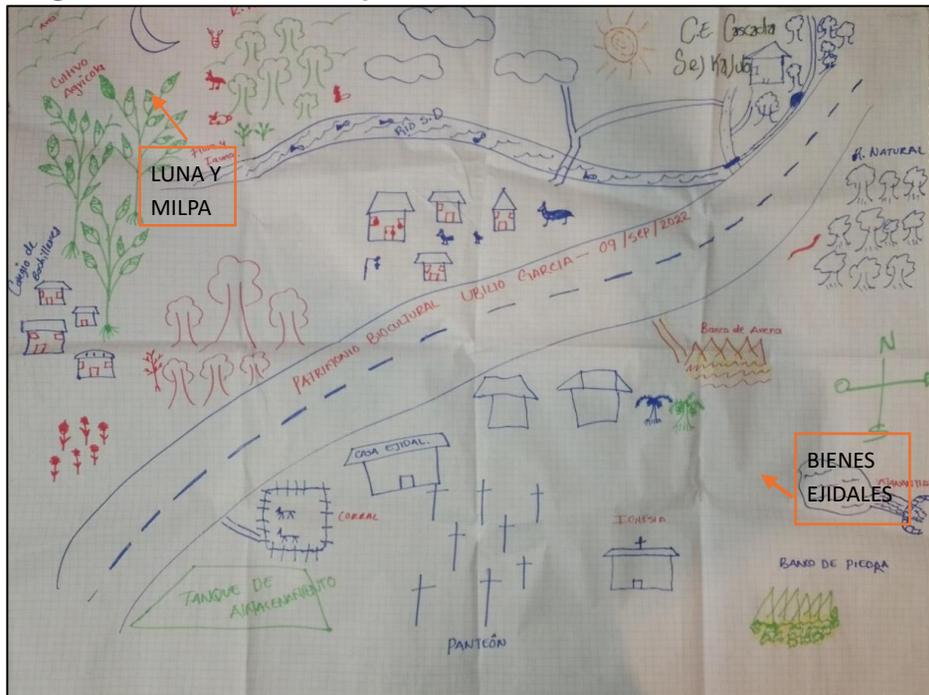
El mapa del territorio actual de Ubilio García se centra en el poblado y contiene la infraestructura que han construido con el tiempo. Los bienes ejidales, el banco de arena, el banco de piedra, la zona ecoturística, el tanque de almacenamiento de agua, los potreros, la casa ejidal, la escuela, y la zona de reserva que llaman «La selvita».

Los espacios que ocupaba la selva en el mapa de la memoria fueron ocupados por infraestructura, servicios y cultivos agrícolas en un espacio organizado, fraccionado en barrios y parcelas, jerarquizado por uso y características.

En este mapa ya no colocaron nombres en tseltal, no fue un tema que contemplaran. La lengua ha ido disminuyendo en cuanto a su uso cotidiano, de manera que ya no les otorgan nombres a los elementos del territorio en tseltal, como sí lo hicieron con la naturaleza en los primeros años de fundado el ejido.

El accionar de los actores significa, se apropia y territorializa el espacio en el tiempo. La lengua, la naturaleza, los lugares sagrados, los lugares de apego emocional que se dibujan en un mapa y desaparecen en otro mapa realizado por los mismos actores y sobre un mismo territorio reflejan la estrecha relación que existen en la construcción de los territorios como espacios vividos y apropiados socialmente en el tiempo.

Imagen 23. Territorio actual ejido Ubilio García



Fuente: Cartografía participativa, ejido Ubilio García, 2022

Por otro lado, los territorios cartografiados también integraron prácticas y actores sociales. Pasar de la delimitación de lugares y espacios a la inserción de prácticas

y actores integra la dimensión procesual como característica de los territorios. Los actores se reconocen como participantes activos dentro de un espacio plenamente apropiado en este, los actores interactúan con otros dentro de sus comunidades a través prácticas y relaciones, las cuales participan indirectamente en la modificación del entorno inmediato, el espacio vivido de los actores locales.

El territorio se configura hacia dentro como un campo de relaciones multiactorales dinámicas, que en el caso de comunidades como los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León integra las relaciones con actores no humanos de la naturaleza, aun cuando sea en distintos niveles, como se ha visto anteriormente, de ahí que en todos los mapas se haya integrado el sol, la luna, las montañas, los animales del monte y los árboles. No se trata únicamente porque es el paisaje observado sino porque interactúan y establecen relaciones con estos.

Los siguientes mapas son resultado de la sobreposición de mapas sociales con los polígonos agrarios de Ubilio García y Nuevo Francisco León con la intención de insertar las representaciones espaciales de los actores realizadas con base en el habitar, experimentar y recordar su territorio, con las representaciones del espacio del Registro Agrario Nacional; los territorios normados (Ther Ríos, 2012) bajo la figura de polígono ejidal, puesto que ambos procesos han participado de la formación de los territorios de estudio.

El mapa 7 contiene una sobreposición del mapa de la memoria sobre el proceso de ocupación y poblamiento de la selva en Ubilio García con el actual núcleo agrario totalmente parcelado desde su incorporación al programa de gobierno Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) en 1998.

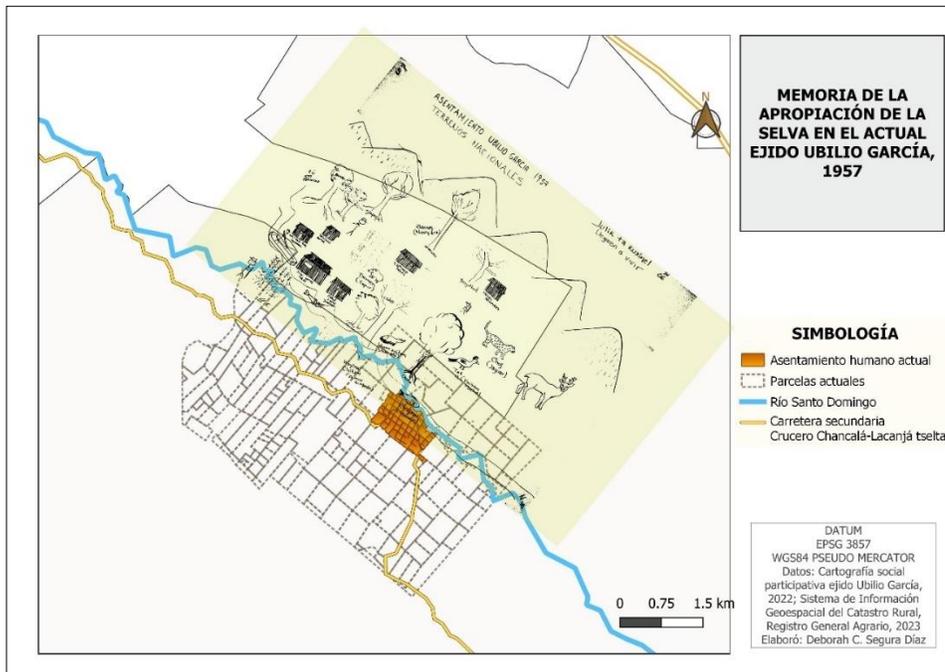
Se tomó como marcador territorial para unir ambos mapas el río Santo Domingo que atraviesa la comunidad y la ribera sobre la que se asentaron las primeras seis familias tseltales del ejido.

Se puede observar que el polígono ejidal de la dotación y ampliación ejidal se extendió en mayor proporción hacia la ribera este del río, contraria a donde se

asentaron. Solo pocas parcelas se encuentran del lado oeste del río y corresponden a los ejidatarios que fueron beneficiados en la primera dotación de 1961.

El mapa colectivo muestra la selva plena de biodiversidad que conocieron las primeras familias, así como sus actividades tendientes a la apropiación de la selva, pero con la sobreposición del polígono ejidal actual, se observa la transformación espacio temporal del ejido ahora dividido en tierras parceladas para propietarios individuales en toda la superficie. El espacio se muestra dentro del mapa como una serie de polígonos que atraviesan y dividen el territorio, lo que explica las relaciones, negociaciones y conflictos entre la población en cuanto a los derechos y obligaciones colectivas con los derechos individuales que poseen sobre las tierras, como se verá en los capítulos siguientes.

Mapa 7. Mapa de apropiación de la selva en Ubilio García, 1957



Fuente:

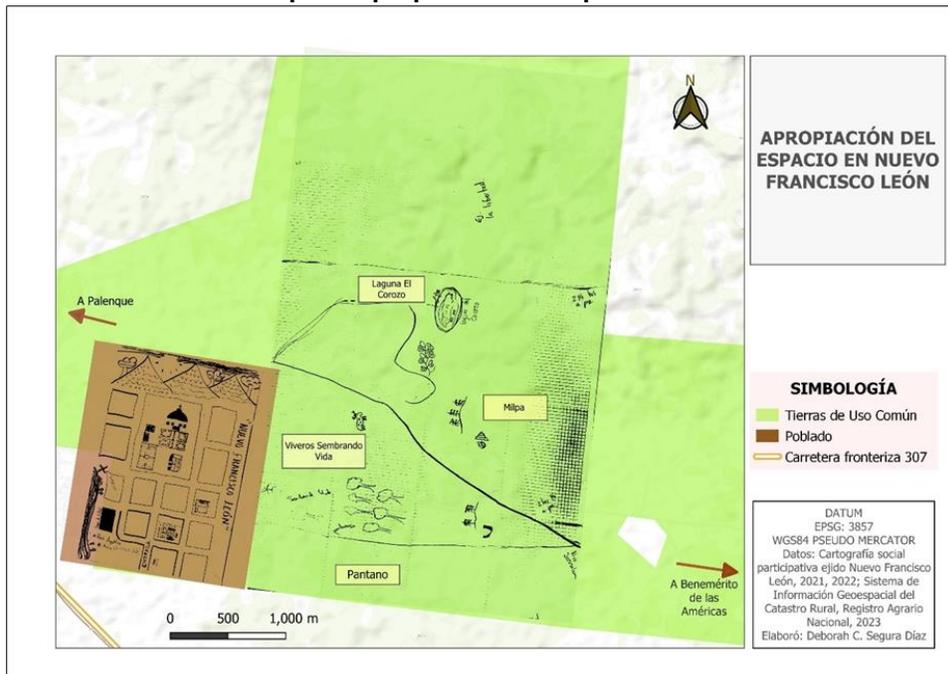
Elaboración propia, 2024.

El mapa de Nuevo Francisco León (8) fue elaborado con tres cartografías, dos participativas sobre el territorio actual, uno que abarca el poblado y otro de las parcelas y un tercero del polígono agrario proveído por el Registro Agrario Nacional. Este mapa se distingue por el alto nivel de detalle en la zona del poblado, pero también por la ausencia de límites internos en el resto del ejido, en lo que

corresponde a la zona de parcelas, las cuales están certificadas como tierras de uso común pero sí están repartidas individualmente.

Aun cuando no haya un gran nivel de detalle en las parcelas se dibujaron elementos de la naturaleza que consideran importantes como la Laguna El Corozo, las zonas de milpa, los viveros de Sembrando Vida y las zonas pantanosas. Contiene también el tiempo de traslado a pie hasta la parcela del realizador del mapa, lo que muestra la perspectiva del actor desde su espacio vivido a través de temporalidades locales.

Mapa 8. Apropiación del espacio Nuevo Francisco León



Fuente: Elaboración

propia, 2024.

Ambos mapas contienen espacios apropiados subjetiva y materialmente que permanecen y se encuentran presentes en los tiempos de la memoria y del acontecer de las poblaciones que los habitan y los dotan de significados y valoraciones.

En ellos podemos observar la coexistencia de territorialidades. Territorialidades normadas (Ther Ríos, 2012) con territorialidades locales, surgidas en los usos y prácticas cotidianas de los colectivos. El espacio delimitado administrativamente contiene las prácticas de los actores, pero no las define. Los mapas muestran fragmentos de la territorialización del espacio, en este caso a través de sus núcleos

ejidales, las memorias, las prácticas, la existencia o ausencia de límites locales y normados y los tiempos vividos.

Reflexiones finales

Las diferencias observadas entre los modos de relacionarse, significar y apropiarse de la naturaleza en ambos ejidos invitan a reflexionar acerca de que tanto ha influido o no en la organización interna de sus territorios con relación a su entorno inmediato, la selva, el monte, la tierra, el agua y otros elementos de la naturaleza.

Los habitantes de ambos ejidos la han significado de forma distinta, en función de múltiples factores, entre ellos, la religión, la etnicidad y las prácticas agrícolas han sido los principales diferenciadores en cuanto las relaciones con la naturaleza. En Nuevo Francisco León su significación y apropiación está ligada a las prácticas productivas como el cultivo de la tierra, pero también a prácticas comunitarias, religiosas y rituales que actúan como diferenciadores identitarios que otorgan cierta cohesión comunitaria en el ejido.

En Ubilio García, en cambio, las prácticas ligadas a lo comunitario responden más a actividades colectivas encaminadas a la provisión de servicios como limpieza y mantenimiento de escuelas, caminos, y otros bienes, en este caso, han generado una normatividad colectiva que asumen todos los miembros de la comunidad, si es que desean vivir ahí.

La naturaleza significada y apropiada en Ubilio García se encuentra en las prácticas productivas, la siembra de milpa según el ciclo lunar, la limpieza y chapeo de las parcelas incluida la «selvita» y la zona ecoturística. No obstante, se trata de actividades a cargo del dueño de la parcela, sus familiares o trabajadores, no de actividades colectivas.

Las relaciones con la naturaleza simbólica en ambos ejidos están ligadas directamente a la siembra y cultivo de la milpa, a partir de las cuales es posible llevar el conteo del calendario lunar, los meses de lluvias, eventos climáticos, disponibilidad de agua y tipo de suelo.

En este sentido, factores sociales y económicos aparecen como agentes que influyen también en las formas de relacionarse con la naturaleza y apropiarla. La adopción de cultivos nuevos como la palma de aceite y el achiote como una forma de adquirir recursos económicos para garantizar la subsistencia implican una resignificación de los ciclos de la naturaleza implicados en el crecimiento y desarrollo de las plantas.

Por otro lado, la adopción de otras actividades productivas no agrícolas por parte de un cada vez mayor porcentaje de la población incide también en las relaciones con la naturaleza y en la valorización de ésta, «lo que contaban los abuelos» repiten los jóvenes acerca de historias que hablan de una naturaleza sagrada, pero que les parece lejana.

De ahí que el lugar de mayor apropiación para los jóvenes y mujeres en el territorio actual de ambos ejidos sea el poblado, se trata del lugar donde llevan a cabo la mayoría de las actividades de la vida cotidiana, estudian, trabajan y socializan.

Los procesos de significación, apropiación y territorialización del espacio son dinámicos y están en constante transformación en la medida que son realizados por el accionar de múltiples actores sociales sobre el espacio bajo temporalidades que no son lineales. En este sentido, no todos los actores que participan de los territorios poseen el mismo nivel de significación y apropiación de la naturaleza. Las diferencias generacionales, étnicas, religiosas y las formas de ocupación laboral generan apropiaciones discontinuas de la naturaleza que se encarnan en la coexistencia de prácticas colectivas de una naturaleza sagrada con prácticas basadas en las lógicas de la productividad y la inmediatez sin que una supedita a la otra.

Esto es, pasar de las apropiaciones de la naturaleza a la creación de territorios relacionales, procesuales y dimensionales. Los territorios de Nuevo Francisco León están habitados por actores con distintas edades, géneros, ocupaciones, religiones y situación agraria. Todos ellos inciden sobre su territorio mediante relaciones e interacciones sociales que otorgan complejidad al análisis del territorio.

Estas diferencias entre los actores que habitan un mismo territorio configuran hacia dentro de este, distintas escalas de apropiación derivadas de la pluralidad de formas en que se significa, percibe y vive el espacio territorializado. Los actores despliegan sus territorialidades de forma diferenciada en función de sus intereses y expectativas sobre determinado espacio.

Con las cartografías realizadas emergieron territorios vividos que integran además de jerarquizaciones y organizaciones sobre el espacio, relaciones actorales que otorgan un carácter dimensional a los territorios y permiten observar cómo han transformado tanto sus relaciones y significaciones con la naturaleza como también sus relaciones y formas de organización colectiva.

CAPÍTULO 5.

EL TERRITORIO COMO SUSTENTO. ENTRE NATURALEZAS NEOLIBERALIZADAS Y PRÁCTICAS DE SUBSISTENCIA

A un costado de la carretera se encuentra la casa ejidal de Ubilio García; comparte instalaciones con la escuela primaria bilingüe Nicolás Bravo. Para llegar hay que atravesar la escuela, el patio y las canchas de basquetbol. A la entrada de la casa ejidal sobresalen por su tamaño dos contenedores de basura con un letrero que dice: «Conserva la naturaleza, no tires basura».

De acuerdo con don Lázaro, fue por el año 2000 cuando empezaron a llegar programas de educación ambiental, campañas de salud y programas de desarrollo ecoturístico por parte de instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Salud (SSA), así como también por organizaciones de la sociedad civil que comenzaron a trabajar con comunidades. El objetivo era generar «conciencia ambiental», impulsar proyectos de desarrollo sustentable y proveer de servicios de salud a los habitantes de la multiplicidad de asentamientos indígenas, campesinos y rurales de la selva.

Durante la década de los noventa, las políticas de Estado centradas en las poblaciones rurales del país se habían enfocado en otros temas, como los programas de apoyo a los pequeños productores agrícolas y pecuarios (PROCAMPO, PROGAN) y los programas de asistencia social para poblaciones en situación de pobreza y marginación (PRONASOL, OPORTUNIDADES). Para las poblaciones de Ocosingo, el binomio etnicidad-conservación ambiental era un tema exclusivo de los lacandones: «a ellos si les exigen conservar porque están dentro de la selva Lacandona» (don Lázaro, ejido Ubilio García, 2022). El foco académico, periodístico, nacional e internacional había centrado su atención y recursos en la Comunidad Lacandona y en las áreas naturales protegidas y sitios arqueológicos ubicados dentro de los Bienes Comunales.

Por otro lado, el movimiento zapatista en las Cañadas de Ocosingo y Las Margaritas también ocupaba un punto central en la atención mediática y académica nacional e internacional. El resto de las poblaciones de la selva habían quedado aparentemente opacadas por estos dos grandes temas de la selva Lacandona.

Hacia el nuevo milenio, políticas internacionales, nacionales y estatales y proyectos financiados por organismos multinacionales que integran naturaleza, conservación y etnicidad se extendieron hacia los ejidos y las comunidades no lacandonas de la selva, bajo facetas y momentos distintos.

Proyectos ecoturísticos, programas de pago por servicios ambientales, impulso a monocultivos de exportación y megaproyectos de infraestructura se insertaron en la selva como facetas de lo que Castree y Braun (2001) denominaron Neoliberalización de la naturaleza para referirse a la fase del modelo neoliberal que integró elementos y procesos biofísicos naturales hasta entonces no contemplados al mercado económico.

Esta nueva fase del sistema económico además de poner el foco de atención en capitales naturales, sociales y culturales ubicados en territorios rurales que habían sido marginados del sistema económico, también marcó nuevas pautas en las formas en que se espera que los actores locales establezcan relaciones de apropiación con su entorno inmediato natural.

En Ubilio García y Nuevo Francisco León la neoliberalización de la naturaleza se ha expresado a partir de sus propias diferencias internas organizativas y ecológicas, pero no se han mantenido exentos de proyectos y prácticas relacionadas con este paradigma económico. Esta nueva forma de relacionarse con la naturaleza ha permeado también las relaciones al interior de los ejidos y ha detonado procesos de politización de actores locales, formación de liderazgos indígenas enfocados en agendas internacionales de procuración de fondos, replanteamientos de la propia etnicidad, acciones de rechazo a la intromisión de este tipo de proyectos en sus territorios, mostrando que si bien, el sistema productivo dominante ha expandido sus áreas de influencia en los ejidos mediante la implantación de agendas y proyectos productivos; la inserción y la aceptación de estos paradigmas no han

sido aceptados linealmente y sin contrapesos enmarcados en las particularidades locales de los propios actores.

Desde una postura epistémica naturalista (Descola, 2001), la naturaleza es aquello que no corresponde a lo humano y cuya existencia existe más allá de lo humano, esto es, existe una dicotomía entre aquello que es dominado por las «leyes de la naturaleza» y las culturas humanas. Bajo esta perspectiva la naturaleza se puede estudiar, modificar, disgregar y dominar, pero lo social no pertenece a su esfera. Son entes disociados que si bien se interrelacionan no forman parte de un mismo campo.

Por otro lado, marcos epistémicos distintos al naturalismo occidental, conciben a la naturaleza en una posición distinta, no necesariamente ajena al ámbito de lo humano y cultural. En este sentido para colectividades indígenas y rurales el concepto de naturaleza es ajeno tanto a su lengua como a su modo de vida (Ingold, 2000), lo que no implica que no generen relaciones con lo natural desde la episteme occidental, por el contrario, se imbrican en relaciones con la naturaleza emanadas desde instituciones y actores externos con significaciones y relaciones procedentes de sus cosmovisiones propias.

Para autores como Diz y Piñeiro (2018), la naturaleza más allá de su existencia objetiva e independiente del ser humano está sometida a una serie de discursos, prácticas, retóricas y epistemes a partir de los cuales, es construida, imaginada, representada y reclamada (p. 207), lo que denominó «ficciones de naturaleza» las que, en casos de espacios como la selva de Chiapas cobran particular relevancia ante el hecho de que se trata de una naturaleza «estratégica» y en constante disputa por múltiples actores.

Las formas bajo las cuales los individuos y colectivos se relacionan con la naturaleza son también formas de ejercer territorialidad ya que están insertas en relaciones, prácticas y conocimientos sobre el espacio. La materia que se encuentra en la superficie terrestre y preexiste a la acción humana posee propiedades intrínsecas que, a través de las relaciones que los humanos mantengan con ellas, les develan

características y capacidades que resultan de utilidad para las colectividades humanas, tornándolas en recursos⁹⁹ (Raffestin, 1980).

La naturaleza convertida en recurso está ligada directamente a manifestaciones de poder y a la tendencia determinada a controlar porciones espaciotemporales que garanticen el acceso a dichos recursos mediante múltiples formas, desde las más sutiles hasta las que intervienen directamente en los territorios.

Sin embargo, las territorialidades tendientes a controlar el acceso y uso de los recursos no son desplegadas sobre territorios vacíos o armónicos sino sobre territorios que contienen múltiples subjetivades, relaciones y tiempos sobre y en el espacio, de manera que generan choques, sobreposiciones o adaptaciones de prácticas e intereses sobre el territorio.

Este capítulo se centra en las prácticas de subsistencia llevadas a cabo por los habitantes de los ejidos de investigación en el tiempo actual. En sus prácticas se encuentran presentes discursos y proyectos enmarcados dentro del periodo neoliberal que ha puesto en valor recursos naturales y etnicidades que hasta antes del nuevo milenio habían pasado desapercibidos.

El objetivo es analizar los cambios en las formas de relación y valoración de la naturaleza, así como la imbricación de tiempos y prácticas en los territorios: tiempos y prácticas «tradicionales» campesinas y tiempos y prácticas «normadas» (Ther Ríos, 2012) implementadas por programas gubernamentales de ecoturismo y desarrollo agrícola mediante las experiencias locales de ecoturismo y sustitución de la milpa por cultivos agroindustriales que han generado reorganizaciones en el espacio, en las prácticas de subsistencia y en las relaciones de poder intra y extra locales.

Por otro lado, y a partir del análisis de la formación de nuevos procesos organizativos internos, formación de nuevos líderes indígenas locales, presencia de actores externos y la influencia de organizaciones campesinas como *Xi'nich'*, me

⁹⁹ Entiendo recurso como el conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a acabo una empresa (Real Academia Española, 2023).

interesa analizar de qué forma este tipo de valorización y apropiación de la naturaleza impulsada desde actores externos como el Estado, organizaciones civiles y empresarios agroindustriales han sido retomadas por los actores, adaptadas, rechazadas o resignificadas en función de las necesidades locales.

El capítulo que le antecede se ha centrado en la naturaleza y la territorialidad desde las significaciones locales y el habitar cotidiano. Este capítulo aborda la yuxtaposición de narrativas y prácticas neoliberalizadas con significaciones, valoraciones y temporalidades locales (Zavaleta, 1986). Ambos capítulos tienen como objetivo general mostrar varios ángulos de un mismo tema, que actúan como dos fuerzas que más que contraponerse y chocar, han encontrado formas de coexistir en los territorios bajo relaciones diferenciadas.

5.1 Conservación, naturaleza y pueblos indígenas

Antes de abordar las relaciones y prácticas con la naturaleza a partir de los paradigmas económicos y epistémicos que se encuentran presentes en los ejidos de investigación, debo hacer antes un planteamiento histórico contextual para ubicar de dónde emergieron estas formas de conceptualizar y representar a la naturaleza como proveedora de servicios y bienes intangibles entre los que se encuentran tanto los llamados servicios ecosistémicos como las «experiencias» que otorga el ecoturismo o turismo alternativo en zonas rurales. Si bien son distintos, tienen un origen que podemos rastrear en los discursos emanados de organismos internacionales y en la implementación de políticas y programas ambientales-productivos en los territorios.

Desde inicios de la década de los setenta del siglo XX, la cuestión ambiental y los conflictos asociados a la finitud y sobreexplotación de la naturaleza comenzaron a cobrar relevancia en las agendas políticas internacionales y nacionales (Durand, Figueroa, y Guzmán 2011). Problemáticas como la acelerada deforestación y la contaminación asociadas al desarrollo industrial mundial pusieron las pautas para que la ecología y la conservación se reposicionaran como campos de análisis estratégicos, tanto en la academia como en la agenda de tomadores de decisiones en el ámbito político nacional e internacional (Durand, Figueroa, y Guzmán 2011).

Este proceso no fue lineal; varias corrientes emergieron con diferentes visiones sobre los conflictos ambientales que iban desde el conservacionismo¹⁰⁰ más radical y su apuesta por conservar porciones de naturaleza intocables, hasta la propuesta de generar alternativas sistémicas globales al capitalismo (Pierri, 2005).

La ONU y la agenda global decidieron posicionarse dentro de un ecologismo catalogado como moderado (Pierri, 2005), oscilante entre garantizar el crecimiento económico y asegurar la conservación del medio ambiente. Dentro de la Declaración de Estocolmo en 1972 se concluyó que las políticas ambientales de los países, sobre todo aquellos considerados «en vías de desarrollo» debían estar encaminadas a favorecer también el crecimiento actual y futuro de las poblaciones humanas (Pierri, 2005).

En este sentido, dentro de la Ecología se insistió en la necesidad de debatir sobre dejar de ver a la naturaleza únicamente como proveedora de materias primas, sino también como un sistema complejo de cuyo funcionamiento depende también el futuro de la humanidad. De esta concepción funcionalista de la naturaleza derivó la noción de que los ecosistemas generan beneficios intangibles, pero de vital importancia para la humanidad. La recarga de mantos acuíferos, la captura de carbono, la capacidad de formación de suelo, la regulación de las temperaturas, entre otros fueron denominados Servicios Ecosistémicos o Ambientales¹⁰¹ (FAO.org/serviciosecosistemicos.es. Consultado el 21 de noviembre de 2022).

¹⁰⁰ El ambientalismo surgió como un movimiento social ante los impactos del capitalismo industrial en la década de los sesenta y posteriormente se fortaleció con investigaciones académicas que dieron paso al establecimiento de un campo de conocimiento dentro de la Ecología a partir de diferentes corrientes (Durand, Figueroa, y Guzmán 2011). El conservacionismo tiene sustentos en el preservacionismo naturalista del siglo XIX (Pierri, 2005) y busca la conservación intacta de la naturaleza sin permitir el acceso de poblaciones humanas (Toledo, 2005).

El ambientalismo moderado tiene un énfasis desarrollista, «acepta la existencia de ciertos límites que impone la naturaleza a la economía». Ha sido el modelo de pensamiento adoptado por organismos internacionales (Pierri, 2005). La corriente humanista crítica, con enfoques marxistas y anarquistas, proponen un cambio radical en el sistema económico que se centre en las necesidades de las mayorías (Pierri, 2005).

¹⁰¹ Los servicios ecosistémicos son definidos como los beneficios que aportan los ecosistemas a los seres humanos para realizarse en todas sus facetas. Dichos beneficios pueden ser recibidos en forma de valores (servicio cultural), bienes (servicios de aprovisionamiento), o de servicio (servicio de regulación). Se integran los beneficios tangibles e intangibles que se derivan de la naturaleza y que pueden ser valorados económicamente a fin de equipararlos con actividades económicas. (Evaluación de los ecosistemas del milenio, ONU, 2005)

Estos servicios ecosistémicos y ambientales tienen la particularidad de que han sido integrados al sistema económico en la medida que los beneficios que proveen pueden ser cuantificados y valuados económicamente y, por lo tanto, son susceptibles de pago por estos dentro de los mercados globales (Ávila y Pérez, 2010).

La urgencia por atender la degradación ambiental, salvaguardar la biodiversidad y conservar los ecosistemas así como los beneficios que generan sin apostar por un cambio en el sistema económico capitalista global condujo a especialistas académicos y organismos multinacionales a poner atención en las áreas más conservadas del planeta que proveen de mayores servicios ecosistémicos y en el hecho de que coinciden con ser territorios rurales e indígenas (Portal de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2023).

Consultores de todo el mundo comenzaron a estudiar con lupa las relaciones entre grupos indígenas y la naturaleza. Las conclusiones a las que llegaron indicaron que los pueblos indígenas han establecido relaciones de interdependencia con su «medio» en varios niveles que incluyen lo identitario, lo colectivo y lo espiritual. En este sentido, poseen un pleno conocimiento de la naturaleza y sus territorios, con los que, además, han establecido formas menos agresivas de uso de los recursos naturales que las sociedades urbanas occidentales.

Si bien no es novedoso el que los pueblos indígenas han establecido históricamente formas de significar y relacionarse con la naturaleza distintas a las formas positivistas occidentales, el enfoque bajo el cual ha sido retomada esta relación—por demás esencialista—por organismos multinacionales enfocados en la conservación ha tenido objetivos particulares. Los conocimientos ancestrales indígenas asociados a la naturaleza y el hecho de que el mayor reservorio en biodiversidad se encuentre en territorios indígenas, implicó que fueran integrados como actores estratégicos dentro de la relación conservación ambiental-crecimiento económico adoptada por la ONU desde los años setenta.

Por otro lado, el movimiento indígena internacional a la vez que participaba activamente en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos individuales y

colectivos¹⁰², en el ámbito de la conservación ambiental que ya tenía la mirada sobre los territorios indígenas. Esta movilización y legislación internacional en materia de derechos indígenas decantó también en la factibilidad de tomarlos en cuenta como sujetos de derecho dentro de las directrices y convenios internacionales que en adelante se desarrollarían en materia ambiental.

En 1992 dentro del marco de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible de Río de Janeiro, conocida también como la «Cumbre de Río» cuyo objetivo principal era adoptar compromisos de los Estados nacionales en materia global y nacional en torno a la problemática ambiental, se firmó el Convenio de Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica (CBD) cuyos objetivos principales son:

1. La Conservación de la Biodiversidad
2. La utilización sostenible de sus componentes
3. La participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos (Meurer, 2017)

En este documento se dejó de hablar de conservación ambiental y se reemplazó por «conservación y uso sostenible de los componentes de la biodiversidad», la cual, además, aparece dentro del discurso como invariablemente integrada al sistema económico. El tercer objetivo, aunque no los nombra, integra a los pueblos indígenas que «resguardan el 80 por ciento de la biodiversidad mundial» a los intercambios comerciales derivados del uso de los recursos de sus territorios ofreciendo una participación en los beneficios. De esta forma, se cumple con la legislación internacional de derechos indígenas, pero, al integrar a los indígenas a las transacciones comerciales ambientales y de biodiversidad, se asegura el acceso

¹⁰² Particularmente el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989 reconoció a los pueblos indígenas el derecho a vivir y ser respetados, estableciendo obligaciones a los Estados firmantes de asegurar el uso, administración y conservación sobre tierras, territorios y recursos naturales ocupados por pueblos indígenas, así como a ser consultados y participar de los beneficios de cualquier proyecto de explotación sobre sus tierras. (art. 14 y 15). Posteriormente en 2007, se aprobó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la ONU, en los que se establecen los derechos a la libre determinación, cultura propia, educación, propiedad de la tierra, etc. En materia de territorios reconoce el derecho a mantener y fortalecer la relación espiritual y material con sus tierras y territorios. (art. 25).

a conocimientos locales y tradicionales de la naturaleza y se coloca a los actores rurales e indígenas como proveedores de servicios dentro de prácticas económicas relacionadas con la naturaleza, como en el caso de pago por servicios ambientales¹⁰³, por ejemplo.

A partir del CBD, una serie de directrices, protocolos y convenciones supranacionales han surgido con el objetivo de direccionar la conservación de la biodiversidad, los recursos genéticos y los servicios ecosistémicos a través de esquemas de acceso, uso y distribución de estos en el mercado (Durand, 2014).

En este contexto, los territorios locales, rurales e indígenas se tornaron estratégicos para una multiplicidad de actores privados, nacionales y supranacionales en la medida que dentro de sus límites se encuentran los mayores índices de biodiversidad, servicios ecosistémicos y recursos genéticos asociados a conocimientos tradicionales sobre la naturaleza, los cuales tienen un valor económico en el mercado.

En los territorios locales, los discursos, convenios, directrices y normativas surgidas en el ámbito multinacional se materializan a través de políticas, programas y proyectos enfocados en el desarrollo sostenible, conservación de la biodiversidad y acceso, participación y uso de los recursos promovidos tanto por instancias de Estado como por organismos privados y de la sociedad civil. Se trata de proyectos que tienden a la generación de activos en el mercado económico a partir de actividades relacionadas con el uso y compensación por daños en la biodiversidad en territorios rurales. Desde la ecología política, la antropología y las teorías críticas del desarrollo han surgido investigaciones y posturas que ponen en cuestionamiento este paradigma de conservación de la naturaleza impulsada desde los organismos multinacionales.

¹⁰³ El pago por servicios ambientales o servicios ecosistémicos surgió en el ámbito internacional como una estrategia para frenar el deterioro de los ecosistemas al asignarles un valor económico en el mercado y el otorgamiento de compensaciones económicas a los propietarios de las tierras donde se encuentran dichos ecosistemas por realizar labores de conservación, manejo y restauración de servicios ambientales hidrológicos, forestales, de captación de carbono, etc. (CONAFOR, 2022).

Autores como Castree (2001) y Leff (2004) colocan a este tipo de conceptualización y conservación de la biodiversidad como parte de una fase más del sistema capitalista en la que la naturaleza es mercantilizada a partir de su desagregación en partes independientes y cuantificables para que se les pueda otorgar un valor económico en los mercados. Esto va desde un gen presente en el código genético de una planta hasta la capacidad de captación de dióxido de carbono de un bosque tropical.

En la neoliberalización de la naturaleza (Castree y Braun, 2001; Villavicencio, 2020) subyace la premisa de que esta únicamente puede ser conservada mediante el otorgamiento de valores económicos cuantificables a cada uno de los beneficios tangibles e intangibles que provee.

De esta manera, los servicios ambientales, los mercados de carbono, la mitigación compensatoria, la reconversión productiva agrícola hacia cultivos agroindustriales, el ecoturismo, entre otras, son formas en las que la llamada «economía verde»¹⁰⁴ se han insertado en los territorios locales, alentando nuevas formas de significar y mercantilizar a la naturaleza, así como también a los conocimientos y formas de relación tradicional que sobre ella puedan tener.

Sin embargo, una vez dentro de los territorios, la dirección que pueda tomar cada una de estas formas de relación y mercantilización de la naturaleza es influida por múltiples factores y actores. En la selva de Ocosingo, no todos los proyectos implementados en los ejidos y comunidades, tanto por el Estado en todos sus niveles como por la sociedad civil, han tenido éxito.

5.2. Del discurso a la práctica. Los programas de desarrollo rural en los territorios agrarios

En los ejidos de investigación las formas de aprovechamiento de la naturaleza relacionadas con el paradigma económico neoliberal se encuentran materializados en un centro ecoturístico en Ubilio García, en unas pocas hectáreas de plantación

¹⁰⁴ El programa de la Onu para el Medio Ambiente (PNUMA) define la economía verde como aquella que resulta en un bienestar humano y en una reducción de riesgos ambientales y escaseces ecológicas. Portal PNUMA, consultado en 2023.

de palma de aceite en Nuevo Francisco León y en la reciente inserción (2018) de ambos ejidos al programa de gobierno «Sembrando Vida»¹⁰⁵. Estos programas como otros que se han implementado en la región han sido promovidos por el Estado, pero no han sido adoptados dócilmente y sin conflictos por la población.

En los territorios además de las instancias de Estado se encuentran presentes otros actores externos como organizaciones civiles y campesinas que se han encargado de acercar a la población otros enfoques como es el caso de la bioculturalidad y los derechos indígenas. Estos actores también ejercen fuerzas y cambian las trayectorias de las formas de relacionarse con la naturaleza e implementar formas nuevas de subsistencia.

En casos de la sustitución de prácticas agrícolas y cultivos «tradicionales» por agroindustriales en Nuevo Francisco León y Ubilio García, estos han sido rechazados por sectores de la población o bien, abandonados y sustituidos por nuevos ante condiciones geográficas inadecuadas o por la falta de mercados de comercialización.

No ha sucedido lo mismo con plantaciones privadas de monocultivos como la palma de aceite, las cuales han mostrado un incremento notable durante los últimos años en los municipios de Palenque, Benemérito de las Américas y Ocosingo, lo cual es un indicio de que efectivamente proveen de ganancias económicas a la industria privada, no a los pequeños productores.

El turismo en Ubilio García se insertó, como otros programas, sin un análisis sobre los alcances o pertinencia en los ejidos que instalaron centros ecoturísticos sin contar con conocimientos sobre lo que es el turismo, contar con rutas de

¹⁰⁵ El programa Sembrando Vida fue puesto en marcha en 2018, hasta el momento es gestionado por la Secretaría de Bienestar, tiene por objetivo oficial atender la pobreza rural y la degradación ambiental mediante el rescate del campo y la reactivación de las economías locales. Consiste en la reactivación de parcelas agrícolas abandonadas para la siembra de sistemas agroforestales de árboles maderables y frutales o milpas intercaladas con árboles frutales, además del establecimiento de viveros comunitarios y biofábricas.

Está dirigido a sujetos agrarios que habiten en localidades rurales en zonas consideradas con alto rezago social que sean poseedoras o propietarias de 2.5 hectáreas de tierra disponibles para trabajar bajo un esquema agroforestal. Los beneficiarios del programa reciben un apoyo mensual de 6,250 pesos mensuales, así como otros apoyos en especie como abonos, semillas, herramientas, viveros, etc. (Reglas de operación Sembrando Vida para el ejercicio fiscal, 2024).

conectividad ni capacitación. Lo que me interesa abordar son los cambios en las relaciones internas que detonó el establecimiento de un centro ecoturístico que se ha separado de la comunidad y el ejido tanto en sus decisiones, organización y captación de recursos, así como también los cambios que han producido la introducción de paradigmas como el de bioculturalidad en la forma en que ponen en valor la naturaleza y su propia etnicidad.

5.2.1 Cascadas Sejkajub¹⁰⁶. El centro ecoturístico en Ubilio García.

Imagen 24. Letrero de bienvenida al Centro Ecoturístico Cascadas de Sejkajub



Fuente: Deborah C.

Segura Díaz, 2022

En la palapa central del Centro Ecoturístico se encuentran reunidos algunos miembros de la cooperativa, sus hijos y esposas, así como una pareja de jóvenes y su pequeña hija contratados para cuidar de tiempo completo el centro y encargarse de la limpieza de las instalaciones y la preparación de alimentos para los visitantes.

Han dispuesto las sillas y mesas del comedor de manera que los asistentes se encuentren de un lado y el ponente se encuentre frente a ellos en la forma habitual de un salón de clases. El motivo de la reunión es un taller sobre Patrimonio

¹⁰⁶ Arcoíris en lengua tseltal

Biocultural y Turismo Comunitario impartido por una asociación civil de la ciudad de México.

Al principio eran pocos los asistentes, básicamente los que ese día tenían que cumplir un turno en el centro. Yo estaba presente porque pedí autorización a don Lázaro, entonces presidente de la cooperativa. Me dijo que llegara a las 4 de la tarde, hora a la que estaba pactado el inicio del taller. Poco a poco fueron llegando más personas, la mayoría hombres y mujeres jóvenes y adultos de mediana edad y pocos adultos mayores familiares de los miembros de la cooperativa que se sentaron alejados del resto.

— ¿Por qué hacer turismo? Fue la primera pregunta que lanzó el facilitador al iniciar el taller.

— Porque no nada más en la ciudad hay riqueza, hay riqueza donde quiera, fue la primera respuesta que dio un joven sentado en las primeras filas. A estas respuestas se sumaron otras como «porque los jóvenes están emigrando mucho pal' otro lado y esto podría ser un factor para que se quedaran» y «porque el turismo puede traer riqueza para las generaciones próximas». Para una joven de unos veinte años la respuesta fue «porque nos distraemos, hacemos cosas distintas y conocemos gente diferente».

Conforme transcurrieron las tres horas del taller cada uno de los asistentes fue narrando desde sus propias experiencias cómo ha sido formar parte del proyecto, las dificultades, necesidades y expectativas que tienen sobre el turismo tanto a nivel personal, familiar y comunitario. La sesión terminó solicitando una reflexión a los miembros de la cooperativa sobre qué tipo de turismo quieren realizar con base en sus fortalezas, debilidades, oportunidades y amenazas como parte de un análisis FODA¹⁰⁷.

¹⁰⁷ El análisis FODA es una herramienta que permite identificar las condiciones de una empresa, producto u organización, sus características internas y situaciones externas. Se realiza en una matriz que identifica las Fortalezas, Oportunidades, Debilidades y Amenazas lo cual, establece la base de la elaboración de un plan estratégico de negocios (<https://humanidades.com/analisis-foda/>).

El proyecto ecoturístico Cascadas de Sejkajub fue creado en 2009 mediante el programa de Turismo Alternativo en Zonas Indígenas (PTZI) de CDI. En dicho programa se alentaba la creación de proyectos de turismo alternativo¹⁰⁸, ecoturismo y turismo indígena en municipios consideradas con alta población indígena (PTZI, Guía práctica, 2009). El objetivo del proyecto era «mejorar la vida de comunidades y grupos indígenas mediante el aprovechamiento turístico, alternativo y sustentable de los recursos, atractivos naturales y patrimonio cultural» (PTZI, Evaluación de consistencia y resultados, 2007). El proyecto operaba otorgando apoyos monetarios o en especie para cubrir gastos de infraestructura, equipamiento y asesoría técnica (PTZI, Guía práctica, 2009) a núcleos agrarios y organizaciones o grupos de trabajo siempre y cuando fueran indígenas.

En el caso de Ubilio García, se enteraron del programa por un joven que trabajaba entonces en la CDI; él les dijo que había un proyecto de turismo en la selva para el que tenían contemplada a La Comunidad Lacandona, específicamente Frontera Corozal cuyas tierras incluyen la Zona Arqueológica de Yaxchilán.

¹⁰⁸ El turismo puede clasificarse en varios tipos de acuerdo con las características de las personas que lo realizan, sus objetivos, destinos y actividades elegidas. El turismo alternativo se refiere a una forma que se distancia del llamado turismo tradicional (referido al turismo de sol y playa, grandes ciudades, turismo masivo, guías y tours turísticos). El turismo alternativo se realiza individual o en pequeños grupos en sitios alejados de los grandes centros turísticos. El destino principal son las zonas de naturaleza en lugares rurales. De acuerdo con el interés y actividades que buscan los turistas, se subdivide en: Ecoturismo, Turismo de aventura y Turismo rural (Secretaría de Turismo, 2005). El ecoturismo pone énfasis en el aspecto ecológico y educativo de las actividades y lugares visitados. El turismo de aventura se enfoca en ofrecer un contacto directo con la naturaleza y realización de actividades “extremas” que representen retos personales para los visitantes. El turismo rural ofrece una experiencia más humana y cultural a los visitantes. A este rubro pertenece el turismo indígena comunitario y el etnoturismo. Aunque tengan nombres similares su diferencia radica en que en el primero, son los propios grupos locales, indígenas que se organizan y gestionan su actividad turística, mientras que en el etnoturismo son actores externos ajenos a la comunidad los que ofertan servicios turísticos a partir de la cultura y patrimonio del lugar (Morales, 2008)

Imagen 25. Miembros de la cooperativa ecoturística en taller sobre Turismo Comunitario



Fuente: Deborah C. Segura

Díaz

Después de una Asamblea convocada por las autoridades ejidales de entonces, acordaron solicitar integrarse también al proyecto como ejido. Se acercaron a la CDI para hacer su solicitud y posteriormente, promotores de la CDI realizaron recorridos por el ejido y algunas parcelas. Al ver las aguas color turquesa del río y las cascadas *Sejkajub* les dijeron que reunían los requisitos para solicitar el apoyo del programa y que el desarrollo ecoturístico podía construirse en esa parcela por el potencial turístico de las cascadas.

El proyecto de Ubilio García se presentó como un ejido indígena tseltal que solicitaba apoyo para desarrollar un centro de ecoturismo en el que ofrecerían servicios de hospedaje en cabañas, recorridos por la selva y las cascadas *Sejkajub* en el río Santo Domingo.

El centro ecoturístico se encuentra sobre la montaña a la orilla del río; consta de dos cabañas de madera para cuatro personas cada una, un comedor, una palapa para usos múltiples, una zona de asador y una alberca. Se encuentra totalmente empastada y es regada continuamente para mantener el césped siempre verde.

En un inicio se integró el ejido completo al proyecto ecoturístico, tal como solían hacer en todos los proyectos de gobierno. Fue el interés por participar de un programa de gobierno que ofrecía recursos a comunidades y grupos indígenas lo que los orilló a integrarse. Posteriormente, aun cuando no sabían con claridad que implica el ecoturismo, lo vieron como una fuente de ingresos que les asegurara un patrimonio para ellos y sus hijos.

Una vez construido el centro, aún había mucho trabajo por hacer para poder ponerlo en operación. Se necesitaba abrir un camino para llegar al centro, señalizaciones en los caminos carreteros, organizarse en grupos de trabajo para dividir actividades, entre otros temas.

Para llegar al centro ecoturístico se tiene que cruzar la zona urbana del ejido hasta llegar a un puente sobre el río y subir a pie o en una camioneta con la suficiente tracción para recorrer aproximadamente un kilómetro sobre terreno escarpado¹⁰⁹. Había dos opciones para llegar a las cabañas: caminar a través de potreros o subir por el camino mencionado, con el impedimento de que durante épocas de lluvias el suelo se vuelve chicloso y muchos carros se atascaban antes de cruzar la primera curva.

La poca accesibilidad y la ausencia de promoción publicitaria generó que en los trece años que lleva en operación el centro haya tenido poca afluencia de turistas. La selva Lacandona es conocida por las zonas arqueológicas, los mayas lacandones, las áreas naturales protegidas y los grandes centros ecoturísticos, los cuales atraen a un gran número de turistas nacionales y extranjeros con rutas ya establecidas y definidas previamente, las cuales no contemplan a los ejidos y comunidades que se encuentran a su paso. Esta situación comenzó a mermar el ánimo de la mayoría de los integrantes, quienes fueron desertando poco a poco hasta quedar únicamente en 22 socios en un grupo de trabajo independiente.

¹⁰⁹ Fue hasta el año 2022 que después de varias solicitudes y conflictos internos recibieron apoyo por parte del municipio para ampliar, aplanar y engravar el camino y así posibilitar el acceso de automóviles al centro ecoturístico. Sin embargo, las temporadas de lluvias constantemente deslavan el material y es necesario colocar más grava para facilitar el acceso.

Al salirse el ejido del proyecto, los integrantes que decidieron permanecer debieron comprar la parcela donde se encuentra el centro. Una vez realizado esto, se separaron también del ejido y sus reglas, entre estas, la prohibición de consumo y venta de alcohol.

La mayoría de los visitantes que llegan al centro ecoturístico son miembros de comunidades cercanas que pagan por tener acceso a las instalaciones y bañarse en el río. Generalmente llevan sus propios alimentos y bebidas y solamente hacen uso de las instalaciones de sanitarios y palapas sin hospedarse en las cabañas, de manera que los ingresos obtenidos por este tipo de visitantes no son suficientes para solventar los gastos de mantenimiento del centro.

El hecho de que el mayor porcentaje de visitantes sea población local genera en algunos miembros de la comunidad de Ubilio García la idea de que el centro ecoturístico sirve más que para realizar turismo, como un espacio donde beber alcohol sin las restricciones que tienen la mayoría de los ejidos y comunidades de la selva. Acerca de esta situación no parecen llegar a un acuerdo entre la cooperativa ecoturística y el ejido. Los miembros de las Cascadas de Sejkajub quieren mantener en operación el centro y captar la mayor cantidad de ingresos.

Se dividen en grupos de dos o tres personas para estar en el centro en un horario de 24 por 24 horas. Los encargados deben llegar muy temprano, realizar la limpieza, jardinería, atender a los visitantes y velar hasta el día siguiente.

En el centro ecoturístico no hay servicio de alimentos y bebidas; en caso de que los visitantes lo soliciten con anticipación, se preparan desayunos y comidas en la casa de algún miembro y posteriormente son llevados al centro en cuatrimoto o camioneta. La cocina del centro tiene estufas industriales, cuyo mantenimiento y operación no son culturalmente adecuadas para las personas que se encargan de la preparación de alimentos y el mantenimiento de las instalaciones. Por esta razón, y ante la dificultad que presentaba trasladar los alimentos desde el poblado decidieron construir una pequeña cocina con fogón en la parte de atrás de la cocina y comedor del centro.

Lo cierto es que dar mantenimiento a todas las instalaciones ha implicado más gastos que los ingresos que generan los visitantes. El centro ha sobrevivido con base en la cooperación de los miembros para solventar gastos de operación y mantenimiento, especialmente en las cabañas, las cuales, al ser poco utilizadas ya comienzan a deteriorarse.

El proyecto de «las cabañas» como le conocen en el ejido al Centro ecoturístico, ha generado división en la población. Hay quienes consideran que separarse del ejido fue un acto egoísta que refleja el poco interés que tiene la cooperativa en generar un beneficio para la comunidad en general.

En Ubilio García, las autoridades ejidales y la Asamblea son quienes toman las decisiones, pero también son quienes gestionan los recursos comunes con los que cuenta el ejido; estos son las cooperaciones para servicios de agua, electricidad, mejoras en infraestructura, el pago por entrar al ejido, los ingresos obtenidos por la renta de la antena BAIT de telefonía y la venta de grava y arena. Todos estos ingresos son recaudados directamente por el tesorero del comisariado y su distribución o gasto es decidido por las autoridades ejidales.

El centro ecoturístico opera con recursos propios y bajo su propia administración. Cobra la entrada a todos por igual, incluidos los habitantes del propio Ubilio García lo que representa una ofensa para el ejido. En respuesta, los habitantes del ejido han generado múltiples estrategias para mostrar su molestia con la cooperativa ecoturística y evidenciar el conflicto entre la figura del ejido y los grupos independientes en cuanto a las relaciones de poder.

Durante mis estancias en el centro ecoturístico, solía subir caminando o si ya había anochecido me llevaban en camioneta o cuatrimoto. Para bajar a la zona urbana podía elegir entre caminar por los potreros o bajar por el camino más empinado, generalmente elegía el primero que ofrecía además contemplar el paisaje de las montañas. Sin embargo, el conflicto entre los miembros de la cooperativa y los dueños de los potreros se evidenció una ocasión en que me dijeron que ya no estaba permitido pasar por ahí. «Ya prohibieron el paso, hay que bajar por el otro camino», enseguida tomé mi mochila y víveres y salí del Centro ecoturístico por el

camino más largo y escarpado. Los dueños de los potreros que conducen a las cabañas habían prohibido el paso por sus parcelas a los visitantes del centro, de manera que el único camino que quedaba para entrar y salir era el sendero que exigía un mayor esfuerzo físico, sobre todo porque en el centro ecoturístico no hay alimentos y bebidas, por lo que tenía que llevar mis alimentos.

Las tensiones entre la cooperativa y el ejido han ido más allá. Si bien, la población no está de acuerdo en que les cobren por entrar al centro y que permitan el consumo de alcohol, a nivel de autoridades, los conflictos tienen que ver con la negociación y captación de recursos y servicios ante el municipio y organizaciones civiles.

La gestión realizada por miembros de la cooperativa cuyos contactos con funcionarios, organizaciones indígenas locales y asociaciones civiles, les ha permitido obtener recursos económicos para mejorar su infraestructura y capacidades, así como integrarse a programas de fortalecimiento de derechos indígenas y patrimonio biocultural a nivel regional, con lo que han desarrollado capitales sociales y poder local al margen de la figura del ejido.

El taller sobre Patrimonio Biocultural y Turismo Comunitario al que me referí en la primera parte fue impartido tanto en las instalaciones del centro ecoturístico como en la casa ejidal. Fue solicitado por la cooperativa y forma parte de un proyecto mayor sobre Estrategias de Turismo Comunitario con presencia en seis comunidades indígenas de Chiapas y Yucatán, proyecto del que Ubilio García no formaba parte en un inicio, pero fue integrado posteriormente como cooperativa indígena tseltal Cascadas de Sejkajub. La división interna se evidenció ante la ausencia de las autoridades ejidales durante la sesión realizada en la casa ejidal y la poca afluencia de personas de la comunidad.

Por otro lado, el camino del centro ecoturístico ya fue ampliado y engravado. Los recursos para realizarlo fueron otorgados por el gobierno municipal en turno a cargo de Gilberto Rodríguez «El conta Gil» cuyo periodo de gestión acababa de iniciar (2021-2024). Durante los recorridos que realizó durante el primer año de su gestión por ejidos, rancherías, comunidades y colonias de Ocosingo para escuchar las peticiones de la población sobre necesidades de infraestructura, el ejido Ubilio

García y la cooperativa ecoturística solicitaron dos apoyos distintos. Las autoridades ejidales y algunos ejidatarios presentaron la necesidad de la construcción de un camino *sacacosechas* para comunicar algunas parcelas con la carretera. El centro ecoturístico en cambio solicitó apoyo para la ampliación y engravado del camino que comunica el centro con la zona urbana.

El apoyo le fue otorgado a la cooperativa ecoturística, el gobierno municipal apoyó el proyecto de los miembros de la cooperativa y no el del ejido. Los líderes del centro ecoturístico se encuentran activos políticamente dentro de organizaciones indígenas locales y proyectos de organizaciones civiles auspiciados por organismos internacionales. Para la presidencia municipal, establecer relaciones con el centro ecoturístico genera mayores bonos políticos que establecerlo con las autoridades ejidales actuales.

La actividad ecoturística en Ubilio García aún se encuentra en una fase inicial en cuanto a actividad económica que represente una fuente de ingresos estable para sus integrantes. No obstante, el afán por no dejar caer al centro y mantenerlo en operaciones ha llevado a los líderes de la cooperativa a buscar apoyos, capacitaciones y talleres tanto de recursos provenientes del Estado como de organizaciones sociales, para lo cual han desplegado capitales sociales, relaciones políticas y de poder colocándolos en una posición estratégica tanto dentro del ejido como en Ocosingo.

Por otro lado, la figura del ejido está siendo desplazada por un grupo minoritario, pero bien posicionado políticamente como lo es la cooperativa ecoturística, con lo que han cambiado las posiciones de poder dentro del ejido, distanciándose del poder y capacidad de negociación e interlocución que tuviese la Unión de Ejidos de los años ochenta.

Imagen 26. Cascadas Sejkajub (arcoíris)



Fuente: Deborah C. Segura Díaz, 2023

5.2.2“La selvita”. De la biodiversidad a la bioculturalidad. Nuevas prácticas de uso y conservación

«tenemos el sol, las nubes, la luna, tenemos la reserva de flora y fauna, tenemos plantas medicinales [...] lo podemos aprovechar sin acabarlo» (Don Santiago, 2022).

El turismo como tal no ha generado los beneficios esperados, por el contrario, su inserción ha generado conflictos entre el ejido y la cooperativa. Sin embargo, la búsqueda por desarrollar el centro ecoturístico ha llevado también a la integración de nuevos actores relacionados con el ecoturismo y turismo indígena, quienes a la vez han introducido a los miembros de la cooperativa temas como la conservación ambiental y el patrimonio biocultural, captando su atención para integrarse a programas como Unidades de Manejo para la Conservación para la Vida Silvestre¹¹⁰

¹¹⁰ La Unidades de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre forma parte de un programa de SEMARNAT creado en 1997 como espacios de promoción de esquemas alternativos de producción compatibles con la conservación de la vida silvestre. Biodiversidad.gob.mx/diversidad/UMAs

(UMAS) y la integración de actividades turísticas con enfoque en la conservación de su patrimonio biocultural¹¹¹.

Una ocasión, mientras subíamos al centro ecoturístico en la camioneta de don Lázaro, me platicaba los usos que podrían darse a «la selvita» como le llaman a una porción de tierra que no se repartió en el ejido y que se ha mantenido sin tocar. «Hay animales silvestres, hay loro, tucán, palomas, puerco de monte. Ya hay pocos, pero si empezamos a conservar van a regresar, tenemos también plantas medicinales y especies endémicas». También me habló del interés por integrar algunas de sus tierras en una UMA enfocada en la reintroducción de aves tropicales como loro, perico y palomas, «los turistas también pueden observar las aves», dijo.

Don Lázaro tiene alrededor de sesenta años, trabajó en CDI en el tiempo del levantamiento zapatista, ha sido comisariado ejidal, es presidente de la cooperativa ecoturística, tiene contactos con líderes ejidales de la región, con funcionarios del ahora INPI (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas) y asociaciones civiles y es ejidatario hijo de una de las seis primeras familias, a los que llaman «fundadores», por lo que su familia es reconocida en la comunidad.

Para él, el ecoturismo representa una forma de encaminar al ejido hacia otras prácticas enfocadas en generar beneficios económicos a partir de lo que poseen en su entorno natural y como parte del patrimonio biocultural. Don Lázaro ha integrado a su corpus de conocimientos, discursos sobre apropiación y significación de la naturaleza impulsados por organismos multinacionales y el Estado tendientes a integrar crecimiento económico y conservación, tal como su plan por desarrollar una Unidad de Manejo Ambiental.

Por otro lado, también ha tenido acercamiento a otro enfoque de la conservación, la bioculturalidad, concepto que integra la diversidad biológica, lingüística y cultural en

¹¹¹ El Patrimonio Biocultural “está compuesto por los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, agroecosistemas tradicionales y diversidad biológica domesticada. Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (praxis) y son organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (corpus) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (cosmos) ligados a rituales y mitos de origen.” (Boege, 2008:13).

un corpus que opera a través de conocimientos tradicionales y prácticas productivas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) construidas en el tiempo, conformando una memoria individual y colectiva diversa, presente especialmente en las sociedades rurales «tradicionales» que, en teoría, han mantenido una relación mucho más cercana a la naturaleza dentro de sus territorios (Ibid., 2008).

La bioculturalidad como concepto suele ir acompañada de las palabras patrimonio y diversidad. La diversidad biocultural reemplaza el concepto de biodiversidad que se refiere únicamente a la naturaleza objetivada, e incorpora otra serie de diversidades interrelacionadas: la diversidad biológica, cultural, lingüística, agrícola y social.

Siguiendo con lo anterior, si vemos un mapa sobre diversidad biocultural mundial se observarían las dimensiones culturales, biológicas y agroecológicas desarrolladas por sociedades rurales. Los así llamados «países megadiversos», los centros de diversidad lingüística, los centros de origen de plantas y animales domesticados y los territorios ocupados por sociedades rurales tradicionales se integrarían (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) en una serie de capas que se empalman en territorios rurales complejos y multidimensionales en escalas que pueden ir de lo global a lo local.

Al hablar de patrimonio biocultural, se hace énfasis en reconocer el papel activo que han desempeñado los pueblos indígenas y rurales en la conservación de recursos biológicos y fitogenéticos a partir de sus conocimientos y prácticas bioculturales llevadas a cabo dentro de sus territorios (Boege, 2008), lo cual no implica que se les reconozcan derechos como autores y poseedores de dichos conocimientos.

En 2018 el ejido Ubilio García formó parte de un proyecto auspiciado por los organismos internacionales PNUD¹¹², GEF¹¹³, la Red Indígena de Turismo de México AC y la SEMARNAT¹¹⁴ en el marco de la Implementación del Protocolo de Nagoya

¹¹² Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

¹¹³ Global Environment Facility (Fondo para el Medio Ambiente Mundial)

¹¹⁴ Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales

en México¹¹⁵. El proyecto consistió en la realización de trece Protocolos Bioculturales Comunitarios (PBC) en comunidades indígenas y rurales del país¹¹⁶, entre ellos el ejido Ubilio García como el único caso de Chiapas en participar.

Una vez más, el interés de Ubilio García por participar en proyectos impulsados por actores externos y la relación cercana con funcionarios de instituciones de Estado como el INPI y organizaciones civiles regionales los llevó a ser candidatos para su participación dentro del proyecto. El enlace para contactar al ejido Ubilio García fue a través de la Red Indígena de Turismo de México, Juan Sánchez, indígena c'hol de Frontera Corozal¹¹⁷ y don Lázaro, entonces Comisariado ejidal de Ubilio García.

En este caso sí intervino toda la comunidad del ejido, las autoridades ejidales y un comité técnico comunitario formado específicamente para participar en las actividades de realización del Protocolo.

«Nos gusta aprender» menciona don Santiago al hablar sobre la experiencia de elaboración de su protocolo, que implicó actividades participativas y talleres durante tres meses, enfocados en tres rubros:

¹¹⁵ El Protocolo de Nagoya sobre el acceso a recursos genéticos y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de su utilización, es un instrumento derivado del Convenio sobre Diversidad Biológica (CBD) de 2010, ratificado por 128 países, entre los que se encuentra México. Tiene por objetivo regular e implementar el tercer objetivo del CBD referente al acceso a los recursos genéticos. <https://observatoriop10.cepal.org/es/tratados/protocolo-nagoya-acceso-recursos-geneticos-participacion-justa-equitativa-beneficios-que-se>

Disponible en: <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-es.pdf>

¹¹⁶ Los protocolos se realizaron en: el territorio Commcaac en Sonora, Isla Yunuén, Michoacán; Vicente Guerrero en Españita Tlaxcala; Capulalpan de Méndez, Oaxaca; El Pescador, Veracruz; la comunidad Tateikie San Andrés Cohamiata, Jalisco; el pueblo indígena popoloca Santa Ana Teloxtoc, Puebla; la congregación de Zacamilola, Veracruz; el grupo afromexicano del ejido de Marquelia, Guerrero; el pueblo indígena hñahñu de Puerto Juárez, Hidalgo; Kantemó y Ek Balam en Yucatán y ejido Ubilio García, Chiapas. Centro de Intercambio de información sobre acceso y participación en los beneficios. CBD. Disponible es: https://absch.cbd.int/es/database/_CPP/ABSCH-CPP-SCBD-240737

¹¹⁷ Frontera Corozal de origen c'hol y Nueva Palestina de origen tseltal forman parte de Bienes Comunales Zona Lacandona junto con las comunidades de Naha, Lacanjá Chansayab, Ojo de Agua Chankin, San Javier, Bethel, Metzabok, y Bonampak. De acuerdo con el PHINA- RAN están reconocidos 1700 comuneros. Don Juan Sánchez es hijo de un comunero, por lo que no tiene acceso a tierras ni voz dentro de la Asamblea de Bienes Comunales, sin embargo, posee una larga formación organizativa; fundó una organización llamada Agencia de Fomento Biocultural AC en la que trabaja con jóvenes tanto de su comunidad como de otras en Ocosingo, Benemérito de las Américas y Palenque, es también punto focal de la Red Indígena de Turismo de México AC (RITA) en el estado de Chiapas. Originalmente tenía pensado proponer el proyecto de Protocolos Bioculturales Comunitarios en su comunidad, pero la dificultad de exponer ante la Asamblea de la que no forma parte y las divisiones internas, lo han orillado a trabajar con otros ejidos, particularmente con Ubilio García.

1. Derechos individuales y colectivos que como grupo indígena poseen en el marco internacional y de Estado.
2. Detección y reconocimiento de su patrimonio biocultural. Conocimientos, recursos y prácticas
3. Sentar las bases para la protección de su patrimonio mediante el establecimiento de una normativa ante terceros para acceder a sus recursos genéticos, naturales y culturales.

La implementación de los protocolos en México fueron facilitados por la RITA. En una entrevista con su entonces presidente Ricardo C., indicó que los llevaron a cabo bajo una metodología participativa comunitaria propia y que, conscientes del doble fondo que tenía el proyecto encaminado a establecer reglas de acceso a los recursos genéticos y sus derivados, decidieron integrar una sutil pero profunda diferencia en el contenido de los protocolos; «son Protocolos Comunitarios Bioculturales (no Bioculturales Comunitarios)» indicó, esto con la intención de colocar en el centro a las comunidades y sus derechos colectivos indígenas «más que una receta de cocina que diga cómo acceder a sus recursos, es un documento jurídicamente vinculante que puede permitir a las comunidades defenderse de la intromisión en sus territorios y recursos» (Entrevista RITA, 2022).

De esta forma, se buscó que los protocolos sirvieran como documentos apropiados por las comunidades y contuvieran lo que la población decidiera sin omitir el listado de recursos biológicos, genéticos, conocimientos tradicionales y las reglas de acceso y participación de los beneficios (ABS).

En el caso de Ubilio García integraron la historia de su comunidad, el reglamento interno en donde establecen las normativas en cuanto a la organización y tenencia de las tierras ejidales, la distribución de los bienes ejidales y finalmente un listado de lo que consideraron sus recursos biológicos y conocimientos colectivos que les gustaría proteger.

Los recursos biológicos que mencionaron son las especies maderables, plantas medicinales y animales silvestres. Los conocimientos tradicionales mencionados

son la partería, la cocina tradicional, la lengua tseltal, la medicina tradicional y el calendario lunar en las actividades agrícolas.

Reconocieron que tanto los recursos biológicos como sus conocimientos tradicionales se encuentran en riesgo de desaparición y establecieron formas de recuperarlos mediante actividades de reforestación, disminución de caza de animales silvestres, establecimiento de unidades de manejo ambiental (UMA's) y transmisión a las nuevas generaciones los conocimientos tradicionales.

Estas conclusiones surgieron como resultado de talleres para la elaboración de su protocolo, en los que además de otorgarles el marco de derechos nacionales e internacionales que poseen como comunidad indígena, les hablaron sobre bioculturalidad y patrimonio.

Sin embargo, las actividades tendientes a la conservación de su patrimonio biocultural no se han llevado a cabo como se proyectó en su protocolo. La reforestación ha ocurrido pero debido a la adopción del programa de gobierno Sembrando Vida. La Unidad de Manejo Ambiental sigue estando contemplada como un proyecto a futuro por don Lázaro, pero se ha ocupado más en impulsar el Centro Ecoturístico.

El enfoque de la bioculturalidad, la conservación ambiental y la puesta en valor de lo étnico ha sido apropiado en mayor grado por los miembros del Centro Ecoturístico quienes ven en la actividad turística una alternativa de subsistencia, por lo que mantienen contacto con organizaciones sociales que los capacitan en estos aspectos.

La implementación de protocolos bioculturales surge del Protocolo de Nagoya, un instrumento enfocado en el cumplimiento del tercer objetivo del Convenio sobre Diversidad Biológica (CBD) cuyo objetivo central es «promover la participación justa y equitativa en los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos[...] proporciona una base sólida para una mayor certeza y transparencia

jurídica tanto para proveedores como para usuarios de recursos genéticos¹¹⁸» (Protocolo de Nagoya, p.1).

Lo que en la terminología de Nagoya aparece como proveedores se refiere a los poseedores históricos de los centros de mayor diversidad biocultural mundial, es decir, comunidades indígenas y rurales que cuentan en sus territorios con reservorios de recursos biológicos y genéticos asociados a conocimientos tradicionales.

Los usuarios, por otro lado, son empresas, instituciones u otros actores interesados en acceder a estos recursos y llevar a cabo procesos de investigación, desarrollo y/o comercialización y patente de estos. Los territorios rurales y los actores locales indígenas y rurales forman parte de un contrato de intercambio mercantil multinacional de conocimientos tradicionales y recursos genéticos del cual no han sido informados.

La solución planteada desde el CBD para evitar conflictos *in situ* sin incumplir y violar los marcos internacionales de derechos y facilitar el acceso a los territorios es la realización de Protocolos Bioculturales Comunitarios en pueblos y comunidades rurales de todo el mundo a través de financiamiento multinacional y su implementación por los Estados nacionales y asociaciones civiles locales.

En estos documentos, realizados desde las propias comunidades mediante la facilitación del sector civil y los Estados, integran su historia y características socioculturales, contienen un recuento de su patrimonio biocultural y establecen las normas adoptadas desde los pueblos y comunidades para regular el acceso a sus territorios y sus recursos asociados a conocimientos tradicionales, para finalmente

¹¹⁸ Los recursos genéticos son definidos en el Convenio de Diversidad Biológica (CBD) como todo material de origen vegetal, animal o microbiano o de otro tipo que contenga unidades funcionales de la herencia que contengan valor real o potencial. Su acceso deberá estar regulado por los Estados nacionales, sometidos a legislaciones nacionales y bajo condiciones mutuamente acordadas. Disponible en: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>

establecer las directrices para participar de los beneficios en caso de acceder a la extracción y comercialización de sus recursos por parte de actores externos¹¹⁹.

De acuerdo con el PBC de Ubilio García, los beneficios obtenidos por la utilización de un futuro acceso a sus recursos formarían parte de un Fondo Común para toda la comunidad del ejido y se invertirían en la creación de fondos de capitalización para nuevas inversiones, empresas u obras de beneficio colectivo (2018: 74).

Establecer las pautas para comerciar los recursos naturales en el ejido no es una actividad nueva; los ejidatarios de Ubilio García han generado estrategias para instaurar formas de recibir algún pago (aun cuando fuera un pago injusto) por los recursos de sus territorios, tal como sucedió en los tiempos de la COFOLASA y la extracción de madera.

En este caso, lo que se ha transformado es la forma en que se está mercantilizando a la naturaleza bajo formas mucho más sofisticadas, asociadas a los conocimientos y prácticas que las sociedades rurales e indígenas históricamente han desarrollado y compartido como grupo social. No se trata solamente de extraer madera para su comercialización, se busca, por ejemplo, extraer genes presentes en plantas o animales que tradicionalmente han sido usados por comunidades locales para curar alguna enfermedad. El conocimiento tradicional es negociado y usado para la extracción, investigación, desarrollo, comercialización y patente. Se trata de una revaloración y una re-mercantilización de la naturaleza, sus elementos y funciones tal como menciona Castree (2008) pero también de los conocimientos tradicionales de pueblos indígenas y sus territorios.

Es en otras palabras, la mercantilización de la dimensionalidad de los territorios rurales, espacios de vida, en términos de Rubio (2006). La apropiación de la naturaleza en este sentido va más allá de su uso y enajenación material y visible. Integra los bienes intangibles, la cosmovisión de los pueblos, la diversidad fitogenética resultado del manejo tradicional de semillas, la agrobiodiversidad y otras

¹¹⁹ Protocolo Biocultural Comunitario de Ubilio García disponible en: <https://absch.cbd.int/api/v2013/documents/12D005BE-66E1-BCCF-5784-A577F07DED02/attachments/213454/PCB%20UBILIO%20CHIAPAS%20M%C3%89XICO.pdf>

formas de apropiación de los territorios en relación con la naturaleza significada de las sociedades rurales, indígenas y locales.

En la frase «porque hay riqueza en todos lados» subyace la influencia que los discursos dominantes sobre biodiversidad y bioculturalidad están ejerciendo en la población de Ubilio García, e implica nuevas formas de apropiación de la naturaleza culturalmente significada hacia donde están transitando los grupos locales, ejidos y comunidades de zonas rurales consideradas como bioculturalmente diversas.

México es considerado uno de los doce países «megadiversos» del mundo; Mesoamérica es centro de origen de domesticación agrícola y variedad genética de especies como maíz, frijol, chile y jitomate. El estado de Chiapas junto con Oaxaca, Veracruz, Guerrero y Michoacán concentran la mayor diversidad biológica y étnica del país (Boege, 2008). La selva lacandona es uno de los mayores reservorios genéticos del país, provee servicios ecosistémicos (SEMARNAT, 2023) y está habitada mayormente por grupos indígenas en ejidos y comunidades agrarias.

Los territorios locales, ejidos y comunidades indígenas, rurales y campesinos pensados en su multidimensionalidad se tornan estratégicos. La valoración económica de la naturaleza deviene ya no en la capacidad productiva de la tierra. Las relaciones al interior de las comunidades rurales y las actividades agrícolas y pecuarias, de recolección y/o manejo de sus recursos son transformadas por nuevas formas de otorgar un valor de cambio a la naturaleza y a los conocimientos y memoria colectiva. Al respecto, actividades productivas rurales distintas de las tradicionales pensadas como alternativas ecológicamente sustentables y culturalmente adecuadas a comunidades indígenas y locales aparecen en las agendas de los gobiernos, transformando los territorios en su interior y generando nuevas formas de ruralidad y nuevos actores eco-etno-rurales.

5.2.3“También somos tseltales” Ecoturismo y la reactivación de la etnicidad tselta

¿Qué es lo que quieren ofrecer con el turismo? ¿Cuál será el diferenciador que haga que vengan a visitarlos a ustedes [...]? (Taller Patrimonio Biocultural y Turismo Indígena, ejido Ubilio García, 2022).

La pertenencia a un grupo indígena como requisito para obtener financiamientos fue uno de los cambios que el auge de los discursos sobre biodiversidad y bioculturalidad introdujo en las comunidades rurales. Los sujetos indígenas y las comunidades locales emergieron en el contexto del derecho internacional como actores políticos activos representados en gran medida por ONG's enfocadas en la protección de los derechos humanos, la biodiversidad y las culturas indígenas (Gros, 2012).

Los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en el marco internacional y las narrativas de la bioculturalidad generaron dentro de las agendas de organismos internacionales la creación de una serie de organismos, programas de financiamiento y formación de especialistas dedicados a la promoción, respeto y salvaguarda de los pueblos indígenas y su patrimonio biocultural.

Hasta antes de su inscripción al programa de turismo indígena, los habitantes de Ubilio García habían concentrado sus esfuerzos en desarrollar un capital simbólico que tendiera a disminuir las asimetrías históricas entre lo indígena y lo no indígena. Aprender la lengua de los *caxlanes*, convertirse en productores ejidales campesinos agrícolas y ganaderos, obtener certeza jurídica sobre sus parcelas y contar con el poder de decisión sobre ellas fueron las preocupaciones de los ejidatarios, muchas de estas direccionadas por las políticas asimilacionistas y agrarias del Estado del siglo XX en los ejidos y comunidades de origen indígena en el país y en Chiapas. La identidad étnica de los habitantes de Ubilio García se encontraba replegada al ámbito de lo doméstico y lo comunitario, pero no era una carta que jugar al momento de entablar negociaciones con el Estado y actores externos.

La población que fundó el ejido era de origen tseltal; posteriormente se integró población de origen c'hol y personas que no se asumían indígenas, de manera que el ejido nunca compartió una única identificación étnica por parte de su población, como sí sucedió en el caso de otros como Nuevo Francisco León. El autorreconocimiento como indígenas tseltales fue cambiando en la medida que se abandonó paulatinamente la enseñanza de la lengua, se comenzaron a dar uniones en matrimonio entre tseltales y mestizos del mismo ejido y de otros y se adoptó la

religión protestante por la mayoría de la población, por lo dejaron de creer en elementos de la cosmovisión tseltal que coexistían bajo la religiosidad popular católica.

En el caso de la lengua tseltal, actualmente pocas personas la hablan, en general adultos mayores. Hay un pequeño grupo de familias conocidos como «tseltaleros» por ser monolingües y conservar la vestimenta indígena. La mayoría de esta población es también católica, de manera que realizan rituales como la fiesta del maíz, del elote y del manantial, lo que genera que sean percibidos como supersticiosos o atrasados por parte de la población no católica y hablante de español.

La mayoría de la población «no tseltalera» es protestante y Testigo de Jehová no participan en ninguna fiesta de este tipo. Los presbiterianos y pentecostales solamente intervienen en festividades religiosas como la Navidad, festividades civiles como el Año Nuevo, celebraciones cívicas y cargos comunitarios. Los Testigos de Jehová en cambio tienen prohibido participar de cualquier celebración civil, cívica o religiosa que no esté basada en una enseñanza bíblica. Tampoco ocupan cargos comunitarios que tengan que ver con la violencia o con ejercer poder sobre otros, por lo que no participan en policías comunitarias, sin embargo, esto no implica que hayan dejado de considerarse a sí mismos como indígenas.

Se asumen tseltales, pero distintos de los *tseltaleros* en la medida que han adquirido otros capitales que los colocan en una posición que les ha permitido interactuar con el mundo no indígena bajo términos que consideran menos asimétricos. Hablan español, los jóvenes cuentan con educación profesional e interactúan y negocian con organizaciones sociales e instituciones de Estado. Los *tseltaleros* en cambio, fueron el único grupo de población que se negó a parcelar sus tierras durante el periodo del Procede debido a que consideraban que el gobierno les quitaría sus tierras de hacerlo, lo que el resto de población asoció con su «miedo» e «ignorancia» por no poseer los capitales que ellos poseen, particularmente manejo de la lengua castellana y educación escolarizada.

Por otro lado, muchos jóvenes y adultos jóvenes no se consideran a sí mismos como indígenas; mencionan que sus abuelos sí eran tseltales pero que ellos ya no lo son porque no hablan la lengua, ni conocen las «costumbres» tseltales, hablando en tiempo pasado, del cual no forman parte. «Algunos no pierden la lengua porque hablan en sus casas, pero la mayoría habla puro español, parece que se va a desaparecer el tseltal» (entrevista Juan P., Ubilio García, 2022).

La población de Ubilio García formó parte del proceso de *campesinización* que la política agraria impulsó durante la etapa del reparto de tierras. Las categorías de ejidatario y campesino estaban ligadas a la visión de desarrollo y transición a la modernidad del Estado mexicano durante el siglo XX (Torres-Mazuera, 2008) que pensaba en una clase social campesina ejidataria que paulatinamente transitaría hacia convertirse en productores sin la tutela del Estado.

Ambas categorías, no obstante, invisibilizaban las diferencias étnicas, etarias y de género de la población rural y las concentraban en un grupo homogéneo: un sujeto varón mestizo. Los ejidatarios tuvieron en los primeros cuarenta años de su emplazamiento en la selva, un direccionamiento hacia asumir lo que la condición de ejidatarios campesinos imponía desde la visión del Estado nacional; dejar de ser indígenas monolingües y convertirse en pequeños productores.

Como se vio en el capítulo 3, el hecho de haberse convertido en ejidatarios y campesinos no cambió las condiciones estructurales de violencia y discriminación a la que han estado sujetos, sin embargo, dirigieron sus esfuerzos en aprender castellano en detrimento de la lengua tseltal que, bajo estas circunstancias, resultaba de poca utilidad, ya que no les servía para interactuar con la otredad bajo su condición de ejidatarios campesinos.

Su autoidentificación como tseltales fue transitando hacia un proceso de asimilación cultural que, no obstante, no transformó las raíces profundas de su identidad indígena; estas se mantuvieron replegadas en el espacio de lo doméstico y comunitario, hasta ser reactivadas como capital cultural por los discursos emergentes de la multiculturalidad y el reconocimiento de derechos a los grupos indígenas del siglo XXI (Gross, 2012).

La entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas¹²⁰ (CDI) creada en 2003, instaló en el ejido Santo Domingo un Centro Coordinador de Pueblos indígenas (CCPI), de forma que ha atendido a las comunidades de la región en materia de orientación, fomento y coordinación de programas y planes de gobierno dirigidos específicamente a población indígena.

Ser indígena se convirtió en ser sujeto de atención en programas de desarrollo específicamente dirigidos a este grupo de población, así como también en ser sujetos de derechos colectivos. Y es sobre estas condiciones que han decidido aceptar ser «definidos» como indígenas desde lo que las organizaciones internacionales y el Estado mismo entiende como tal. Lo que no significa que al interior de la comunidad no existan diferentes formas de serlo y de asumirse indígena.

Regresando al taller sobre turismo indígena, en un momento el facilitador preguntó qué hace diferente a las Cascadas de *Sejkajub* de otros centros ecoturísticos de la selva Lacandona. Los participantes no contestaron, después de pensarlo un momento respondieron que su cascada es más bonita que otras, que hay menos afluencia de personas y que los turistas pueden estar más cómodos.

A lo que quería llegar el tallerista era a «hacer conscientes» a los miembros de la cooperativa sobre su riqueza cultural y el conocimiento de su naturaleza y territorio, en otras palabras, su patrimonio biocultural como principal diferenciador entre su oferta turística y otras. Bajo esta idea, el origen tseltal de los miembros de la cooperativa representa un activo intangible con el que cuentan para atraer turismo urbano y extranjero ávido de experimentar la vida en una comunidad indígena de la selva Lacandona.

En el tema del patrimonio biocultural subyace un cambio en el discurso sobre la forma de valoración y apropiación no solo de la naturaleza, también de la historia, cosmovisión, costumbres, identidad y territorio de las sociedades rurales e indígenas. En un primer momento, el proyecto de las cabañas fue pensando desde

¹²⁰ Ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)

las oficinas de CDI como un proyecto que ofrecería ecoturismo, turismo pensado en ofrecer la belleza del entorno natural, el río, las aves, los árboles, las cascadas. En ningún momento se pensó en que la comunidad de Ubilio García pudiera ser un atractivo turístico cultural.

El tema generó sorpresa en los participantes ¿cómo iban a hacer para ofrecer su cultura tseltal a los turistas? Tendrían que recurrir a los abuelos y las abuelas que sí son tseltales «tradicionales». Acerca de lo anterior subyace una visión esencializada de lo que desde la otredad de las oficinas de turismo han considerado como verdaderamente indígena o autóctono, así como también una visión exotizada de la selva Lacandona en donde los lacandones son pensados como los verdaderos y únicos habitantes indígenas de la selva, mientras que el resto de la población, son campesinos.

Sin embargo, en el etnoturismo y el turismo indígena, la etnicidad forma parte del atractivo turístico. Rasgos culturales como la vestimenta, la lengua, la comida y las artesanías son convertidos en bienes comerciables para ofrecer a los visitantes, con la diferencia de que en el turismo indígena los proyectos son desarrollados y gestionados por los propios miembros de su cultura.

La población de Ubilio García no posee los rasgos culturales vistosos que se esperan de los grupos autóctonos como la vestimenta, artesanías, lengua, fiestas, danzas, etcétera. En cambio, si bien poseen alimentos tradicionales que forman parte de su dieta cotidiana, la consideran de menor calidad o la asocian a la pobreza, por lo que no hubiesen pensado venderla a los turistas como comida tradicional tseltal.

Las categorías culturales asociadas a lo étnico contienen una visión folclorizante y ahistórica de los grupos indígenas. Para Giménez (2006) la etnicidad es una categoría clasificatoria creada a priori por grupos de poder para definir a unos «otros» específicos tomando como base una serie de atributos culturales compartidos.

En la elección de cuáles son los rasgos distintivos que pueden definir la etnicidad de un grupo es que recae la dificultad del concepto. Dentro de los estudios etnológicos clásicos de los años sesenta (Murdock, 1953; Van den Berghe, 1976), la etnicidad era definida por una serie de atributos culturales distintivos transmitidos de generación en generación tal como lengua, la organización social, la ropa, la alimentación, además de un origen común y un territorio compartido. Con el tiempo comenzaron a surgir críticas a esta visión justamente por considerar a los grupos étnicos a partir de una visión esencializada y estática (Barth, 1970; Giménez, 2006).

Construir la etnicidad a partir de estos atributos culturales dejaría fuera a una gran cantidad de grupos que se autoidentifican como indígenas pero que ya no hablan su lengua, no se visten como lo hacían sus antepasados y no comparten un territorio en común. Justamente en esta situación se encuentran los habitantes de Ubilio García; la forma en que ellos se reconocen como tseltales poco tiene que ver con la categorización de la etnicidad creada desde las oficinas de turismo indígena.

De acuerdo con Gross (2012) las políticas de la etnicidad precisan de la construcción de un nuevo actor étnico, claramente constituido, reconocido y legitimado. Para esto se han desplegado un sinnúmero de instituciones especializadas, funcionarios expertos y programas *ad hoc* encaminadas a construir este nuevo actor étnico, sujeto de derechos y participante activo dentro de programas de conservación del patrimonio biocultural.

Su búsqueda es construir sujetos indígenas en armonía con su naturaleza y que conserven además una serie de rasgos compartidos ancestrales como lengua, alimentación, vestido, rituales y cosmovisiones de tiempos inmemoriales.

La identidad, no obstante, no es una esencia fija común que permanece inmóvil en el tiempo (Libro, 2017; Briones, 2007; Rivera Cusicanqui, 2015). Las identidades indígenas desde la mirada del Otro suelen ser esencializadas y colocadas como constructos ahistóricos que permanecen fijos e íntegros; de lo contrario, se habla de grupos aculturados, mestizos, híbridos. Para Rivera Cusicanqui (2015) el etnoturismo es producto de lo que llamó «multiculturalismo ornamental», una

teatralización de lo indígena que lo coloca como un sujeto anclado en un pasado e incapaz de producir su destino.

Siguiendo con Rivera Cusicanqui (Ibid., 2015) la identidad de los sujetos indígenas no es fija, sino móvil, no están sujetas a un pasado mítico, sino son identidades contemporáneas que coexisten en un mismo individuo a partir de múltiples diferencias culturales que se sobreponen y contienden, pero no se mezclan para formar una nueva identidad totalmente distinta de la anterior.

En este sentido, los habitantes de Ubilio García han sobrepuesto en sus trayectorias de vida como individuos y como colectivo, una serie de identificaciones culturales impuestas y apropiadas que no han resultado en un mestizaje y un dejar ser indígenas.

Por otro lado, la etnicidad y la autoadscripción indígena son también un acto y un capital político. En el caso de la cooperativa ecoturística de Ubilio García, revitalizar su identidad indígena ha sido también una forma de adaptarse a las nuevas agendas enfocadas en derechos indígenas, bioculturalidad y actividades económicas.

En primer lugar, obtuvieron financiamiento para la construcción de su centro ecoturístico, lo cual les permitió también su participación en proyectos basados en formas nuevas de apropiación y valorización de la naturaleza, etnicidad y el territorio. Lo que no puede ser negado es el direccionamiento que ejercen las agendas y discursos globales sobre la auto identificación y el accionar de los actores locales, quienes finalmente buscan formas de obtener ingresos en sus propios territorios.

5.2.4 El monocultivo de palma aceitera en el corredor fronterizo Palenque-Chancalá- Benemérito de las Américas

En Nuevo Francisco León no hay turismo, ni proyectos sobre bioculturalidad.

Además de su postura abiertamente de rechazo ante la presencia de organizaciones civiles en su comunidad, la naturaleza que ocupa su entorno físico no posee la belleza de las cascadas del río Santo Domingo.

No obstante, sí posee otros usos potenciales. Los monocultivos agroindustriales, que visiblemente transforman la heterogeneidad de los paisajes tropicales reemplazándolos por enormes extensiones de un mismo cultivo son una vista común en el corredor Palenque-Nuevo Francisco León.

Aun cuando en el ejido solamente hay dos ejidatarios que siembran palma de aceite en sus parcelas, Nuevo Francisco León comparte límites con una finca dedicada a la plantación de palma. Comparten entre otras cosas, un río y relaciones laborales.

Los territorios ecológica, social, cultural y económicamente están interconectados; lo que sucede en un punto, invariablemente se resentirá en otro. Las fronteras entre propiedad privada o entre un ejido y otro imponen límites artificiales y con una temporalidad finita a un ecosistema interconectado, no obstante, jurídicamente, poseen respaldo legal que legaliza la división territorial.

El ejido Nuevo Francisco León ha decidido mantenerse al margen del monocultivo de palma de aceite, sin embargo, la plantación llegó a insertarse dentro de un territorio en varias escalas. En la escala de lo micro se encuentra la decisión consensuada del ejido sobre rechazar los monocultivos, las semillas certificadas y los agroquímicos. En la escala de lo medio se encuentran las relaciones laborales establecidas entre el rancho y los habitantes de los ejidos de la región; pero en la escala de lo macroterritorial se encuentra la contaminación de las aguas de los ríos, el desplazamiento de prácticas agrícolas tradicionales, la desertificación de la selva, la pérdida de la diversidad genética, biológica y agrícola de las comunidades rurales y campesinas de la selva (Reyes Pitto y Rodríguez Carvajal, 2017).

Los monocultivos comerciales caracterizados por la siembra a gran escala de un solo producto agrícola con la intención de magnificar ganancias fueron la base sobre la que el sistema económico colonial creció y creó redes globales de intercambio de mercancías, en las que los países productores proveían los territorios, los recursos y la mano de obra, mientras que las metrópolis generaban divisas en los mercados, tal como sucedió con las plantaciones de caucho, caña de azúcar, café, plátano, cacao y otros más durante los siglos XVII, XVIII, XIX y XX (Mintz, 1996; Galeano, 1971)

En el siglo XXI los monocultivos no han desaparecido, simplemente se han introducido nuevos cultivos agrícolas de creciente demanda global, muchos de estos considerados como alternativas al consumo de productos de origen animal, como es el caso de la soya, como alternativas a combustibles fósiles como sucede como la higuera (*Ricinus communis*), el piñón (*Jatropha curcas*) y la palma aceitera o africana (*Elaeis guineensis*) la cual es además fuente de aceite muy usado en la industria cosmética, alimentaria e industrial ya que el coste de su producción es muy barato y sus rendimientos elevados¹²¹.

Lo que no se ve, pero está presente en las plantaciones de monocultivos actuales, es la alteración de capacidad del suelo para regenerarse naturalmente, debido al alto uso de herbicidas, plaguicidas, fungicidas y fertilizantes químicos que afectan y desplazan a las especies locales animales, plantas, insectos y aves que habitan, polinizan, regeneran y forman parte de los ecosistemas.

Las aguas de los ríos, arroyos y manantiales también son transformadas debido al uso a gran escala y durante largos periodos de tiempo de agroquímicos. Las lluvias lixivian los componentes agroquímicos de los suelos de las plantaciones y los arrastran hacia los cuerpos de agua locales, ocasionando alteraciones y contaminación del agua (Reyes Pitto y Rodríguez Carvajal, 2017). Agua que posteriormente bebe el ganado, los animales de traspatio y los humanos.

Las plantaciones de cultivos como la palma de aceite generan un alto impacto ecológico en los territorios en que se asientan. La palma aceitera requiere condiciones tropicales para desarrollarse, de manera que las plantaciones están asentadas en ecosistemas de bosque tropical cuya fauna, vegetación, cuerpos de agua y servicios ecosistémicos son directamente afectados por la introducción de plantaciones agroindustriales, con altas demandas de agua y uso a gran escala de fertilizantes y pesticidas químicos. Si bien, muchas de las tierras en las que se

¹²¹ Los principales importadores son países de Europa, Estados Unidos y Japón (Planeación Agrícola Nacional 2017-2030) De acuerdo con datos de SAGARPA (Ibid.) para el 2030 se estima un aumento en la demanda mundial de este aceite en un 27.90% de manera que se han fijado estrategias de expansión de los mercados importadores de la producción mexicana de palma ubicada en cinco regiones «estratégicas» que comprenden los estados del sur, sureste, península de Yucatán y Puebla.

siembra la palma en Chiapas han tenido previamente usos de suelo ganadero o agrícola, el uso constante de fertilizantes químicos y pesticidas provoca un daño mayor a la fertilidad del suelo que el ocasionado por otras prácticas agrícolas no intensivas.

«Las raíces de la palma son como un tejido, crecen hacia abajo y hacia los lados y es muy difícil quitarlas» dice don Benito, originario de Nuevo Francisco León, por eso no la siembra en sus tierras. Menciona que no basta con quemar las palmas y arar la tierra, el suelo queda lleno de raíces que son muy difíciles de remover y tarda muchos años en recuperarse.

De acuerdo con los manuales técnicos de siembra de la palma, se recomienda que una vez pasada la etapa productiva de éstas, se eliminen mediante el uso de herbicidas que provoquen la muerte de las palmas en un periodo de 30- 40 días y se desintegren lentamente para evitar el apilamiento de palmas viejas (Manual técnico de palma africana, 2009). Una vez pasado el tiempo de desintegración de las palmas, el suelo debe ser fertilizado con materia orgánica y dejarlo descansar por años (no especifica cuántos) para que vuelva a ser fértil.

Esta técnica implica altos costos para los productores, por lo que es común que los empresarios abandonen estas tierras y busquen nuevos terrenos donde sembrar nuevamente palmas aceiteras, ya sea mediante la compra o renta de tierras a ejidatarios y pequeños propietarios (Suárez, 2019; La Vanguardia, 2017).

En el caso de pequeños productores ejidatarios o comuneros, ambas opciones son poco viables, la primera por el alto costo de los herbicidas y la segunda debido a que cuentan con hectáreas de tierra limitadas las cuales combinan con la siembra de milpa u otros cultivos, así como también comparten algunas parcelas con sus hijos, familiares o amigos, ya sea mediante la renta o el préstamo de tierras, por lo que no pueden permitirse abandonar sus parcelas tantos años.

Transitar sobre la carretera fronteriza 307 permite observar un paisaje configurado por comunidades, rancherías, ejidos y colonias que van apareciendo una tras otra. En la medida que se va avanzando sobre el camino de Palenque a Benemérito de

las Américas aparecen también manchones de selva, potreros, acahuales y una considerable cantidad de hectáreas dedicadas al cultivo de palma aceitera distribuidas de manera desigual. Algunas plantaciones ya se encuentran abandonadas, han alcanzado alturas considerables y muestran procesos de abandono; otras en cambio, se encuentran en plena etapa productiva. Aun así, ya sea que se encuentren en etapa productiva o en proceso de abandono, lo único que se observa en esas tierras son palmas, pues no crece nada más en esos suelos.

De la palma africana se extrae aceite tanto de la pulpa como de sus frutos, conocidos localmente como «cocos». Ambos aceites tienen múltiples usos en la industria cosmética, alimentaria y de combustibles. Específicamente, del aceite de los cocos se produce diésel y productos como jabones, tintas y detergentes (Servicio de información agroalimentaria y pesquera, consultado el 10 de enero de 2023).

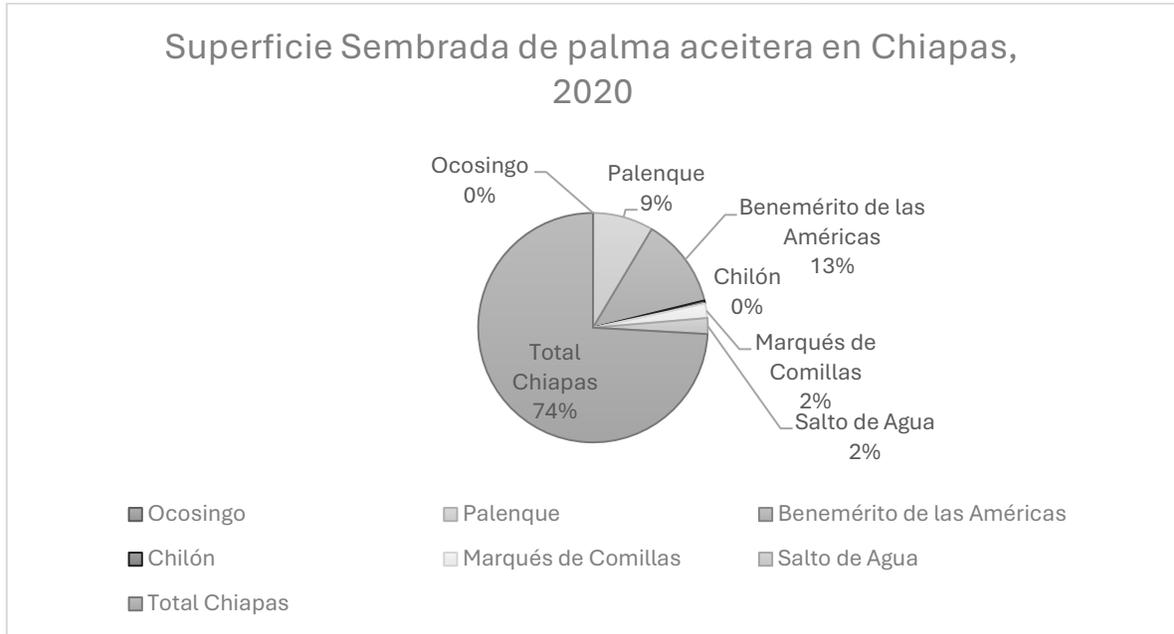
La palma aceitera es una especie perenne originaria de África occidental, de ahí que también se le conozca como palma africana. Fue introducida a gran escala en el estado de Chiapas¹²² en 2007 en el marco del proyecto neoliberal «Proyecto Integración y Desarrollo Mesoamérica» (Proyecto Mesoamérica) presentado en el año 2000. Dentro del programa había un subapartado enfocado en la integración de las tierras tropicales del sureste mexicano y de productores agrícolas y campesinos a la producción agroindustrial de especies como piñón (*Jatropha Curcas*), higuera (Ricinus communis) y palma de aceite para producción de agrocombustibles y otros productos como cosméticos y aceites. La retórica del programa hablaba de contribuir a la disminución de la crisis energética mediante la producción de combustibles distintos de los derivados del petróleo. Por otro lado, mencionaba que se impulsarían también las economías campesinas del sureste mediante el reemplazo de prácticas agrícolas «tradicionales», poco competitivas y sustentables,

¹²² La palma de aceite requiere condiciones de clima tropical húmedo. Se cultiva en cuatro estados del país: Campeche, Chiapas, Tabasco y Veracruz. En 2019 habían sembradas 112,452.13 hectáreas en total, de las cuales, la mayor cantidad plantaciones se encuentran en el estado de Chiapas con 49,197.49 ha. Anuario Estadístico FEMEXPALMA, 2020

por prácticas y cultivos agrícolas sustentables y con mayor valor económico en los mercados globales.

La valorización de la naturaleza y las prácticas agrícolas a partir de la generación de dividendos en el sistema económico global subyacía bajo el discurso de la sustentabilidad en la producción de los llamados «biocombustibles» a gran escala. Para implementar el proyecto Biocombustibles en Chiapas se crearon varias instituciones públicas que posteriormente cambiaron de nombre en función de las administraciones de gobierno, y se creó un fideicomiso de Bioenergéticos y Energías Alternativas (FIBEA), el cual otorgó financiamiento a pequeños productores para sembrar piñón, higuera y palma aceitera en sus parcelas (Valero et. al. 2011).

De acuerdo con la Federación Mexicana de Palma de Aceite (FEMEXPALMA), el estado de Chiapas en 2019 contaba con un total de 49, 179.50 hectáreas de palma, mientras que en la región selva los municipios de Palenque y Benemérito de las Américas concentraban la mayor cantidad de hectáreas con dicho cultivo en la región con un total de 14,021 entre ambos. El municipio de Ocosingo, de acuerdo con los datos de dicha federación, contaba únicamente con 37 hectáreas de palma, una porción ínfima en comparación con el resto de los municipios (Anuario FEMEXPALMA, 2020) (Tabla 6).

Cuadro 6. Superficie de palma africana en Chiapas por municipio, 2019

Fuente: Elaboración propia con datos de Anuario Estadístico, 2020. Federación Mexicana de Palma de Aceite

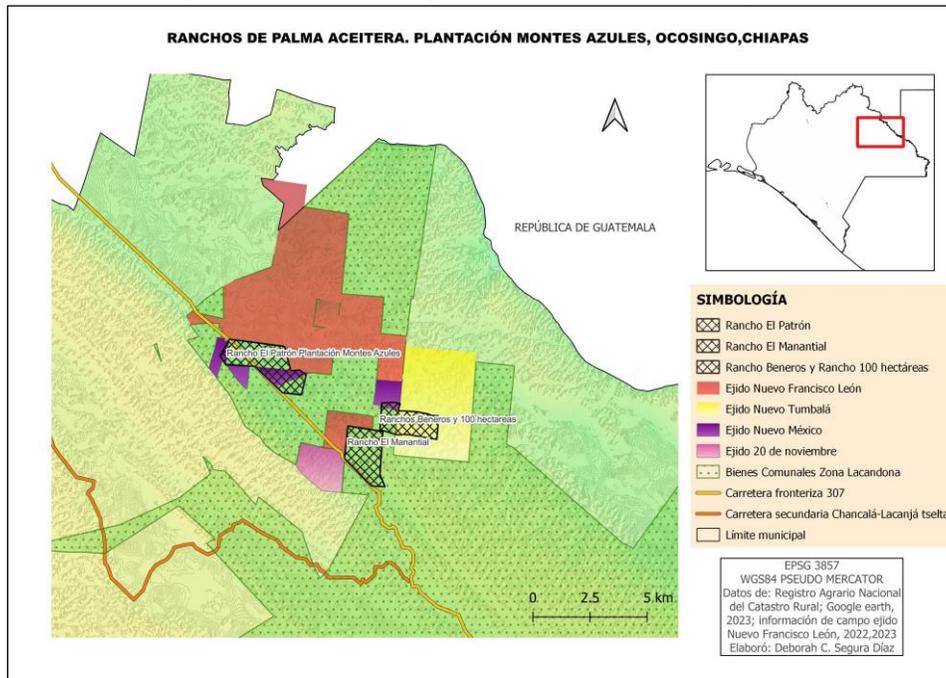
No encontré otros datos estadísticos con los cuales contrastar las cifras de FEMEXPALMA más que con la información obtenida en campo. Durante la investigación en Nuevo Francisco León, me hablaron de un rancho de palma ubicado en el límite nororiental del ejido en colindancia con el ejido Nuevo México con una cantidad de hectáreas destinadas a la palma que exceden por mucho a los datos presentados por la organización. Posteriormente supe que se trata de la Plantación Montes Azules, la cual está integrada por cuatro ranchos distribuidos en la microrregión Busilja del municipio de Ocosingo, propiedad de un joven empresario originario de Jalisco.

Dos ranchos se encuentran en los límites de Nuevo Francisco León: el Rancho El Patrón de 450 hectáreas (Información de campo, 2022) con algunas tierras dentro del ejido Nuevo México, y el rancho El Manantial de unas 250 hectáreas aproximadamente (Google earth, 2023) ubicado entre la ampliación de Nuevo Francisco León y el ejido 20 de noviembre. Los otros dos ranchos de nombre Beneros y Cien Hectáreas, se encuentran dentro del ejido Nuevo Tumbalá y una

porción de Nuevo México, los cuales suman un aproximado de 270 hectáreas¹²³ que son observables en las imágenes satelitales de Google earth y coinciden con las referencias que me otorgaron en Nuevo Francisco León (Google earth, 2023).

De acuerdo con la información de campo, los cuatro ranchos son propiedad privada, sin embargo, algunas hectáreas de palma aceitera se sobreponen con los núcleos agrarios de Nuevo México y Nuevo Tumbalá. Esto puede deberse a que han sido vendidas al propietario de la plantación, o bien están siendo arrendadas por este; al respecto, desafortunadamente no cuento con más información.

Mapa 9. Ranchos de la plantación Montes Azules, 2023



Fuente: Elaboración propia con datos de RAN, 2023; información de campo, 2022,2023; Google Earth, 2023

5.2.4.1 El rancho El Patrón

El rancho El Patrón conocido localmente como «el rancho de palma» fue comprado por un empresario jalisciense en 2004 para dedicarse a la actividad ganadera; sin embargo, cambió su giro en 2009 durante el boom de los biocombustibles en el

¹²³ Durante el trabajo de campo solamente obtuve información de la ubicación de los cuatro ranchos y de la superficie del rancho El Patrón; acerca de los otros tres me basé en la imagen satelital proveída por Google Earth en las que se pueden observar las plantaciones de palma aceitera, de ahí que las hectáreas que presento en el texto son solamente superficies estimadas.

estado para convertir su rancho ganadero en una plantación dedicada al monocultivo de la palma aceitera.

A partir de entonces varios habitantes de los ejidos de la región comenzaron a ver el rancho como una fuente de empleo. Hombres, mujeres y niños pueden trabajar en el corte de racimos y recolección de cocos de aceite, o bien, los jóvenes con estudios superiores pueden emplearse en las áreas administrativas de la plantación.

«Hay trabajo todo el año», menciona Jimena, la jefa de plantación del rancho. Se trata de una joven zoque de 30 años con estudios superiores en informática. Comenzó a trabajar en el rancho como capturista realizando sus labores desde casa y poco a poco fue ascendiendo hasta ocupar uno de los puestos de mayor jerarquía en la plantación, seguido únicamente de la gerencia general.

Para ella, la principal oportunidad laboral que le ha ofrecido el rancho ha sido la posibilidad de trabajar sin tener que salir de su comunidad y poder ascender en su trabajo con base en méritos propios y en la confianza que ha depositado en ella el dueño. Me explica que el trabajo en el rancho está organizado jerárquicamente y con base en tareas dependiendo de la temporada del año. Durante la temporada alta, cada cortador debe acumular 350 racimos diarios para que se le pague el jornal. Si termina su tarea en dos o tres horas puede irse, o bien, puede quedarse a doblar jornada si así lo decide, pero, menciona Jimena, casi nadie lo hace. En temporada baja la tarea consiste en recorrer cuatro hectáreas en una jornada recolectando todos los racimos de las palmas.

En plantaciones de este tipo, la cosecha de los racimos comienza a partir de los tres años hasta los 25 años de siembra, cuando las palmas no han alcanzado su máxima altura y aún es posible realizar el corte de los racimos a gran escala en los tiempos requeridos (Méndez, 2019).

El corte de los racimos es realizado únicamente por hombres, ya que se necesita fuerza para realizar cortes limpios con el cuchillo malayo¹²⁴ que no dañen ni una sola

¹²⁴ El malayo o chuzo es un cuchillo curvo de 35 cm aproximadamente importado de Malasia diseñado para el corte de racimos de palma

hoja o penca de la palma, acción que se va complicando en la medida que las palmas van adquiriendo mayor altura. Cuando las palmas son más altas se utilizan varas especiales a las que se coloca el malayo en un extremo, de esta forma alcanzan y cortan los racimos que llegan a pesar entre 14 y 20 kg. (Corrado, 1999).

«No ha habido una valiente que diga yo también puedo cortar» (entrevista Jimena, 2022). Las mujeres y los niños trabajan como semilleras; se encargan de la recolección de las semillas que caen al suelo y las juntan en costales. A ellas no les pagan por jornal sino por bulto. Una vez recolectadas las semillas y los racimos son enviados a la planta extractora de la empresa agroforestal *Uumbal* en Emiliano Zapata, Tabasco en donde se extrae el aceite para su procesamiento. Hay varias empresas extractoras de aceite en el estado de Chiapas, en Palenque, Playas de Catazajá y Benemérito de las Américas.

«A final de cuentas lo que ha generado el cultivo ha sido empleo y más en tiempos de pandemia, la gente está muy agradecida porque no hay otra empresa que dé trabajo en esta zona», menciona Jimena al concluir la entrevista. Sin embargo, reconoce que no hay más personas en los ejidos de la región que quieran trabajar con la palma aceitera por la mala reputación de este tipo de cultivos. Solamente unos pocos ejidatarios de Nuevo Tumbalá, Nuevo México y Nuevo Francisco León han destinado algunas hectáreas para sembrar palma, lo que contrasta con la situación en municipios como Benemérito de las Américas y Palenque que presentan grandes extensiones de tierras ejidales destinadas a este cultivo.

Al parecer, el rancho de palma no representa molestias para la población local de Nuevo Francisco León, la mayoría mencionó que el dueño del rancho ha sido accesible y educado por acercarse a la comunidad a externarles su decisión de generar empleos en la región. Efectivamente, el rancho emplea a población de los ejidos Nuevo México, Nuevo Guerrero y Nuevo Francisco León, y ha permitido que mujeres jóvenes con estudios superiores se integren a las áreas administrativas con posibilidades de ascenso a cargos de dirección. El caso de Jimena es así, es una joven indígena que ejerce un cargo de dirección a sus treinta años. Menciona que

ejercer su cargo es una posibilidad de apoyar a las personas de su comunidad a través del empleo para que no tengan que emigrar.

El papel económico que ha jugado el rancho de palma en la región facilitó su inserción dentro del territorio y ha generado su aceptación en la población local. Representa una oportunidad laboral para hombres y mujeres jóvenes en una región que consideran con pocas opciones para trabajar, particularmente las personas que cuentan con estudios superiores que generalmente emigran a las cabeceras municipales u otros estados.

Por otro lado, para el dueño de la plantación, acercarse a la población local, mostrarse interesado por las oportunidades laborales de la población ha sido una estrategia eficaz para insertarse en un territorio en el que la población local rechaza las intromisiones externas y los monocultivos.

Criticar a la población local por aceptar fincas dedicadas al monocultivo mirando las implicaciones ecológicas a mediano y corto plazo, sin ver que también ha representado opciones de trabajo para la población, mostraría una visión reduccionista de la realidad en las comunidades rurales. Ciertamente las plantaciones de monocultivos tienen afectaciones en la biodiversidad y en los territorios; sin embargo, la sustentabilidad ecológica no puede alcanzarse sin que existan condiciones sociales en las poblaciones locales de trabajo y sustento digno. Aun así, internamente, Nuevo Francisco León y los ejidos Nuevo México y Nuevo Guerrero no han aceptado la introducción de los monocultivos de palma aceitera en sus parcelas.

5.2.4.2 «La gente no la quiere, dicen que afecta la tierra»

En Nuevo Francisco León solamente hay dos productores de palma de aceite; el resto de los ejidatarios se han mantenido firmes en su decisión de no sembrarla en sus tierras.

Don Tranquilino comenzó a sembrar palma en 2015 como una forma de generar ingresos de manera constante. De las once hectáreas con que cuenta destinó dos para la siembra de la palma. Menciona que trabaja con una empresa de Benemérito

de las Américas, la cual le proporcionó semillas, un paquete de agroquímicos y capacitación en la siembra, manejo y corte.

El corte de los racimos lo realiza cada veinte días y camiones de la empresa llegan a Nuevo Francisco León a recoger su cosecha, la cual oscila entre 5 y 16 toneladas dependiendo de la temporada. «No es mucho, pero sale para la papa», dice; además la empresa les regala despensas con los productos que elaboran a partir del aceite de palma: aceite comestible, galletas, jabones, aceite de motor y otros más.

Las parcelas de don Tranquilino están ubicadas en terrenos pantanosos. Intentó sembrar chile y otros cultivos, pero los rendimientos que obtenía eran muy pocos, por esta razón, y debido a que había escuchado acerca de los altos rendimientos de las palmas sin importar el tipo de suelo en que sea sembrada, se acercó al rancho de palma para que lo asesoraran y le vendieran sus primeras plantas. Debido a que las palmas requieren un constante uso de agroquímicos, pueden crecer en cualquier terreno, especialmente en aquellos inundables, de manera que para don Telmo ha resultado una forma de obtener ingresos estables en tierras que no le habían redituado antes, por lo menos dentro de los próximos años.

Le dijeron en el rancho que cuando sus palmas alcancen una altura que impida el corte de los frutos, alrededor de los 20- 25 años, pueden ir a tumbarlas y dejar descansar la tierra para que después de determinado tiempo pueda volver a sembrar maíz y entonces destinar otras hectáreas de su parcela para la palma, lo cual con el tiempo iría dejando a los ejidatarios con parcelas de suelos «en recuperación» seguidas de parcelas con palma.

Don Tranquilino menciona que lo más importante es mantener una parte de su parcela dedicada a la siembra de la milpa, por eso no sabe si al terminar la vida productiva de las palmas destinará otras hectáreas para volver a sembrarlas. No tiene suficiente extensión de tierras para rotar cultivos de palma entre un ciclo y otro sin afectar su milpa; «no hay más terreno», dice.

Sus palmas apenas tienen siete años, aún es pronto para saber qué es lo que va a decidir cuando llegue el momento de talar las palmas de su parcela y deje de recibir los ingresos con los que ahora cuenta.

Aparte de los dos agricultores que siembran palma en Nuevo Francisco León, no hay más ejidatarios que estén interesados en este cultivo. Están en desacuerdo con el alto uso de pesticidas y fertilizantes químicos que requieren. El padre de Jimena, la jefa de plantación del rancho de palma está totalmente en contra del cultivo. Le da gusto que su hija tenga un trabajo cerca del ejido, pero menciona que no la plantaría «porque hace daño a la tierra».

«Se puede sembrar una vez, pero después la tierra que ya no sirve y ¿qué haces?» (entrevista don Miguel, 2022), es la respuesta que me dio un ejidatario de Nuevo Francisco León. Para él, los cultivos como la palma son dañinos no solo para el suelo, también para el agua. Lo sabe porque en la organización *Xi'nich'* de la cual forma parte les han dado información técnica sobre los impactos de este cultivo, así como también les han advertido de los riesgos sociales que conlleva convertir sus tierras en monocultivos.

«En otras comunidades que la han sembrado, en otros países, ha dejado la tierra infértil» menciona don Miguel, y continúa diciéndome que en Nuevo Francisco León hay un acuerdo que prohíbe el uso de pesticidas químicos. Como fertilizante suelen utilizar urea, un concentrado de nitrógeno de origen orgánico.

La organización *Xi'nich'* ha participado activamente durante varios momentos en la historia de Nuevo Francisco León como un contrapeso a políticas y proyectos de Estado, pero también ante la injerencia de otros actores externos como organizaciones civiles, partidos políticos, grupos religiosos y empresarios agroindustriales. No obstante, esto no ha implicado que toda la población haya compartido unánimemente las líneas de pensamiento de la organización en todo momento. Por el contrario, con el tiempo han ido desertando paulatinamente miembros de *Xi'nich'* de tal modo que actualmente en el ejido hay dos grupos, los que están con la organización y los que consideran que ésta no les ha aportado mucho y no pueden vivir peleados con el gobierno todo el tiempo.

Este segundo grupo está integrado por adultos jóvenes que han participado en la política partidista, en campañas electorales y en la gestión de servicios e infraestructura para el ejido tanto con el gobierno, con partidos políticos y con organizaciones no gubernamentales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la cual les otorgó financiamiento para la construcción de la Casa del Migrante, un albergue para migrantes centroamericanos y unas canchas deportivas en el centro del ejido.

La deserción en la organización *Xí'nich'* se incrementó con la puesta en marcha del programa de gobierno Sembrando Vida en 2019. Algunos de sus miembros decidieron entrar al programa porque representa una forma de obtener ingresos mensuales por trabajar en sus tierras, de manera que algunos desertaron y otros pusieron una pausa a su colaboración dentro de «la organización» como le llaman.

Aun así, solamente alcanzaron lugar en la lista para inscribirse al programa de gobierno 157 ejidatarios de los 266 inscritos en el registro agrario. El resto está integrado por don Tranquilino y don Manuel que siembran palma de aceite y tienen ya ocupadas sus tierras, por miembros de *Xí'nich'* que no quisieron inscribirse por decisión propia y en un acto político de resistencia al Estado, y por ejidatarios e hijos de ejidatarios que no alcanzaron lugar y quedaron en una lista de espera.

Aun cuando ya existen divisiones entre la población integrante de la organización indígena *Xí'nich'* y los que ya no forman parte de esta, a nivel comunitario se mantienen acuerdos colectivos de resistencia ante la injerencia de actores e intereses externos. La prohibición del uso de agrotóxicos, el cuidado y uso de sus semillas nativas de maíz, frijol y calabaza y su negativa de usar semillas híbridas de un solo uso, aun cuando no es llevado a cabo por toda la población, contiene en el fondo un posicionamiento político de resistencia abonado por años de integración a organizaciones indígenas y autonómicas regionales como *Xí'nich'* y Luz y Fuerza del Pueblo.

No obstante, las prácticas agrícolas basadas en cultivos de la milpa coexisten con nuevas prácticas agrícolas destinadas a cumplir con los requerimientos agroforestales del programa de gobierno Sembrando Vida, el que, a diferencia de

la palma africana, fue aceptado por la mayoría de los ejidatarios por lo que nuevos cultivos y tiempos están generando cambios en la relación entre prácticas y apropiación de la naturaleza.

5.2.4.3 El programa “Sembrando Vida”

Tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León aquellos individuos que reunieron los requisitos para integrarse al programa Sembrando Vida lo hicieron¹²⁵.

En Nuevo Francisco León, como ya se mencionó, se integraron 157 ejidatarios, quedando fuera 109. En Ubilio García se inscribieron aproximadamente 135 ejidatarios, hijos de ejidatarios y poseionarios. Hubo otros que no lo hicieron por diversas razones. Algunos tienen ocupadas sus parcelas con la siembra de milpa y dicen que ya no están en edad para trabajar en el programa; otros tienen un oficio como albañilería, venta de productos o servicio de taxis y no tienen tiempo para trabajar en el campo; otros son ejidatarios, pero ya no tienen las dos hectáreas y media que se requieren para ingresar al programa; y algunos más son vecindados o pequeños propietarios que carecen de tierras y no son sujetos de apoyos de este tipo de programas

Quienes sí entraron a Sembrando Vida en ambos ejidos se organizaron en grupos de 25 a 30 personas, entre ellos se organizan para cuidar los viveros comunitarios y elegir las especies maderables y frutales que han de sembrar en las parcelas. Muchos de los ahora inscritos en el programa son hijos de ejidatarios. Don Lorenzo, por ejemplo, prefirió dejarle a su hijo la parcela del Sembrando Vida mientras él sigue trabajando la milpa. Ya conoce las fechas de siembra y las necesidades del suelo para que se dé bien; en cambio, dice que con el programa están sembrando especies nuevas sin asesoría técnica y sin saber cuáles son las necesidades de las plantas lo que implica más trabajo para ellos que se suma al desánimo causado porque «las plantas no se dan».

¹²⁵ Los requisitos para obtener los beneficios del programa son: ser sujetos agrarios mayores de edad, propietarios o poseedores de 2.5 hectáreas de tierras disponibles para trabajar en proyectos agroforestales que habiten en localidades rurales. En el caso tanto de Ubilio García y Nuevo Francisco León, únicamente los ejidatarios, hijos de ejidatarios y poseionarios cuentan con esa cantidad de tierras disponibles.
<https://presidente.gob.mx/sembrando-vida/>

Imagen 27. Vivero comunitario Nuevo Francisco León

Fuente: Deborah C.

Segura Díaz

Lo cierto, es que, al dejar a los hijos encargados de las parcelas del programa, algunos jóvenes han regresado al campo o han decidido quedarse en el ejido a trabajar. Algunos ejidatarios que entraron al programa pero que tienen otros ingresos pueden permitirse emplear a jóvenes como jornaleros para que sean ellos quienes se encarguen de las parcelas del programa. El salario de un jornalero oscila entre 120 y 150 pesos por jornal de las 6 a las 11 o 13 horas.

Con la introducción de Sembrando Vida, parcelas que antes eran acahuales y potreros abandonados comenzaron a ser sembrados por una gran variedad de cultivos tropicales y árboles maderables. No obstante, algunas de estas plantas tienen un ciclo de vida muy corto en las parcelas, pues se secan a los pocos días o meses de haber sido plantados, «es mucho trabajo y mi trabajo lo llevo yo a diferente ritmo, no enseñan las técnicas del injerto, ni de tratamiento de enfermedades» (Don Antonio, 2022). Las plantas secas son reemplazadas rápidamente por otras nuevas para que, al momento de realizar la supervisión, los técnicos del programa encuentren los campos sembrados y puedan continuar recibiendo el apoyo mensual.

A los viveros de Nuevo Francisco León y Ubilio García llegan toda clase de especies maderables y frutales, cedro, caoba, guazibal, guanacastle, ramón, limón, mango, cacao, canela, achiote, papaya, litchi, guanábana, maculiz, café, naranja, aguacate. Pero no todos los cultivos son aptos para las condiciones de agua, clima, suelo y relieve de los ejidos. Algunos sí han funcionado; el caso del Achiote rojo es uno de ellos. Tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León muchos productores lo sembraron porque les dijeron que ese cultivo si iba a funcionar y que, además el achiote tenía un alto precio en el mercado y tendrían altas ganancias.

Al llegar la cosecha, se pintó de rojo el paisaje y las manos de los productores que no sabían qué hacer con el achiote. Comenzaron a buscar conocidos y amigos en otras comunidades que tuvieran experiencia con el cultivo y los asesoraran con el secado y despulpado de la semilla, ya que el costo del achiote en semilla es muy bajo, mientras que en pasta se puede pagar hasta en 150 pesos el kilo (información de campo, 2022).

«Tenemos mucho achiote para los cotorros», me dijo en broma don Santiago y continuó «ahora sí los pusieron a trabajar, les están exigiendo que trabajen y se sienten presionados porque en realidad lo que estaban sembrando no servía de nada». Don Santiago no entró al programa Sembrando Vida porque es miembro de la cooperativa ecoturística de Ubilio García, es de oficio albañil, trabaja su milpa y ocasionalmente vende paletas de hielo, no le queda tiempo para los requerimientos del programa.

La falta de compradores, la baja en los precios debido a una sobreproducción de achiote en la región y la maleza que dicen los productores que genera el achiote implicó el abandono del cultivo en ambos ejidos. Meses después fue reemplazado por nuevos cultivos frutales y calabazas.

Otros ejidatarios que entraron al programa se encuentran sembrando árboles maderables como cedro, caoba, zapote y maculiz en una hectárea y en otra combinan la siembra de árboles frutales con maíz, frijol y calabaza, en lo que se conoce como milpa intercalada. Don Lauro, de Ubilio García, es uno de estos. Sembró caobas y cedros, menciona que tal vez él no vea crecer sus arbolitos, pero

considera que serán un patrimonio para sus hijos y nietos quienes podrán participar de programas como Pago por Servicios Ambientales al contar con porciones de selva recuperadas.

Tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León la mayor participación en cuanto al trabajo en las parcelas del programa corresponde a jóvenes y adultos de mediana edad, en este sentido ha habido una reapropiación del trabajo en el campo, pero bajo directrices, técnicas y tiempos distintos a los que anteriormente llevaban a cabo. La elección de cultivos está sujeta a variables del mercado en cuanto a oferta y demanda o a las recomendaciones de los agrónomos, mientras que la productividad de las parcelas está sujeta a los tiempos del programa, lo que está demandando en los agricultores locales la generación de conocimientos sobre cultivos, fertilizantes y estrategias de comercialización, con la premura que establecen los tiempos burocráticos del propio programa.

Los adultos han optado por dejar a sus hijos encargados de las parcelas de Sembrando Vida, mientras ellos continúan realizando su trabajo en las tierras, con su milpa y los cultivos que ya conocen, dentro de los tiempos de su calendario agrícola. De esta forma, los jóvenes obtienen ingresos y pueden quedarse en la comunidad.

Adultos y jóvenes responden a motivaciones diferentes en su trabajo en el campo, mientras los primeros prefieren seguir los ritmos y prácticas ya conocidos, los segundos están en proceso de adaptación a los tiempos que el programa requiere. Se han organizado familiarmente para hacer coexistir tanto las prácticas agrícolas de la milpa con las prácticas del programa, no ha habido un reemplazo de una por otra. Coexisten en lo que autores como Zavaleta (1986) han denominado abigarramiento, esto es, la concomitancia de tiempos locales con tiempos «externos» en una colectividad, lo que expresa un avance no lineal de los proyectos y políticas de Estado sobre los territorios rurales.

«Está cansado, ya no quiere ir» bromeaba María acerca de su hermano que tenía poco de haber regresado de trabajar en Playa del Carmen y ahora estaba trabajando en la parcela de su padre en el programa Sembrando Vida. El trabajo

que exige el programa es de tiempo completo, sobre todo en caso de que las plantas no crezcan o mueran, ya que se debe limpiar nuevamente el terreno, abonar la tierra, sembrar, fertilizar y mantener libre de malezas en un ciclo continuo.

El programa Sembrando Vida ha resultado una fuente de ingresos para los adultos ejidatarios, posesionarios y los jóvenes que pueden trabajar como jornaleros en su misma comunidad o bien, ser titulares del programa en algunos casos. El requisito para recibir el apoyo es mantener sembradas mínimo dos hectáreas y media de tierras, ya sea con árboles maderables, frutales o alternar la milpa con otras especies.

Sin embargo, reconocen que han recibido poca capacitación acerca de qué cultivos son mejores para cada caso en particular, únicamente les han otorgado paquetes de agroquímicos y les han mostrado un abanico de posibilidades de cultivos que van desde cacao hasta caoba.

Los ejidatarios conocen sus tierras, conocen los ciclos de los cultivos tradicionales que han sembrado por generaciones, sus requerimientos, tiempos de crecimiento y procesos de regeneración de los suelos. Los nuevos cultivos de Sembrando Vida son ajenos a sus territorios, desconocen sus necesidades, ciclos y cuidados. Requieren un proceso para conocerlos y apropiarlos en sus corpus de conocimientos individuales y colectivos agroecológicos, lo cual llevará tiempo. O bien, ante la premura de los tiempos administrativos de ejecución y supervisión de proyectos, pueden optar por desertar del programa o incrementar el uso de agroquímicos, fertilizantes y plaguicidas para cumplir con la cantidad mínima de plantas sembradas, lo que transformará invariablemente la naturaleza y su forma de relacionarse con ella.

Reflexiones finales

El monocultivo de palma aceitera, el programa Sembrando Vida y el turismo ecológico y alternativo son distintas caras de la valorización de la naturaleza en la fase neoliberal del sistema económico.

En diferentes escalas y desde distintas posiciones actorales, se están transformando las formas de relación entre la naturaleza y las sociedades rurales en sus territorios, transitando de la puesta en valor de la naturaleza en función de la capacidad de la tierra para cultivar y/o criar ganado, hacia la patrimonialización de la cultura indígena, agroecológica y natural de las sociedades rurales; o por otro lado, a la puesta en valor de nuevos cultivos, semillas y prácticas agroecológicas de mayor rentabilidad en los mercados.

Ninguno de los casos presentados han sido procesos homogéneos totalmente aceptados o rechazados por la población; más bien, han sido tomados a partir de los capitales políticos y necesidades concretas de sectores de la población como obtención de ingresos y adquisición de capacidades.

El turismo en Ubilio García no ha resultado como esperaban; es un proyecto en una etapa inicial, aun cuando lleve catorce años en operación. Los integrantes de la cooperativa se encuentran en una etapa de formación de capacidades para insertarse dentro de la actividad turística. Su acercamiento a actores externos y organizaciones civiles enfocados en el turismo indígena y comunitario los ha acercado al enfoque de la bioculturalidad, con lo que están replanteando la forma en que conciben y ponen en valor su territorio en las múltiples dimensiones en donde la naturaleza y sus conocimientos tradicionales desempeñan un elemento central material y simbólicamente.

Las dimensiones a las que me refiero son la naturaleza como base física y fuente de recursos de un territorio, pero también una naturaleza configurada por las prácticas de subsistencia y relaciones colectivas y finalmente una naturaleza simbólica e históricamente construida. Tales dimensiones están siendo revalorizadas en función de su capacidad de atraer visitantes al centro ecoturístico de Ubilio García y con ello, convertirse en fuente de ingresos para la población.

Los miembros de la cooperativa ecoturística han reactivado la etnicidad como un recurso político que les ha permitido insertarse en campos de negociación y obtención de recursos económicos y de infraestructura, pero también han adquirido capitales sociales y redes de contactos claves en la región. Esta condición, a la vez,

aumenta una brecha de diferenciación entre la forma en que se miran a ellos mismos ante el resto de la población del ejido, particularmente ante los «tseltaleros» monolingües, cercanos a la religiosidad católica y fuera de los discursos y programas impulsados por actores externos no pertenecientes al Estado.

La frase de don Santiago, miembro de la cooperativa: «También somos tseltales» contiene un adverbio que indica la suma o agregación de un elemento a los anteriores. La población de Ubilio García no agota en su diferenciación étnica su identificación identitaria; esta es solo es una capa dentro de la pluralidad de identificaciones de los sujetos que interactúa con otras identificaciones que han adquirido con el tiempo.

Cuando hablo de identificaciones me refiero a lo que Hall (1996: 3) definió como el reconocimiento de los actores a un origen común, o características compartidas con otras personas o grupos que implican solidaridad o lealtad, las cuales son procesos, no están fijos, indica Hall (1996), sino están en construcción y articulación con otras identificaciones.

La identificación tseltal de Nayeli, una joven de veinticinco años que se asume como ingeniera forestal de la comunidad de Ubilio García, surge cuando habla de sus padres y abuelos, pero este origen no determina su identidad ni la ancla a un pasado que la circunscriba. En primer lugar, se identifica como profesionista y después menciona que pertenece a su comunidad llamada Ubilio García en donde viven sus padres y abuelos de origen tseltal.

Hay diferentes formas de ser tseltal dentro de una misma colectividad; factores como el bilingüismo, la adscripción religiosa, la escolaridad, la ocupación y la capacidad de interacción con la Otredad distingue a la población indígena que encuentra en la acumulación de capitales su diferenciación cultural ante el resto. No obstante, esto no implica una disolución de su identificación étnica en la aculturación o el mestizaje.

Para Torres-Mazuera (2008) estos cambios en las formas de identificación cultural en las poblaciones rurales e indígenas responde a las transformaciones económicas

neoliberales, la individualización de las tierras y la diversificación de actividades económicas, que han permitido que los actores rurales se miren a ellos mismos desde nuevas formas de ser y habitar en un territorio rural desde otras ópticas que ponen en valor el desarrollo individual y la adquisición de capitales distintos a los «tradicionales», tema que abordaré con más detalle en el siguiente capítulo.

Nuevo Francisco León no se ha subido al tren de las organizaciones internacionales y los programas de financiamiento de conservación ambiental o patrimonio biocultural. Ha mantenido una posición política más cercana a las organizaciones campesinas locales con oposición a la intromisión de actores externos en los territorios, principalmente hacia aquellos proyectos u actores que tengan intereses sobre las parcelas ejidales, las cuales han sido fuertemente protegidas internamente, tanto de su enajenación como del uso de agrotóxicos y semillas híbridas, dado que además de su posición política, las prácticas agrícolas y su diversidad de semillas forman parte de su religiosidad basada en elementos sagrados de la naturaleza.

En el caso del monocultivo de palma aceitera, si bien en Nuevo Francisco León se han mostrado abiertamente en contra de introducirlos en sus parcelas, están cercados territorialmente por plantaciones privadas de palma, por lo que mantienen relaciones de vecindad con la finca la cual les ha proveído de fuentes de empleo constante sin que tengan que emigrar de su comunidad.

Lo mismo ha sucedido en el caso del programa gubernamental Sembrando Vida, al cual se integraron casi todos los ejidatarios de Nuevo Francisco León, algunos de ellos militantes de *Xi'nich'* que desertaron o decidieron poner una pausa en su trabajo dentro de la organización para integrarse al programa y recibir los apoyos mensuales.

Los jóvenes son mayoritariamente el grupo de población que trabaja tanto en el rancho de palma como en las parcelas de Sembrando Vida, ya sea como titulares, hijos de los titulares o como jornaleros. Los jóvenes de las comunidades rurales demandan empleos y opciones laborales en un sector que los orilla a salir de sus

comunidades para trabajar en ciudades turísticas como Playa del Carmen y Cancún o como trabajadores agrícolas en el norte del país o Estados Unidos.

En este contexto, el rancho de palma y el programa Sembrando Vida representan fuentes de ingresos constantes locales. El programa Sembrando Vida ha reinsertado al trabajo en el campo a jóvenes y adultos jóvenes que se habían dedicado a otras actividades económicas en el ejido o fuera de éste. No obstante, el programa ha introducido prácticas, cultivos y fertilizantes ajenos a lo conocido por los ejidatarios, lo que implica un constante trabajo en las parcelas, por esta razón, los adultos mayores han optado por dejar a cargo a sus hijos o contratar a jóvenes para que trabajen sus tierras. Dicen estar contentos porque los jóvenes han regresado al campo, o porque sus hijos trabajan sin tener que irse de la comunidad.

La sustentabilidad ambiental o la conservación de la biodiversidad en este caso se encuentra al margen de la satisfacción de necesidades de la población, la incorporación de los jóvenes a un empleo en su territorio y la obtención de ingresos constantes.

Sin embargo, los territorios no son islas independientes unas de otras, se encuentran interrelacionados tanto ecológica como económica y socialmente y lo que sucede en un territorio impacta de alguna manera en los territorios cercanos, en este caso, lo que sucede en las plantaciones privadas de palma de aceite en Ocosingo y en la región selva afectan ecológicamente a los ejidos, rancherías y comunidades de la selva.

Los efectos de la neoliberalización de la naturaleza en forma de monocultivos se encuentran presentes en Nuevo Francisco León aun cuando hayan decidido no sembrarlas en sus parcelas. A nivel regional, la cantidad de agroquímicos empleados para asegurar la producción de palma de aceite a gran escala está desposeyendo los territorios locales de la fertilidad de los suelos, de insectos y aves polinizadoras, de la disponibilidad de fuentes de agua limpia y suficiente para la población local.

En Ubilio García, ya una ocasión abandonaron la producción de chile al descubrir que los fertilizantes y agroquímicos que empleaban para incrementar su producción afectaba a la planta del frijol aun cuando estuvieran lejos de las matas de chile. Las afectaciones de los monocultivos de palma de aceite en los territorios ejidales se harán notorias tarde o temprano, y será la organización colectiva local la que decida las acciones a tomar. Aun cuando las actividades económicas en los ejidos se estén diversificando y el trabajo en el campo ya no represente la fuente principal de ingresos de la población, la naturaleza es aún fuente de sustento para la población rural y urbana en el mundo. Su instrumentalización está sujeta a relaciones de poder en escalas que van de lo micro a lo global, de ahí que las nuevas formas de relacionarse con la naturaleza y las direcciones que tomen las poblaciones locales para apropiarse y adaptar los discursos sobre la naturaleza en sus territorios serán centrales en los siguientes años.

El periodo neoliberalizador en los territorios rurales y agrarios, no obstante, no se agota en las transformaciones de la valorización de la naturaleza. Las reformas agrarias de 1992 transformaron en profundidad el sistema de tenencia de la tierra en México; los regímenes ejidal y comunal adquirieron nuevas condiciones jurídicas que posibilitaron su transición hacia la pequeña propiedad no sin que esto generase formas diversas de organización y tenencia híbridas entre lo colectivo e individual. El siguiente capítulo, aborda dos efectos de la neoliberalización económica en los ejidos de estudio: la compraventa de parcelas ejidales y la desagrarización ejidal, lo que además de permitir el surgimiento de nuevos actores rurales también ha transformado al interior las relaciones que da forman a los territorios.

CAPÍTULO 6.

EL EJIDO, TERRITORIOS EN TRANSICIÓN. INDIVIDUALIZACIÓN DE LA TIERRA, CAMPOS DE FUERZAS Y DESAGRARIZACIÓN

Este capítulo se sitúa en un contexto de cambio agrario en los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León. La fase neoliberal ha transformado los territorios rurales y ejidales desde adentro en las formas de apropiación de la naturaleza y propiedad de la tierra, con lo que se han delineado campos de fuerzas (Roseberry, 1998) basados en relaciones y prácticas bajo tensiones nuevas.

Procesos como el de desagrarización, mercantilización de parcelas y solares ejidales y el surgimiento de nuevos actores sociales y sujetos agrarios que ahora habitan en los territorios, reflejan una transformación de las relaciones sociales y nuevas formas de apropiación de la naturaleza que buscan adaptarse a un paradigma global de liberalización de bienes comunes¹²⁶ y tierras colectivas, no sin contrapesos, adaptaciones, negociaciones y resistencias por parte de los actores locales.

En Ubilio García y Nuevo Francisco León es posible observar cómo la figura del ejido a través de la Asamblea general ha adoptado un papel ambivalente y central en el grado de aceptación de prácticas neoliberales en sus territorios, tanto en lo relativo a la gestión de sus bienes comunes, como se vio en el capítulo anterior, como en el grado de mercantilización de las tierras ejidales.

La Asamblea general de ejidatarios es la figura máxima de toma de decisiones en los núcleos agrarios, sin embargo, el número de ejidatarios tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León se han convertido en una minoría dentro de la creciente población que habita en ellos, tanto por el crecimiento demográfico natural como por un aumento en el número de grupos de población que han llegado a vivir

¹²⁶ Los bienes comunes son aquellos que hacen posible la vida conjunta. Son esenciales para el mantenimiento de la vida y comprenden tanto a la tierra, los bosques, el aire, y el agua como también espacios públicos destinados a la provisión de servicios educativos, de salud y cultura (Garay, 2018)

a los ejidos, ya sea como pobladores, vecindados o poseionarios, esto último particularmente en Ubilio García.

No obstante, el poder que concentra la Asamblea y su aceptación como principal órgano de autoridad dentro de cada ejido ha adquirido diferentes grados y matices, lo que invita a preguntar qué es lo que está sucediendo al interior de los núcleos agrarios ejidales a la luz de las transformaciones en las comunidades rurales actuales.

El objetivo de este capítulo es analizar dichas transformaciones socioterritoriales al interior de los dos ejidos de investigación en el contexto de la neoliberalización de las tierras ejidales. Particularmente cómo se ha reconfigurado la correlación de fuerzas al interior de los ejidos a partir de la liberalización de las tierras ejidales y el surgimiento de nuevos actores sociales como sujetos con derecho agrario. Interesa también analizar en qué forma esta situación está transformando las relaciones internas entre los actores que participan de la creación de sus propios territorios rurales.

Este capítulo final de la investigación presenta a los territorios de estudio como complejos entramados, resultados de campos de fuerzas multi escalares, actorales, dimensionales y procesuales, cuyas dimensiones, escalas, actores y procesos se han ido analizando a lo largo de los capítulos de la investigación. Finalmente, este capítulo aborda las relaciones y transformaciones relacionadas con la tenencia de la tierra y la organización interna agraria y comunitaria de Ubilio García y Nuevo Francisco León, las cuales son factores centrales en la comprensión de los territorios ejidales, indígenas y rurales de la selva de Chiapas.

6.1 La neoliberalización de la economía en los territorios agrarios

En 1982 el Estado mexicano tenía un déficit en cuenta corriente¹²⁷ correspondiente al 3.5 del Producto Interno Bruto (Hayashi Martínez, 2015) que fue solventado con

¹²⁷ La cuenta corriente en términos económicos expresa la diferencia entre el valor de la exportación de bienes y servicios y el valor de la importación de bienes y servicios. Un déficit significa que un país importa más de lo que exporta. También puede reflejar una baja tasa de ahorro nacional en comparación con la inversión. Atish Ghosh y Uma Ramakrishnan (2006) “¿Importa el déficit en cuenta corriente?” *Finanzas y desarrollo*. Diciembre

deuda externa, la cual alcanzó cifras de 78 mil millones de dólares ese año (Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1982).

La caída de los precios internacionales del petróleo evidenció las deficiencias estructurales del modelo económico del país, se desplomó la actividad económica principalmente del sector industrial, aumentó la tasa de desempleo y, por lo tanto, hubo una notable reducción del ingreso per cápita nacional (Hayashi Martínez, 2015).

La devaluación monetaria y la crisis económica de 1982 en la que México se declaró insolvente para pagar sus deudas implicaron una serie de cambios drásticos en las políticas económicas del país, así como una restructuración de la deuda con el Fondo Monetario Internacional (FMI) (Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1982).

Durante el periodo de 1982 a 1994 el gobierno mexicano firmó seis Cartas de Intención (1982, 1984, 1985, 1989, 1991 y 1992) con el FMI (Chávez Ramírez, 1996) las cuales tenían como objetivo obtener nuevos préstamos y reestructurar los pagos de la deuda, para lo cual, el FMI estableció políticas de estabilización y ajuste a la política económica del país, así como las directrices de financiamiento y las condiciones para el cumplimiento de dichos ajustes (Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1982).

Los acuerdos con el Fondo Monetario Internacional marcaron un punto de quiebre en las políticas económicas del país, se redefinió el papel del Estado en la economía nacional y se comenzó la transición de un Estado proteccionista hacia una economía abierta y orientada hacia los mercados externos (Chávez Ramírez, 1996). Dentro de las políticas de ajuste estructural contenidas en la Carta de Intención de 1985 se encontraban políticas comerciales tendientes a la desregulación del mercado por parte del Estado, sustitución de permisos de importación, disminución de aranceles y liberación de importaciones (Ibid., 1996), así como también políticas de privatización de empresas estatales.

La Carta de Intención de 1985 detectó 236 empresas estatales que deberían ser vendidas, fusionadas, transferidas a los estados (tal como sucedió con COFOLASA)

o cerradas en busca de una administración pública más eficiente (Chávez Ramírez, 1996).

Por otro lado, el llamado Acuerdo de Facilidad Ampliada de 1992 indicaba la necesidad de la puesta en marcha de la enmienda al artículo 27 constitucional referente al reparto agrario.¹²⁸ (Ibid., 1996).

En general, los acuerdos con el FMI firmados durante ese periodo delinearon la transición de la economía mexicana hacia el modelo neoliberal y a la reestructuración del gasto público, el cual, entre otras cosas debería ser invertido ya no en infraestructura, para lo cual se usarían los recursos obtenidos de la privatización de empresas públicas, sino en gasto social, esto es, enfrentar la pobreza y mejorar los niveles de bienestar, educación, salud y vivienda (Chávez Ramírez, 1996).

Bajo este contexto, el impulso al desarrollo agrícola y pecuario de la década de los setenta y ochenta dio un giro radical en la siguiente década con las reformas estructurales de 1992,¹²⁹ que pusieron fin a las políticas del Estado proteccionista de la posrevolución y con ello, el así llamado Desarrollo Compartido que buscaba convertir a los ejidatarios y comuneros del campo en productores agrícolas, pecuarios y forestales.

En cuanto a las políticas agrarias del país, en 1992 se promulgó una Nueva Ley Agraria en relación con las modificaciones al Artículo 27 constitucional, la cual eliminaba la dirección que había adquirido el Estado en los años anteriores y otorgó a los ejidatarios y comuneros la plena libertad para tomar decisiones por sí mismos, así como libertad de vender, rentar y transferir las parcelas y solares ejidales. Con estas modificaciones, la Asamblea General ejidal o de comuneros se convirtió en la máxima autoridad en la toma de decisiones de los núcleos agrarios, lo cual resultó en un arma de doble filo para el Estado mexicano. Al alejarse de la dirección que

¹²⁸ El Acuerdo de Facilidad Ampliada de 1992 incluía la privatización de bancas comerciales en manos del gobierno, cadenas públicas de televisión y la disminución en la participación en la telefonía «Acuerdo de Facilidad Ampliada». *Comercio Exterior*. Vol. 42. Núm. 6 junio de 1992

¹²⁹ Las reformas estructurales de 1984 a 1994 llamadas de Primera Generación consistieron, en primer lugar, en asegurar un saneamiento fiscal y la reducción de gastos sobre todo de inversión productiva para afrontar el endeudamiento externo, liberación de precios y tarifas de bienes y servicios y liberalización financiera mediante la privatización bancaria (Trejo Ramírez y Andrade Robles, 2013).

ejercía en los núcleos agrarios también les otorgó facultades para organizarse y tomar sus decisiones propias internamente.

La Nueva Ley Agraria derogó también la Ley de Fomento Agropecuario de 1981 (Art. 6. Ley Agraria, 1992) con lo que se eliminó la obligatoriedad de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos de planear, organizar, fomentar y promover la producción agropecuaria y forestal del campo mexicano (Art. 4, Ley de Fomento Agropecuario, 1981).

Con esto, también se cancelaron los créditos ejidales y comunales de apoyo al campo y a los ejidos de la selva, con una reducción de la cobertura y las funciones de instituciones estatales que otorgaban financiamiento y subsidios a la producción agropecuaria, tal como el Banco Nacional de Desarrollo Rural (BANRURAL), BANCRIISA y el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) (Cortez, Landázuri y Moreno, 1993).

La liberalización en materia económica y comercial de las reformas estructurales recomendadas por el Fondo Monetario Internacional incluían el desmantelamiento de las políticas arancelarias del Estado mexicano. Al respecto, en 1986 México se adhirió al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT por sus siglas en inglés) organización cuyo fin era reducir gravámenes y restricciones al comercio de mercancías entre los países integrantes (Secretaría de Economía/Organización mundial del comercio, 2022). A partir de lo anterior, la economía mexicana permitió la importación de insumos y productos agrícolas y comerciales sin cobrar tarifas arancelarias. De acuerdo con Trejo Ramírez y Andrade Robles (2013) únicamente el 3% de las importaciones quedaron sujetas a permisos previos.

La apertura comercial se profundizó aún más con la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) en diciembre de 1992 en la que se integró una zona de libre comercio entre Estados Unidos, Canadá y México en el cual se eliminaron las tarifas arancelarias a los productos agroalimentarios en un 90 por ciento (Puyana y Romero, 2009).

El sector agropecuario abierto a la importación de productos agrícolas provenientes de Estados Unidos, ya sin los subsidios gubernamentales que se otorgaban a los

pequeños productores en ejidos y comunidades, fue uno de los más afectados por la liberalización económica¹³⁰. La introducción de productos agrícolas extranjeros desplazó la producción agrícola nacional, sobre todo de pequeños productores que no contaban con la infraestructura ni los niveles de producción para competir en los mercados internacionales.

Las políticas neoliberales comerciales excluyeron a los campesinos y pequeños productores agropecuarios de las dinámicas económicas y los intercambios comerciales que les permitieran obtener ingresos para subsistir y satisfacer sus necesidades básicas (Rubio, 2012). Emergieron, en cambio, dentro de la terminología de las políticas sociales y de desarrollo como sujetos en situación de marginación y pobreza y que, por lo tanto, necesitaban apoyos para paliar su situación.

Por parte del Estado mexicano se crearon programas de reducción de la pobreza dirigidos a campesinos, grupos indígenas y mujeres como atenuantes de la crisis agrícola, el desplazamiento de los campesinos y pequeños productores de las políticas comerciales y la inseguridad alimentaria¹³¹ que ocasionaría la apertura económica neoliberal.

En 1988 se creó el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) anunciado con el objetivo de combate a la pobreza (DOF, 6 de diciembre de 1988). Dicho programa terminó asumiendo, entre otras cosas, las actividades que realizaban otras instituciones estatales hasta antes de las reformas estructurales. Tal es el caso de BANRURAL que, si bien no desapareció, si redefinió sus políticas para diferenciar entre productores «solventes» que sí podrían acceder a créditos, y los «no solventes» o con baja productividad, quienes serían atendidos por el PRONASOL, a través de los llamados Fondos de Solidaridad para la Producción (Cortez, Landázuri y Moreno, 1993)

¹³⁰ El crecimiento del PIB del sector agropecuario de 1995 a 2005 tuvo una tasa de crecimiento medio anual de 1.6 % mientras que la superficie sembrada de maíz a nivel nacional disminuyó aproximadamente en el 22% de las superficies destinadas a dicho cultivo (Hernández Pérez, 2021).

¹³¹ De acuerdo con la FAO se entiende por seguridad alimentaria al acceso físico, social y económico en todo momento a alimentos suficientes, inocuos y nutritivos para satisfacer las necesidades energéticas diarias de la población. Se pone en riesgo la seguridad alimentaria cuando la autosuficiencia alimentaria no está asegurada mediante políticas agrícolas que garanticen la producción de alimentos suficientes para la población, así como la estabilidad de los productores rurales (Martínez González, 2019).

El Fondo de Solidaridad para Producción consistía en ofrecer préstamos colectivos a grupos de pequeños productores en situación de pobreza y baja productividad, con la particularidad de que los pagos que realizaran los productores por dichos préstamos serían reinvertidos en obras públicas y de infraestructura (Ibid., 1993: 155).

El programa Solidaridad integró a los grupos y mujeres indígenas a la terminología de los programas de desarrollo del Estado y los insertó en estos como sujetos receptores de apoyos económicos. El Fondo Regional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Cortez, Landázuri y Moreno, 1993) consistió en otorgar apoyos monetarios a grupos indígenas en situación de pobreza, para que fueran las comunidades beneficiarias las que determinaran su uso en función de sus prioridades; mientras que el Programa de Mujeres en Solidaridad (Gordon R., 1993) otorgaba financiamiento para actividades productivas a grupos de mujeres indígenas y en situación de pobreza.

Estos fondos de financiamiento, aun cuando fueron integrados al programa Solidaridad como proyectos productivos, correspondían a proyectos de asistencia social. No buscaban integrar a los pequeños productores y campesinos a la economía nacional ya que no contaban con las condiciones tecnológicas y de producción para competir en el mercado, si no incentivar prácticas agrícolas y pecuarias enfocadas al autoconsumo.

Algunos nos dormimos, ya no había otra manera de empezar de nuevo, era volver a los jornales, pero no pasó mucho tiempo y empezaron los programas de gobierno, pero nos hicieron más flojos, más haraganes, ya solo esperábamos los apoyos. Empezaron los apoyos a los alumnos, a las señoras y ya con eso lo fuimos pasando para sobrevivir (Entrevista Mauricio Pérez, ejido Ubilio García, 2022).

Las políticas sociales destinadas al sector agrícola y los grupos marginados, entre los que se encuentran los pequeños productores, ejidatarios campesinos indígenas continuaron en 1993 con la creación del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) el cual otorga subsidios anuales a productores nacionales con «desventajas competitivas» (www.agricultura.gob.mx/proagro) y en 1997 con el

Programa de Educación, Salud y Alimentación¹³² (PROGRESA) como el eje de la política social dirigida a paliar la pobreza de los sectores marginados del país.

En los ejidos de la selva Ubilio García y Nuevo Francisco León, la población se concentró en las actividades agrícolas y pecuarias de autoconsumo y en los programas de asistencia social que les proveía de ingresos para satisfacer sus necesidades.

Las reformas estructurales, la apertura comercial y los cambios en la ley agraria de periodo de 1982 a 1992 implicaron en la organización social y productiva de los ejidos un repliegue hacia dentro de sus núcleos agrarios, pero también acrecentaron el nivel organizativo colectivo de los ejidos en la selva.

La separación de la rectoría que ejercía el Estado en los ejidos, así como la nueva legislación agraria de 1992 permitió y otorgó libertad plena a los núcleos agrarios en cuanto a su toma de decisiones y organización interna, así como hacia la venta, renta o transferencia de sus parcelas y solares como así lo convengan los ejidatarios, con previa aprobación de las Asambleas ejidales.

Las modificaciones en la legislación agraria condujeron hacia importantes transformaciones en la organización social y territorial dentro de los ejidos. Los ejidatarios comenzaron a vender paulatinamente hectáreas de sus parcelas como

¹³² El programa PROGRESA fue renombrado como Programa de Desarrollo Humano Oportunidades durante el gobierno de Vicente Fox en 2002 y en 2014 cambió a Programa de Inclusión Social PROSPERA. Los cambios de nombre no significaron transformaciones sustanciales en la estructura, diseño y aplicación del programa. Dentro de algunos estudios sobre políticas sociales se refieren al programa bajo el acrónimo de POP para referirse a los tres periodos del programa. (Hernández L, de la Garza N, Zamudio C. y Yaschine A., 2019)

una forma de solventar sus necesidades económicas de bienes y servicios básicos de educación y salud.

De las ventas de parcelas y solares ejidales surgieron nuevos sujetos agrarios que se sumaron a los hasta entonces existentes ejidatarios y vecindados. Los posesionarios y pobladores se integraron a la organización ejidal bajo esquemas de poder en las que los ejidatarios emergieron como sujetos de autoridad y privilegio al interior de los núcleos ejidales, y como interlocutores con otros ejidos y actores externos con quienes establecieron relaciones comerciales y políticas.

6.2 La «certeza» sobre la tierra. Los programas de certificación ejidal en Ocosingo

«Cada uno manda en su terreno, si quiero vender, vendo porque tengo el título...» (Entrevista Mauricio, ejido Ubilio García, 2022)

La reforma neoliberal de 1992 en materia agraria además de poner fin constitucionalmente al reparto agrario en México también introdujo una serie de cambios drásticos en la legislación bajo el discurso de otorgar «certeza» a los campesinos ejidatarios y comuneros sobre sus tierras. Esto, mediante la eliminación del tutelaje que el Estado había tenido sobre los núcleos agrarios del país y el reconocimiento del patrimonio propio de núcleos de población, la libertad de parcelar las tierras ejidales como lo dispusieran las Asambleas ejidales, la facultad de vender, rentar, embargar y adquirir el dominio pleno de las tierras y el reconocimiento de los reglamentos internos ejidales como base de la organización económica y social de los ejidos.

Con la derogación de la inalienabilidad de la totalidad de las tierras ejidales (superficie parcelada, asentamientos humanos, solares urbanos y tierras de uso común) que caracterizó a los núcleos agrarios a partir de su creación en las primeras décadas del siglo XX, se facultó a los ejidatarios para decidir el destino de sus tierras parcelas y solares urbanos como lo dispusieran y resolvieran dentro de las Asambleas ejidales.

Únicamente se mantuvo la inalienabilidad de las tierras de uso común, el área de asentamiento humano y la parcela de la mujer si es que tuvieran, no obstante, se introdujo una excepción que otorga a las asambleas generales la facultad de transferir el dominio de las tierras de uso común a sociedades mercantiles o civiles en caso de considerarlo útil para el núcleo de población ejidal (art. 75).

De la misma forma, en el entendido de que cada ejidatario tendría ahora dominio sobre su parcela ejidal y solar urbano, se concedió la libertad a los ejidatarios para vender sus derechos parcelarios a otros ejidatarios o avecindados del mismo núcleo ejidal (Ley Agraria, art. 80). Finalmente se otorgó la libertad de la adopción del dominio pleno de cada ejidatario y núcleo agrario la facultad para dar de baja las tierras ejidales, ya sea individuales o de la totalidad del ejido en el Registro Agrario Nacional y adoptar la propiedad privada de éstas (art. 82).

Una vez realizadas las modificaciones constitucionales y en la legislación agraria, se implementó el programa que ejecutaría las acciones necesarias para llevar a cabo la parcelación de tierras y solares; el Procede¹³³. El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (1993-2006) posibilitó uno de los cambios más profundos en la organización territorial ejidal ocurridos a partir de las reformas a la legislación agraria de 1992 y la enmienda al artículo 27.

Tuvo como objetivo regularizar las tierras ejidales mediante la medición y delimitación de parcelas y solares urbanos y a partir de esto entregar certificados de derechos ejidales y títulos de propiedad de solares que acreditara a cada ejidatario como propietario de sus tierras. Dicho programa representó también una oportunidad para que personas que vivían en el ejido o habían realizado transacciones de tierras ejidales internas sin tener derechos agrarios, pudiesen adquirirlos y ser reconocidos por la Asamblea como ejidatarios o posesionarios, estos últimos, un nuevo tipo de sujeto agrario surgido a raíz de las reformas de 1992.

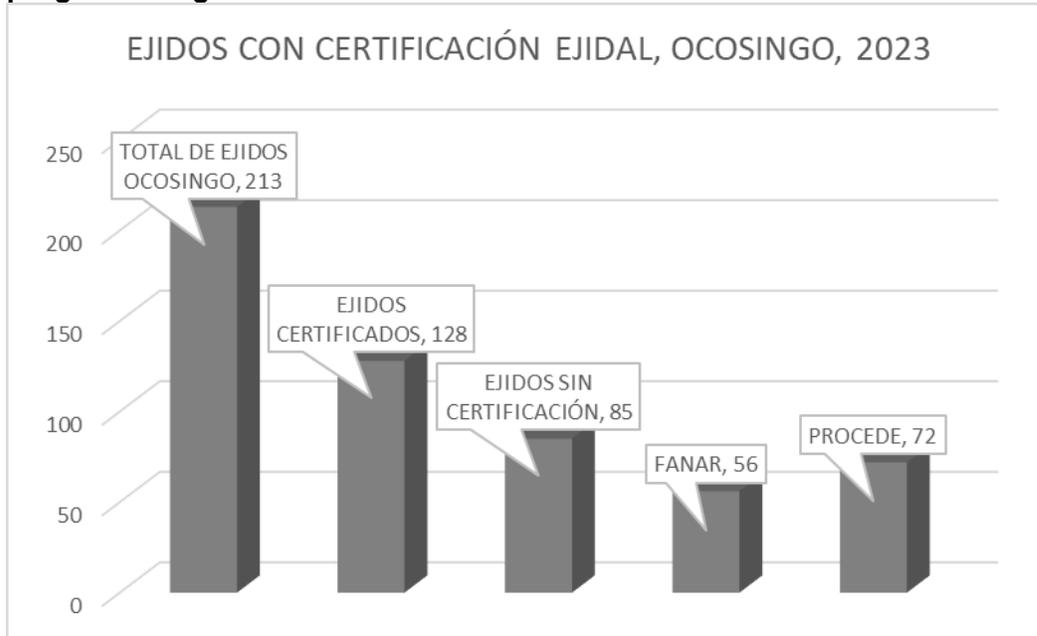
¹³³ Y posteriormente sus símiles FANAR (Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar) (2007-2015) y RRAJA (Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios) (2016-aún vigente) (RAN, 2023) creados para terminar las acciones pendientes que dejara el PROCEDE en sus años de operación.

Cabe mencionar que, como parte de las reformas agrarias, también se nombró a la Asamblea General de Ejidatarios como la máxima autoridad dentro de los núcleos ejidales, de manera que todas las decisiones competentes a la organización, administración, usufructo de los recursos colectivos, así como la decisión de incorporarse a los programas de certificación de derechos ejidales deben ser aprobadas en la Asamblea.

El ejido Ubilio García fue uno de los primeros núcleos agrarios en Ocosingo que aceptó integrarse al programa Procede en el año de 1998 a partir de una decisión tomada dentro de la Asamblea. La decisión, no obstante, no fue tomada unánimemente; un pequeño grupo de ejidatarios «tseltaleros» simpatizantes con *Xi'nich'* no aceptó el programa, pero la mayoría se impuso. Muchos rumores corrían en ese periodo acerca de los alcances y repercusiones que ocasionaría tanto aceptar como rechazar el programa. La región selva se encontraba en un periodo políticamente inestable; el movimiento zapatista se encontraba en pleno apogeo y el conflicto por la tierra entre Bienes Comunales de la Zona Lacandona y los ejidos desplazados seguía sin resolución. La fuerte ebullición política y social en la región se evidenció en el rechazo tajante del programa Procede por la mayoría de los ejidos del municipio.

Datos estadísticos del municipio de Ocosingo muestra un aparente equilibrio entre el número de núcleos ejidales que se han integrado a los programas de certificación con el número de ejidos que no han aceptado ninguno de estos. De acuerdo con datos del PHINA, RAN de los 213 ejidos registrados en el RAN, 128 cuentan con certificados de derechos ejidales obtenidos vía Procede y Fanar, mientras que el resto permanece sin certificar sus tierras, lo cual puede deberse a decisiones políticas, pero también a que posean conflictos entre límites de tierras con otros ejidos lo que les impide realizar la medición y certificación.

Gráfico 6. Número de ejidos de Ocosingo con certificación de derechos ejidales por programa de gobierno



Fuente:

Elaboración propia con datos del PHINA-RAN, 2023

Entre las razones que tuvieron en el ejido Ubilio García para integrarse al programa fue obtener en primer lugar la certeza de poseer tierras de su propiedad y la libertad de decisión sobre sus parcelas y solares, tal como dice don Mauricio «uno manda sobre su terreno».

Hasta entonces habían tenido que negociar constantemente entre instituciones del Estado agrarias y ambientales cuyas normativas y programas eran incompatibles entre sí, de manera que, constantemente eran amenazados con que les quitarían las tierras si no cumplían con tal o cual normativa, como se vio en el caso de las políticas ambientales, la prohibición de talar árboles y la obligatoriedad de trabajar las tierras entre las décadas de los sesenta y ochenta.

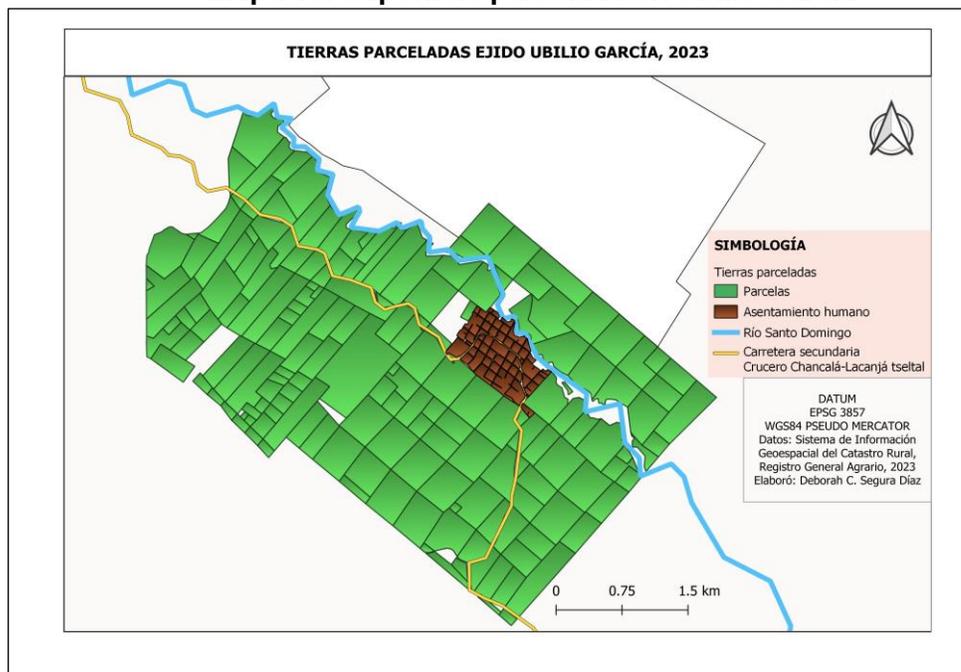
En este sentido, la integración al programa de certificación les ofrecía obtener certificados parcelarios y títulos de propiedad de solares urbanos que en el caso de la población de Ubilio García fue tomado como una oportunidad única, en cambio, otros ejidos de la región sentían desconfianza en las autoridades de gobierno y las instituciones de Estado que constantemente cambiaban de decisión en cuanto a la propiedad de las tierras en la selva.

La organización interna de las tierras ejidales tuvo desde su origen una diferenciación entre tierras de uso común, tierras para asentamiento humano, parcelas y tierras de reserva. Con la legislación agraria de 1992 se otorgó a la asamblea de ejidatarios la decisión sobre el destino que otorgarían a las tierras parceladas y de uso común, esto es, se posibilitó la reasignación interna en el destino que convinieran dar a estas tierras y obtener sus certificados a través del Procede y sus símiles posteriores (FANAR y RRAJA) (Reglamento de la Ley Agraria en Materia de Certificación de Derechos ejidales y Titulación de Solares, 1993: art.19).

Cabe mencionar que la Ley Agraria (1992) prohibía el parcelamiento de tierras ejidales ubicadas en zonas de bosques y selvas tropicales (Ley Agraria, 1992, art. 59). Tal era el caso del municipio de Ocosingo y los ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León, aun cuando tuviesen diferentes niveles de cobertura arbórea respectivamente.

En el caso de Ubilio García, este candado a la parcelación e individualización de tierras no se aplicó. Mencionan los ejidatarios que esto fue porque cuando entró en vigor el programa, la selva ya había sido desmontada. Con excepción de la zona de asentamiento humano, la parcela escolar y la parcela de la mujer, que por ley no pueden ser parceladas (Ley Agraria, art. 63), se asignó a cada ejidatario una parcela y un solar; el resto del ejido se dividió en polígonos y se les asignó la clasificación de tierras parceladas. Durante la medición quedaron algunos polígonos sin asignar a un titular en específico, los cuales pertenecen al ejido y son conocidos como tierras de uso común, pero se trata de una denominación interna que no está presente en la documentación del Registro Agrario Nacional.

En el mapa que se presenta a continuación, se observa la parcelación casi total del ejido. Los polígonos en tonos verdes son parcelas y solares urbanos certificados, mientras que los polígonos que aparecen en blanco corresponden a porciones de parcelas que no fueron adjudicadas a ningún titular en particular, son lo que ahora denominan tierras de uso común, en estos se encuentran los bienes ejidales, los bancos de arena y grava y la antena de telefonía de la empresa Altán.

Mapa 10. Superficie parcelada en Ubilio García

Fuente:

Elaboración propia con datos de Sistema de Información Geoespacial del Catastro Rural. Registro Agrario Nacional, 2023

«La tierra ya era a tu nombre y ya no podían quitar, anteriormente si el hijo te lo quiere quitar, podía pasar porque no te avalaba el documento en qué ubicación estaba el terreno; lo hicieron como una protección» (Entrevista Santos, ejido Ubilio García, 2023). La individualización de la superficie ejidal al parecer representó una forma de asegurar la posesión y los derechos sobre tierras, no obstante, otros ejidos de Ocosingo que también se integraron a los programas de certificación optaron por variadas formas para asignar el uso y destino a las tierras de su superficie ejidal, esto en función de su organización interna y política, aunque también pudo influir el grado de conservación de sus tierras ejidales y la aplicación del artículo 59 de la Ley Agraria (1992) que indica que serán nulas las asignaciones de parcelas en bosques o selvas tropicales¹³⁴

La mayoría de los ejidos del municipio de Ocosingo combinó tierras de uso común con superficies parceladas; algunos integraron también la figura de tierras de reserva de crecimiento y tierras para zona de asentamiento humano sin delimitar

¹³⁴ Artículo emanado de la Ley Agraria de 1992 publicado en el archivo el 22 de febrero de 1992. Continúa vigente. DOF 8 de marzo de 2022

(PHINA, RAN). Con esto nivelaron el porcentaje de tierras ejidales colectivas e inalienables con tierras individualizadas y derechos parcelarios. En este grupo se encuentra el ejido Nuevo Francisco León.

Por otro lado, hubo también núcleos agrarios que optaron por una estrategia contraria a la individualización total del ejido y asignaron como tierras de uso común a la totalidad de sus tierras, la mayoría exceptuando únicamente a la zona de asentamiento humano. En estos casos, los derechos sobre la superficie total ejidal recaen en todos los ejidatarios por partes iguales y permanecen inalienables (Reglamento de la Ley Agraria en Materia de Certificación de Derechos ejidales y Titulación de Solares, 1993: art. 41).

Esta variedad de formas de dividir y asignar usos a las tierras ejidales por las que optaron los núcleos agrarios en Ocosingo indica que si bien, cada ejido tiene su trayectoria histórica, política y social particular que explica los motivos que han tenido para organizar su territorio oscilando entre lo colectivo y lo individual, también muestra que en el caso de Ocosingo, el nivel de aceptación de los programas de certificación de derechos ejidales entre los núcleos agrarios no ha sido tan representativo como en otros municipios y estados del país.

Por otro lado, cada ejido ha adaptado las reglas de operación de dichos programas a sus condiciones locales y necesidades internas, de manera que el hecho que se hayan integrado a programas como Procede o posteriormente al Fanar no implica en todos los casos la individualización general de las tierras.

Gráfico 7. Ejidos certificados en el municipio de Ocosingo según usos asignados a las tierras ejidales



Fuente: Elaboración propia con datos de PHINA-RAN, 2023

Estas estrategias implementadas por los núcleos agrarios pudieron ser formas de auto protección de los derechos colectivos de las tierras, pero también pueden ser resultado del peso que la propia ley agraria impuso en cuanto a la prohibición de parcelar superficies de selva, si es que lo tuvo. Esto, pensando en que la ley se haya aplicado sin corrupciones o discrecionalidad.

En el caso del ejido Nuevo Francisco León estas dos motivaciones, sin embargo, no explican del todo el por qué decidieron parcelar una ínfima porción del ejido y certificaron el resto como uso común.

En este caso, la aplicación del artículo 59 de la Ley Agraria referente a selvas tropicales no tuvo mayor importancia. En términos de conservación ambiental, Nuevo Francisco León se encontraba incluso más deforestado que Ubiello García, por lo que la decisión de certificar como uso común su ejido respondió a motivaciones políticas derivadas de su participación en organizaciones campesinas

como *Xí'nich'* y también a experiencias previas de conflictos con población ajena a su grupo, como fue el caso de las personas de Nuevo Guerrero¹³⁵.

Un factor más que influyó en la decisión de rechazar el Procede, y en general todos los programas de gobierno en ese periodo, fue la negativa de pagar el impuesto predial ejidal. Hay ejidatarios que sostienen que en su antiguo ejido del municipio Francisco León sí pagaban dicho impuesto predial, lo que consideraban un abuso ya que no contaban con ningún servicio del Estado como electricidad, agua potable o caminos. Por esta razón no estaban dispuestos a volver a realizar pagos por la posesión de tierras ejidales.

Durante el periodo en que se promovía el programa de certificación, la mayoría de la población formaba parte de la organización *Xí'nich'*. Fue hasta el año 2015 que a través del programa Fanar parcelaron menos del uno por ciento de la superficie total del ejido (sin contar la zona de asentamiento humano), y el resto lo designaron como uso común (PHINA, 2023).

La decisión de no certificar sus tierras respondía a su postura política de no intromisión del Estado; durante esos años gestionaban por cuenta propia el mantenimiento de la infraestructura eléctrica de la Comisión Federal de Electricidad (CFE)—con la asesoría de la organización Luz y Fuerza del Pueblo— y no pagaban ningún servicio al Estado. Este acercamiento a la autonomía comenzó a resquebrajarse paulatinamente ante las dificultades que en la práctica representaba dar mantenimiento a los transformadores eléctricos y postes de luz, así como a la constante presión por parte de instituciones del Estado como CFE que coaccionaba a la población para que realizaran los pago atrasados de electricidad y SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación) que

¹³⁵ El conflicto entre la población de Nuevo Francisco León y Nuevo Guerrero tuvo como origen el descontento entre los colonos de Guerrero al tener que desalojar las tierras que habitaban debido a que habían sido compradas por el gobierno mexicano para dotarlas a la población desplazada por la erupción del Chichón.

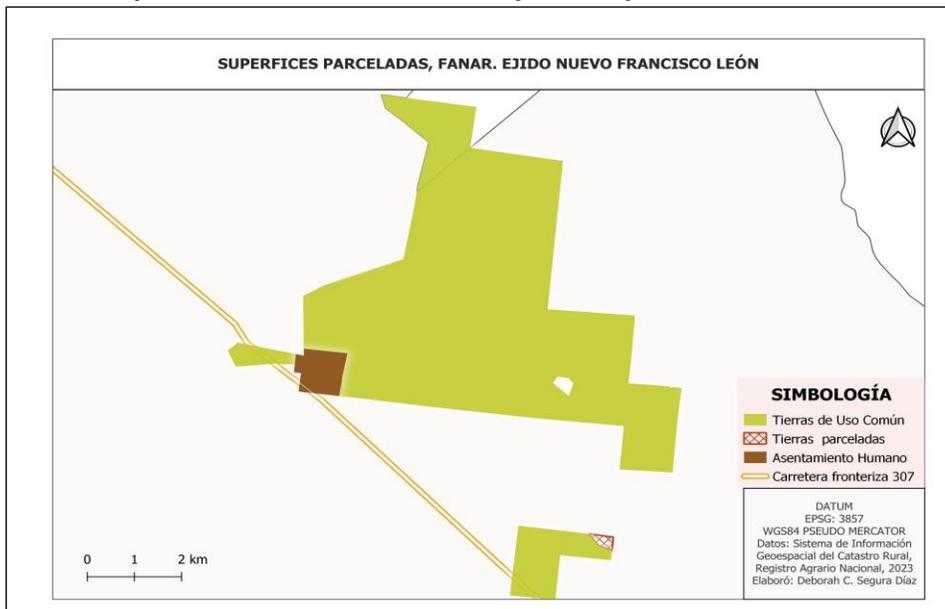
Al llegar a lo que posteriormente se llamaría Nuevo Francisco León, los zoques se encontraron con familias de guerrerenses que se negaban a dejar las tierras. De acuerdo con testimonios zoques, el conflicto escaló hasta ocasionar la muerte violenta de personas de ambos grupos. El motivo que detonó el conflicto fue la incompatibilidad religiosa entre los zoques católicos que llevaban a cabo su fiesta tradicional y los protestantes de Nuevo Guerrero que les impidieron realizarla. Este episodio en la historia de la población de Nuevo Francisco León lo han usado para autodenominarse como una comunidad zoque y católica y prohibir la llegada de personas ajenas al ejido.

comenzó a condicionar el otorgamiento de apoyos al campo (PROCAMPO) en tanto no regularizaran su ejido y contaran con certificados parcelarios o de uso común obtenidos vía Procede y posteriormente Fanar.

Bajo estas condiciones, decidieron aceptar las condiciones que les ponía el Estado, pero impusieron también las propias; negociaron su deuda con CFE a cambio de que les reinstalaran la electricidad y aceptaron incorporarse al Fanar pero obtuvieron un Certificado de Uso Común, lo que significa que la totalidad de la superficie ejidal (menos un pequeño porcentaje) es inalienable, imprescriptible e inembargable (Ley Agraria, art. 74).

Internamente, cada ejidatario cuenta con parcelas de once hectáreas, decisión tomada desde la década de los noventa, pero en los planos y documentos del RAN el ejido completo corresponde a Tierras de Uso Común.

Mapa 11. Certificación de tierras ejidales, ejido Nuevo Francisco León



Fuente:

Elaboración propia con datos de Sistema de Información Geoespacial del Catastro Rural. Registro Agrario Nacional, 2023

«Nadie quería el Procede, después vino el Uso Común, y eso es lo que tenemos» (entrevista don Macario, ejido Nuevo Francisco León, 2022). La decisión de integrarse al programa Fanar ocurrió ante la presión y condicionamiento de los apoyos al campo y cualquier otro que viniera del Estado; los funcionarios de Sagarpa y el RAN indicaban que los ejidos sin certificar se encontraban en situación

de irregularidad y que por este motivo no podrían ser sujetos de apoyo gubernamental. Por otro lado, también corría el rumor de que los certificados de derechos agrarios—aquellos obtenidos antes de las reformas de 1992—ya no eran válidos y que debían ser reemplazados por los obtenidos vía la certificación de Procede y Fanar.

La decisión de regularizar su ejido, pero obteniendo certificados de uso común fue una forma de proteger sus tierras y ser sujetos de apoyo, pero también generar un candado para ellos mismos de manera que no pudiesen vender hectáreas a personas ajenas a la comunidad. Primaron los derechos colectivos sobre los intereses individuales en protección de ellos mismos como grupo zoque católico, «aquí no quieren gente de afuera, no sabemos quiénes son o por qué vienen, en cambio aquí entre zoque y zoque ya nos entendemos» (Entrevista Mateo, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Las ventas, arrendamientos, préstamos y aparcerías de tierras en Nuevo Francisco León existen y son comunes pero los tratos se realizan internamente entre personas de la comunidad. El número de ejidatarios se ha mantenido estable en 266 y solamente se encuentran reconocidos dos posesionarios.

Ubilio García en cambio, debido a la forma bajo la que certificó su ejido ha tenido trayectoria distinta a Nuevo Francisco León en cuanto a la organización ejidal, compraventa de tierras y cohesión comunitaria. Los habitantes de Ubilio García se consideran a ellos mismos como más abiertos que otros ejidos de la región, en la medida que permiten que lleguen otras personas a vivir sin importar su origen y religión, pueden comprar solares y/o parcelas para establecerse y trabajar, siempre y cuando paguen la cuota de entrada y la Asamblea los acepte.

La individualización de las tierras ejidales ha abierto una ventana hacia otras prácticas como la compraventa de parcelas y solares abriendo los territorios ejidales hacia nuevas relaciones y formas de organización interna del ejido.

En Ubilio García y Nuevo Francisco León puede observarse cómo la forma en que decidieron certificar sus tierras ha generado contrastantes diferencias entre ambos

ejidos, particularmente en cuanto a las formas de mercantilización de tierras y el surgimiento de nuevos grupos actorales derivados de estas en Ubilio García, lo que ha propiciado tensiones y negociaciones entre la Asamblea y los ejidatarios que intentan balancear los intereses comunitarios e individuales.

6.3 «Soy ejidatario, me tocaron 20, ya vendí 18» Venta de tierras ejidales

Con la incorporación al programa Procede y la obtención de certificados de derechos parcelarios y de solares urbanos, prácticas como la celebración de contratos de compraventa de parcelas y solares ejidales en Ubilio García se incrementaron notablemente.

Antes de la certificación ejidal ya era común la venta de fracciones de parcelas entre los integrantes del ejido como una forma de obtener recursos monetarios rápidamente ante una eventualidad o emergencia. Se trataba de ventas internas que no alteraban los derechos agrarios de aquellos ejidatarios que decidieran vender y nunca vendían la totalidad de sus parcelas. También era frecuente que arrendaran hectáreas a avecindados o a ejidatarios.

Ambas acciones ocurrían también en Nuevo Francisco León y continúan llevándose a cabo en ambos ejidos, pero con diferente nivel de frecuencia, condiciones legales y repercusiones socioterritoriales.

En Nuevo Francisco León se realizan prácticas de enajenación, arrendamiento, aparcería y préstamo de fracciones de sus parcelas internamente, mediante contratos avalados por la Asamblea ejidal y las autoridades, pero solo entre zoques de Nuevo Francisco León. No está permitido que lleguen a vivir hombres ajenos al ejido, solamente aceptan mujeres; de esta forma dicen controlar la distribución de las tierras ejidales ya que las mujeres generalmente no heredan tierras o derechos ejidales.

En Ubilio García en cambio, durante el Procede cada ejidatario recibió certificados sobre parcelas de veinte hectáreas y solares urbanos de 2500 metros. Se permitió también que aquellos que hubiesen llegado al ejido después de la dotación agraria y no hubiesen adquirido el título de ejidatarios se pudieran integrar si es que la

Asamblea lo permitía. También había la opción de otorgarles certificados parcelarios e integrarlos como posesionarios.

Durante el proceso de certificación ejidal se integró como ejidatarios a algunos jefes de familia que habían llegado después de la dotación ejidal, así como hijos de ejidatarios que aprovecharon el momento para integrarse como sujetos con derecho agrario. De esta forma quedaron registrados ante el RAN 87 ejidatarios (PHINA-RAN, 2023)

También se reconoció el derecho de veintiocho posesionarios (PHINA-RAN, 2023). En este grupo se encontraban quienes habían quedado fuera del ejido por cuestiones personales durante los años anteriores al Procede y aquellos que habían comprado hectáreas de tierras para trabajar mediante contratos internos con el ejido, por lo tanto, el programa les permitió adquirir también solares urbanos y se les otorgó certificados parcelarios y títulos de propiedad que los avala como propietarios de dichas tierras y como sujetos agrarios denominados posesionarios.

Durante los años posteriores la composición de parcelas y solares urbanos en Ubilio García comenzó a transformarse. La venta de terrenos y solares se convirtió en una solución rápida para resolver eventualidades y emergencias de salud. Actualmente prácticamente todos los ejidatarios han vendido varias hectáreas de su parcela, así como porciones de sus solares o incluso sus solares o parcelas completas

Entre las principales causas de la acelerada venta de parcelas y solares se encuentra la ausencia de ingresos estables y suficientes para solventar necesidades médicas, así como la lejanía de servicios especializados de salud donde atender las enfermedades crónicas degenerativas que aquejan a la población, principalmente cáncer y diabetes.

Don Manuel comenzó a vender hectáreas de su parcela a inicios de la década de los noventa para solventar los gastos médicos de su hermano a quien tuvieron que trasladar a Tuxtla Gutiérrez para iniciar un tratamiento contra el cáncer. Años después vendió más hectáreas para pagar los gastos de traslado a la ciudad de México y el tratamiento médico durante dos años de uno de sus hijos que padecía

una parálisis en las piernas, «ahí fue el fin de mi parcela» dice don Manuel que solamente conserva su solar y se dedica a la preparación y venta de remedios herbolarios para tratar el cáncer.

Así como la historia de don Manuel, hay varios casos similares. El tratamiento de enfermedades resulta ser en la narrativa de los ejidatarios la principal causa que los orilla a vender las parcelas.

Es probable que existan otras motivaciones además de las urgencias médicas para vender hectáreas de tierras a precios que han oscilado entre mil quinientos y quince mil pesos por hectárea. El caso es que actualmente la mayoría de los ejidatarios poseen ya pocas hectáreas de tierra e incluso no cuentan ya con parcela. Sin embargo, no han registrado estos cambios en el RAN, por lo que la mayoría de estos ejidatarios mantienen su lugar en la Asamblea y siguen participando en la toma de decisiones del ejido.

«Siguen siendo ejidatarios sin tierras, pero si en la Asamblea dice que alguien ya no va a ser ejidatario, aunque tenga su derecho no le toman su derecho en Asamblea» (Entrevista don Lázaro, ejido Ubilio García, 2022). La forma en que los ejidatarios han distribuido las hectáreas de sus parcelas ha consistido en repartir entre dos y tres hectáreas a sus hijos varones y el resto venderlo por fracciones. La mayoría indica que ha procurado conservar algunas hectáreas para poder sembrar milpa o criar ganado. No obstante, también indican que la venta de tierras es una forma rápida de solventar gastos por lo que es una práctica bastante común.

Para don Juan, ejidatario de 77 años, la venta de parcelas tuvo que ver también con el hecho de que los ejidatarios fueron abandonando paulatinamente las actividades agrícolas «ya casi no cultiva la gente, la gente está esperando el maíz que llega de CONASUPO, ¡qué triste verdad!».

Los efectos de la neoliberalización del sector agrícola y la exclusión de los pequeños productores ejidatarios y campesinos del mercado, quienes ya no pueden solventar sus necesidades económicas con el trabajo agrícola de sus parcelas, intentaron ser paliados por el Estado mediante programas de asistencia social como

Oportunidades o Liconsa, diseñados para solucionar las necesidades de alimentación de la población rural y en situación de pobreza del país.

Ante este panorama, la parcela ejidal dejó de representar una fuente de subsistencia a partir del trabajo agrícola y comenzó a representar una fuente de ingresos a través de su enajenación. Cabe agregar que la reforma a la legislación agraria de 1992 eliminó la obligatoriedad de trabajar la tierra como condición para ser sujeto de derecho agrario, de manera que los ejidatarios ya no están obligados a trabajar sus parcelas como requisito para conservar su titularidad.

A mí me salió otro problema con mi hijo de un año que salió enfermo, no hallaba yo qué hacer, tuve que buscar a quien cederle mi derecho en la comunidad, por tristemente 15 mil pesos entregué mi parcela de 20 hectáreas (Entrevista Mauricio, ejido Ubilio García, 2022).

En el otro lado de la ecuación de compraventa de parcelas se encuentran los compradores de las tierras ejidales. En este grupo hay una diversidad de actores. Se encuentra el caso de ejidatarios o hijos de ejidatarios, así como de avecindados tanto de Ubilio García como de otros ejidos de la región selva o de otros estados del país, que al adquirir parcelas o solares urbanos han cambiado de estatus dentro de la Asamblea general y se han convertido en posesionarios o pobladores.

Los llamados pobladores son personas que solamente compraron un solar o una fracción de este para construir su casa y asentarse dentro del ejido, por lo que son en realidad pequeños propietarios; los posesionarios, en cambio, son propietarios tanto de parcelas como de solares.

Las personas que llegan a vivir al ejido lo hacen por distintas motivaciones. Existen casos de parejas de recién casados en donde solamente la mujer es originaria de Ubilio García; en este caso, los familiares de la mujer pueden prestar un solar y unas hectáreas de tierra para trabajar mientras se establecen y pueden comprar un terreno propio.¹³⁶

¹³⁶ No es común que le permitan a una pareja construir su casa en el solar de la familia de la mujer. Pueden tener su propia casa en el solar paterno en caso de que sean madres solteras. Las mujeres solteras viven en la casa paterna; una vez casadas van a vivir a solares de la familia del esposo o a solares comprados. Las viudas permanecen en la casa de su cónyuge. Información de campo, ejido Ubilio García, 2021,2022.

En otros casos se trata de hijos de ejidatarios que no recibieron tierras, ya sea porque no tuvieron recursos para pagar su entrada al ejido durante el periodo posterior a la dotación agraria, o debido a que sus padres les heredaron pocas hectáreas o salieron muy jóvenes del ejido a trabajar y al regresar cuentan ya con los recursos monetarios para adquirir solares y parcelas donde establecerse.

También se han registrado situaciones en las que hombres solteros provenientes de otros ejidos y comunidades que han tenido conflictos en sus comunidades de origen, buscan asentarse en nuevos lugares y llegan a Ubilio García porque es conocido en la región por permitir asentarse en la comunidad y comprar tierras, siempre y cuando la Asamblea lo permita.

Imagen 28. Don Juan en su parcela



Fuente: Deborah C. Segura Díaz

Finalmente, también hay casos de hombres originarios de otros estados del país que han comprado varias hectáreas de tierras parceladas y solares. Han construido casas con una arquitectura diferente y un mayor tamaño que la mayoría del ejido y han comenzado a dedicarse a la ganadería y agricultura sin que la mayor parte de la comunidad conozca bien quienes son o a qué se dedican.

La venta de tierras en Ubilio García es regulada por las autoridades ejidales y la Asamblea general con base en el Reglamento interno. En dicho documento se establece el procedimiento que se debe llevar a cabo para adquirir tierras ejidales.

Cuando se trata de contratos de compraventa entre personas de la comunidad solamente se pide que se realice por escrito un documento que contenga las especificaciones y firmas de los interesados y se presente ante la Asamblea para que esta lo avale.

Cuando se trata de enajenaciones solicitadas por personas ajenas a la comunidad se pide exponer ante las autoridades los motivos por los que quiere vivir en el ejido e indicar a qué se dedican, a qué se van a dedicar una vez asentados en Ubilio García y pagar veinte mil pesos de cuota por entrar al ejido.

Debido a experiencias previas en las que aceptaron a personas sin realizar una mayor investigación sobre las actividades que pretendían llevar a cabo, las autoridades dicen que ahora solicitan cartas de recomendación por parte de alguna autoridad ejidal o recomendación familiar que avale a las personas que buscan integrarse al ejido. «Hace años se corrió a una familia, era poblador, no le gustó a la gente lo que estaba haciendo, vendía trago y cigarros y por eso lo corrieron» (Entrevista don Antonio, Ubilio García, 2022).

Sin embargo, hay cierta ambigüedad entre las actividades permitidas y las prohibidas en la medida que si bien, existe un reglamento interno, también se respeta lo que cada propietario decida hacer en sus parcelas.

La familia a la que corrieron del ejido por realizar actividades indebidas se trataba de un poblador que únicamente contaba con un solar en la zona de asentamiento humano, por lo que dichas actividades estaban a la vista de la comunidad. No sucede lo mismo con las parcelas que se encuentran bastante alejadas de la zona habitada. En este caso, ni los ejidatarios o posesionarios necesitan solicitar autorización a la Asamblea para decidir qué actividad realizar en sus tierras.

La normatividad ejidal comunitaria, así como las facultades del Agente auxiliar aplican solamente en la zona de asentamiento humano. Los límites entre los

derechos y obligaciones comunitarios y los derechos y obligaciones individuales son justamente lo que dicen los habitantes de Ubilio García que los hace más abiertos que otras comunidades, pero también son una cuerda en constante tensión en el ejido y en la comunidad. En algunas situaciones parece tensarse de un lado y se llama al acatamiento de la normatividad ejidal y el trabajo colectivo, pero en otras ocasiones y en función de los intereses particulares se reposiciona en el otro extremo y se prima el derecho individual sobre el colectivo. Se trata de relaciones de poder entre los múltiples grupos de actores que cuentan con capitales económicos y simbólicos suficientes y contrapuestos para generar tensiones en la organización del ejido.

6.4 «Todo lo que tengo fue porque lo compré». Cambios en la concentración de la tierra y nuevas relaciones actorales

«Dicen que a ellos les costó esta tierra, que ellos sufrieron para estar aquí, y yo creo que tienen razón» (Nayelli, ejido Ubilio García, 2022).

Con la enajenación de parcelas y solares ejidales, la población de Ubilio García se ha reconfigurado a la vez que la concentración de las tierras ha cambiado de manos.

De acuerdo con las autoridades ejidales hay aproximadamente 70 posesionarios en Ubilio García y 94 ejidatarios. Cabe aclarar que estos números no coinciden con los datos ofrecidos por el RAN (87 ejidatarios y 28 posesionarios) debido a que no es una práctica común acudir a las oficinas del registro agrario a realizar los cambios en el número de sujetos agrarios. Ambas cifras han aumentado a partir de que entró en vigor el Procede, pero el número de posesionarios ha aumentado a más del doble debido a la venta de la totalidad de las parcelas por algunos ejidatarios que han perdido también sus derechos agrarios.

Éramos 99 ejidatarios, pero como van vendiendo su parcela, algunos están quedando como posesionarios, hay unos que ya vendieron todo, esos ya perdieron su derecho de ejidatario, ya quedan como pobladores si tienen puro solar (Entrevista Antonio, ejido Ubilio García, 2022).

Al respecto, la Asamblea tiene el poder de decisión en cuanto a seguir considerando ejidatarios a aquellos que han vendido toda su parcela. En algunos casos la misma Asamblea los ha instado a comprar una o dos hectáreas para mantener así sus

derechos agrarios y su lugar dentro de la Asamblea con voz y voto. Esto sucede debido a que se trata de personas adultas que son reconocidas y respetadas en la comunidad; sus padres fueron fundadores o pertenecen a las primeras familias del ejido.

Por otro lado, los posesionarios han aumentado tanto en número como también en la cantidad de hectáreas que poseen. Don Daniel es un profesor bilingüe ya jubilado que llegó a Ubilio García cuando era muy joven. A su padre y a su hermano mayor si les tocó parcela y cuando entró Procede se convirtieron en ejidatarios. En ese periodo, don Daniel trabajaba como jornalero y no tenía los recursos para pagar su entrada al ejido. Estudió la primaria en ejido Santo Domingo, la secundaria y bachillerato en San Cristóbal de las Casas. Ahí se formó como maestro bilingüe y regresó a Ocosingo a trabajar, primero en Santo Domingo y tiempo después solicitó su cambio a la escuela primaria de Ubilio García.

En Ubilio García se casó, tuvo a sus hijos y ahí ha vivido desde entonces. Actualmente es posesionario de 18 hectáreas; su padre le heredó dos hectáreas y media, el resto las fue comprando poco a poco con su salario de profesor.

Su parcela está dividida en cinco hectáreas de milpa, cinco de potrero, dos y media las cedió a su hijo para el programa Sembrando Vida y el resto las tiene como reserva. De sus tres hijos, todos varones solamente uno vive en Ubilio García, los otros dos trabajan por temporadas en Playa del Carmen y Cancún como pintores; de acuerdo con don Daniel, no les gusta el trabajo en el campo, «quieren ganar dinero más rápido» aun así, considera que las tierras que ha comprado representan un patrimonio para sus hijos: «yo todo lo compré, porque tengo varones, tengo que dar su pedazo también porque aquí ¿dónde vamos a conseguir? todo tiene dueño» (entrevista Don Daniel, 2022).

El caso de don Daniel es similar a otros avecindados hijos de ejidatarios que se han convertido en pobladores y posesionarios al ir comprando paulatinamente tierras en el ejido. Pero hay casos de personas originarias de otros estados que se han instalado en el ejido sin que la población de Ubilio García este totalmente de

acuerdo. Consideran que las autoridades ejidales usan las solicitudes de entrada como una forma de conseguir recursos.

Llegó hace como 5 años, ahorita ya tiene como sus 50 hectáreas, ha ido comprando y sigue comprando porque tiene dinero. No sé a qué se dedica, trabaja las tierras, está cultivando, tiene suficiente ganado, tiene una casa de 50 metros de largo, a ese nivel estamos. También este señor tiene su casita de dos pisos, viene de México, es un ex militar, llegando y comprando; compró como unos siete u ocho solares y compró parcela igual (Entrevista ejido Ubilio García, 2022).

Vivir en el ejido implica participar de la vida en comunidad, asistir a las Asambleas, respetar el Reglamento interno, participar en las actividades colectivas y pagar al ejido por los servicios de luz y agua. Estas son las razones por las que indican las autoridades ejidales que sí tienen el control sobre quienes llegan a vivir al ejido; «deben participar», dice don Santiago, de lo contrario la Asamblea tiene la facultad de expulsar a aquellos que no cumplan con las normas del ejido.

Claro está que tienen diferentes grados de obligaciones los ejidatarios del resto de la población. La forma de tomar decisiones en el ejido es a través de asambleas. Los asuntos relacionados con las cuestiones agrarias, la elección de autoridades, cesión de derechos ejidales, la decisión sobre participar en programas o proyectos de gobierno o de la iniciativa civil y la repartición de recursos ejidales competen a la Asamblea general de ejidatarios. A estas se invita a toda la población, es obligatorio para ejidatarios y posesionarios, pero solo los primeros tienen voz y voto, el resto de la población puede opinar, más no votar.

También se realizan Asambleas en las que se abordan temas relacionados con cuestiones que competen a la comunidad¹³⁷. En estas asambleas se toman decisiones sobre las tareas colectivas como la limpieza de los caminos, de la escuela, de los servicios de salud, el manejo de la basura, etcétera. En estos casos, sí se espera la asistencia de toda la población sin importar su situación agraria y todos tienen voz y voto.

La población asume sin problema que las cuestiones agrarias competen obviamente a quienes poseen parcelas, no obstante, les parece que esta condición

¹³⁷ Tanto los habitantes de Ubilio García como los de Nuevo Francisco León usan indistintamente comunidad y poblado para referirse a la Zona de Asentamiento Humano de sus ejidos.

repercute en que sean excluidos de las tomas de decisiones y el reparto de bienes, ya que las ganancias obtenidas por la venta de bienes ejidales, como el banco de arena y de grava o los pagos por la antena de telefonía de Altan se reparten solo entre ejidatarios.

Por otro lado, los posesionarios no están de acuerdo con que a pesar de que en muchos casos poseen mayor cantidad de hectáreas de tierras y se dediquen en mayor grado a actividades agropecuarias, las decisiones y los recursos estén concentradas solamente por ejidatarios «no tienen un pedazo de milpa, no siembran».

Hasta antes de la reforma agraria de 1992 cultivar la parcela ejidal era obligatorio. Abandonar la parcela o no trabajarla era motivo de la pérdida de los derechos agrarios. La legislación vigente en materia agraria eliminó dicha obligatoriedad y además otorgó a la Asamblea la facultad para decidir quienes tienen voz y voto dentro de ésta, así como la facultad para expulsar o integrar ejidatarios y posesionarios.

En este sentido, ser titular de derecho agrario como ejidatario y tener voz y voto dentro de la Asamblea se ha convertido en un recurso político por sí mismo (Leonard, 2003), más allá de lo que implica poseer una parcela y trabajarla. En otras palabras, ser ejidatario en Ubiolo García es ser poseedor de un capital social que coloca al resto de la población en una posición de desventaja ya que legitima la concentración de decisiones y recursos en un grupo minoritario.

Actualmente, ser titular del derecho agrario es facultativo para detentar el poder local, formar parte de la autoridad ejidal y concentrar beneficios sociales y económicos. El poder local detentado por los ejidatarios es motivo de tensión constante entre el resto de la población que se sabe excluida de las decisiones y de los beneficios que implica vivir en el ejido, pero que tiene que pagar por habitar y participar de las tareas colectivas.

Para los pobladores —dueños de un solar— y vecindados —sin ninguna propiedad—la desigualdad de condiciones entre ellos y los ejidatarios o

poseionarios radica justamente en la ausencia del recurso parcela-derecho agrario lo que implica la necesidad de arrendar o pedir prestado tierras para sembrar, de lo contrario deben comprar maíz, frijol, yuca, calabaza y otros productos básicos para su alimentación que dicen que en otras circunstancias podrían cosechar en sus propias parcelas.

Se sufre más siendo poblador, hay muchos que vivimos solamente del solarcito, somos varios, no tenemos parcela. Tenemos que pagar por hacer milpa, o prestado, los que son buenos te prestan, si no, la hectárea la cobran en mil pesos o 500 pesos, si no tenemos no se puede, tenemos que trabajar en otro lado para comprar el maicito. Estoy sembrando en una parcela de mi cuñado, él nos prestó un pedazo (Entrevista Daniel, ejido Ubilio García, 2022).

Este grupo de población generalmente obtiene ingresos por trabajar en oficios como herrería, albañilería, transporte, venta de productos, o bien, como jornaleros agrícolas en otras parcelas o fincas. Algunos jóvenes que cuentan con estudios medios y superiores pueden emplearse en oficinas de gobierno o empresas ubicadas en las cabeceras municipales o en el rancho de palma. Representan cada vez un mayor porcentaje de población en ambos ejidos. Población rural que no se dedica al campo ya que no posee parcelas.

Los poseionarios en cambio sí tienen superficies parceladas, pero están excluidos de la toma de decisiones y sobre todo de los recursos captados por el ejido, los cuales son distribuidos específicamente entre ejidatarios.

El dinero se reparte entre los ejidatarios, pero cuando hay cooperación para algo de la calle, de la luz, del puente, del agua potable ahí no nos escapamos, pero de la repartición de un beneficio solo los ejidatarios (entrevista Daniel, Ubilio García, 2022).

Los actores locales que han surgido en Ubilio García como resultado de la enajenación de tierras y se han sumado a los ya existentes, han conformado campos de fuerzas (Nuijten, 1998) entre pobladores, poseionarios, ejidatarios y vecindados, cada grupo con distintas posiciones y niveles de incidencia en el ejido que tensionan y distienden las relaciones que ocurren a partir de sus necesidades e intereses particulares.

El ser titular de un certificado de derecho agrario es el recurso máspreciado por llamarlo de alguna manera dentro de un ejido, esto, en la medida que faculta a su

poseedor como tomador de decisiones, posible autoridad y ser acreedor de la repartición de los recursos ejidales.

Poseer parcelas ejidales, por otro lado, es un requisito para formar parte de la Asamblea, opinar, acceder a programas y créditos de corte agroforestal, más no es facultativo para formar parte de los tomadores de decisiones, en este caso, de los ejidatarios.

Los pobladores y avecindados, ambos grupos carentes de parcelas y derechos agrarios ocupan cada uno un lugar distinto dentro del campo de fuerzas en el ejido; los primeros tienen en propiedad uno o varios solares, lo cual los coloca como pequeños propietarios, mientras que los avecindados son generalmente familiares de ejidatarios o posesionarios, mujeres, jóvenes, maestros, trabajadores que viven en el ejido pero que no cuentan con ninguna propiedad.

No obstante, un gran porcentaje de la población en condición de avecindada está conformado por los jóvenes; mujeres y hombres que demandan ser escuchados y tomados en cuenta en las decisiones que competen tanto al ejido como a la comunidad. Particularmente en Nuevo Francisco León algunos jóvenes que trabajan en el municipio o con partidos políticos han solicitado autorización a la asamblea para bajar algún recurso o participar en programas de gobierno o de organizaciones sociales externas y se han encontrado con respuestas negativas por parte de las autoridades ejidales que no comparten esas posturas políticas «son cerrados, porque ya son viejos» indica una joven que, debido a su trabajo con un partido político, forma parte de un grupo en Nuevo Francisco León que contempla en un futuro convertir su ejido en municipio.

Para estos jóvenes que no son ejidatarios, ni serán sucesores de los derechos de sus padres, el ejido representa una figura que limita sus capacidades de decisión e injerencia sobre el territorio, ya que estas están concentradas por un grupo minoritario que poco los escucha y toma en cuenta.

Por otro lado, los posesionarios, sabedores de que cuentan con parcelas incluso en mayor cantidad que los ejidatarios, están ejerciendo cada vez más presión sobre el

ejido para acceder a beneficios hasta ahora exclusivos para los ejidatarios, así como también incidir en la toma de decisiones.

Los pobladores y avecindados se mantienen al margen de las negociaciones y las pugnas entre los grupos de poseionarios y ejidatarios; no obstante, hay ocasiones en que los poseionarios se han aliado con los pobladores para negociar en la Asamblea la repartición de recursos económicos en los que no están contemplados.

De acuerdo con don Daniel, las demandas de los poseionarios por participar en los beneficios ejidales tuvo su momento de mayor tensión cuando molestos por ser excluidos de la repartición de beneficios de un bien ejidal en el que habían trabajado por igual poseionarios y ejidatarios, se les negó la repartición de ganancias. Ante esta situación, los poseionarios llamaron a los pobladores a unírseles en una iniciativa de separarse del ejido si es que no les tomaban en cuenta para la distribución de beneficios del ejido.

Íbamos a quedar puro poblador con los poseionarios porque no los iban a tomar en cuenta, hicieron la iniciativa los poseionarios de separarnos, pero creo que los convencieron, les dieron sus 500 del fondo y ya quedamos igual (ejido Ubilio García, 2023).

Finalmente, la presión ejercida a los ejidatarios surtió efecto y los recursos del fondo fueron repartidos entre ejidatarios y poseionarios, la amenaza de separación del ejido quedó suspendida; a los pobladores no se les otorgó nada. Así como los ejidatarios detentan los derechos agrarios y el poder local en el ejido, los poseionarios están concentrando una gran cantidad de hectáreas de parcelas y solares ejidales, lo cual los coloca como un contrapeso al poder ejercido por los ejidatarios y la Asamblea.

La Asamblea tiene la facultad de integrar o excluir a los grupos locales presentes en el ejido, o bien, definir el grado de participación en los asuntos del ejido y la comunidad de habitantes. Ante el aumento gradual de poseionarios en el ejido les convendrá en algún momento decidir si son integrados con voz y voto dentro la de Asamblea o son mantenidos al margen de las decisiones bajo la posibilidad de que poseionarios y pobladores retomen la iniciativa de separarse de un ejido con el que comparten responsabilidades colectivas derivadas de habitarlo, pero con el que no

todos mantienen lazos de identificación comunitaria que los orille a mantenerse unidos.

La amenaza de separación de los poseedores y pobladores del ejido está basada en la facultad de los poseedores de certificados parcelarios y títulos de propiedad en los ejidos de adoptar el Dominio Pleno de sus tierras (art. 81. Ley Agraria, 2022), es decir, dar de baja sus parcelas y solares en el Registro Agrario Nacional e inscribirlas dentro del Registro Público de la Propiedad, así «cada quién quedaría en su ranchito» dice don Lázaro.

Por otro lado, poseedores y pobladores también podrían solicitar la creación de un nuevo ejido con base en la legislación agraria vigente (art. 90) si es que así lo desearan, cuentan con las tierras suficientes y el número de personas mínimo para solicitarlo. Aunque claro, ambas decisiones tendrían que ser aprobadas por la asamblea de ejidatarios de Ubilio García, ya que la misma ley agraria indica que estos temas son de su competencia exclusiva (Ley Agraria, art. 23).

Al margen de la ambigüedad de la ley, de suceder esto, al ejido Ubilio García le correspondería la zona de asentamiento humano, los polígonos que quedaron sin repartir que contienen los bienes ejidales y las hectáreas de parcelas que han conservado los ejidatarios, lo que implicaría una reducción considerable de su territorio.

El ejido se está transformando; los grupos actorales presentes demandan la reconfiguración del poder territorial asociado a los recursos políticos (Leonard, 2003) contenidos en la posesión de la titularidad de derecho agrario como ejidatario. No obstante, esta contienda no solo está basada en la posesión de tierras y derechos agrarios, otros actores que no cuentan con ninguno de estos recursos, está acumulando en cambio otros capitales sociales y políticos que los colocan en posiciones de contender y ejercer presión ante las autoridades del ejido en busca de ser escuchados e incidir en las decisiones sobre su comunidad, particularmente me refiero a algunos jóvenes que han accedido a educación superior y obtenido empleos en el sector gubernamental o privado de la región.

6.5 «Nos une la protección de todos». Entre el ejido y la propiedad privada

Sí estamos a un paso de fraccionar, pero tenemos que entrar a la escrituración como pequeñas propiedades y ahí es donde no, porque entonces sí nos toca pagar los impuestos prediales de acuerdo con el valor catastral, ahí ya no tenemos la fuerza colectiva. La otra era hacer una Colonia, pero mejor quedamos como ejido con Procede sin dar el siguiente paso de escrituración porque entonces se hubiera quedado cada uno en su rancho; eso nos iba a dejar desprotegidos (Entrevista Lázaro, ejido Ubilio García, 2022).

Los ejidos cuentan con personalidad jurídica y patrimonio propio (Ley Agraria, art. 9). El Estado reconoce los Reglamentos internos y a la Asamblea ejidal como los máximos órganos de decisión en los núcleos agrarios.

En la Asamblea, conformada por todos los ejidatarios, se concentran todas las actividades, decisiones, gestión, organización y manejo de los recursos del ejido, tierras parceladas, de uso común y asentamiento humano, aguas, y bienes ejidales. Asimismo, la Asamblea representa también la máxima autoridad en los ejidos y le corresponde al comisariado ejidal ejecutar las decisiones tomadas en las asambleas. Tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León se llevan a cabo cada dos meses, a menos que exista un evento o situación extraordinaria que requiera que las autoridades convoquen a Asamblea en cualquier momento.

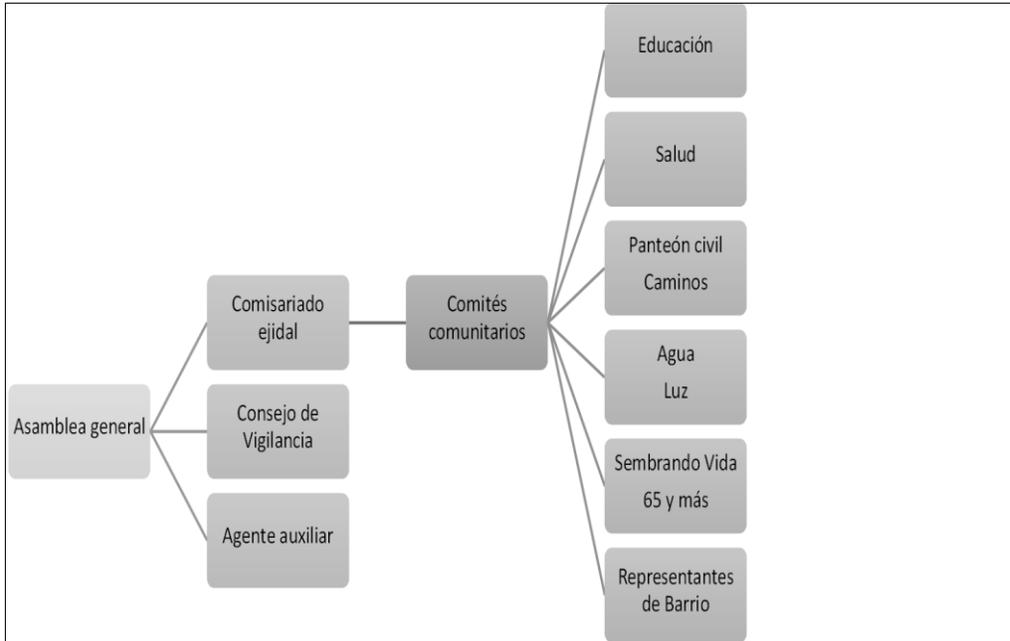
La autoridad está representada por el comisariado ejidal constituido por un presidente, un secretario, un tesorero y sus respectivos suplentes; su función es hacer cumplir las decisiones tomadas en la Asamblea, aunque sus funciones van más allá de esto, al ser los máximos órganos de autoridad en los ejidos. Un segundo órgano de toma de decisiones es el consejo de vigilancia integrado por un presidente, dos secretarios y sus respectivos suplentes. Las funciones del consejo de vigilancia son determinadas por los reglamentos internos de cada ejido, pero, de acuerdo con la Ley Agraria vigente (art. 36) se encarga de vigilar que las funciones del comisariado ejidal se lleven a cabo de acuerdo con la normatividad interna.

Tanto el comisariado ejidal como el consejo de vigilancia son electos mediante votación en la Asamblea. Los cargos duran tres años y únicamente pueden ser electos ejidatarios reconocidos por la asamblea ejidal como sujetos plenos de derechos.

La autoridad del Estado se vincula en los ejidos a través de agentes municipales y agentes auxiliares. Su función es vigilar y mantener el orden público en sus jurisdicciones. Tanto los agentes auxiliares como los agentes municipales son elegidos directamente por el Ayuntamiento municipal; por esta razón a este cargo si pueden acceder personas sin derechos agrarios.

En caso de que se cometa algún delito o haya algún conflicto dentro de los ejidos, corresponde al agente auxiliar llamar al orden, solucionar el conflicto, imponer una multa o encerrar a los que hayan infringido la ley por horas o días. Cuando los límites del delito trascienden el reglamento interno del ejido, entonces se convoca a Asamblea extraordinaria, se habla con los familiares de los involucrados y se decide qué hacer, si involucrar a las autoridades del gobierno municipal o solucionar el conflicto internamente. No obstante, los conflictos tanto en Ubilio García como en Nuevo Francisco León generalmente los resuelven dentro del ejido sin involucrar a las autoridades municipales.

El Comisariado ejidal y la Asamblea participan directamente en las decisiones acerca de qué es lo que se hará para resolverlos, «la autoridad máxima la tiene el Comisariado, cuando alguien tiene un problema grave habla con el Comisariado, ya cuando él no sabe, habla el pueblo, el pueblo decide» (entrevista Manuel, ejido Nuevo Francisco León, 2022).

Gráfico 8. Autoridades y comités comunitarios en Ubilio García y Nuevo Francisco León

Fuente: Elaboración propia con información de campo, ejidos Ubilio García y Nuevo Francisco León, 2021, 2022

Para don Lázaro (ejidatario, Ubilio García, 2022) la facultad de la Asamblea para tomar decisiones sobre su territorio es lo que da sentido de comunidad al ejido, se trasciende lo meramente agrario y se gestiona, ordena y protege un territorio común. De lo contrario, si comenzaran a tomar decisiones por cuenta propia sin tomar en cuenta a la Asamblea se perdería el sentido de comunidad, pero también perderían poder ante actores externos.

«Es mío dentro del PROCEDE, pero en lo colectivo somos una comunidad» continúa don Lauro. Por esta razón, Ubilio García con todas sus tierras parceladas y prácticas continuas de enajenación de tierras ha mantenido su decisión de no adoptar el Dominio Pleno, tanto de sus parcelas, como del ejido en totalidad.

Dentro del Reglamento interno de Ubilio García realizado durante los años posteriores a la Ley agraria de 1992, los ejidatarios redactaron además de las bases generales para la organización económica y social del ejido, la prohibición de fraccionarlo, es decir, establecieron que permanecerían como comunidad unida dentro del territorio ejidal y es uno de los requisitos que plantean a las personas que quieren comprar parcelas y solares en el ejido. Apelan al artículo 10 de la Ley

Agraria que indica que los ejidos operan de acuerdo con su reglamento interno siempre y cuando esté inscrito en el RAN.

En el reglamento se hizo que sí puedas vender, pero no podemos fraccionarlo. Nos une la protección de todos, es mío dentro del PROCEDE, pero dentro del colectivo somos una comunidad que los acuerdos en asamblea son válidos, inviolables (entrevista don Lázaro, Ubilio García, 2022).

No obstante, el Reglamento interno si bien es un acuerdo comunitario que teóricamente debe ser acatado por toda la población del ejido sin importar su situación agraria, fue redactado solamente por ejidatarios de manera que no todos los habitantes indican conocer su contenido ni tampoco su carácter vinculante dentro de la legislación agraria.

Al reglamento interno se han apegado los ejidatarios para mantener la figura del ejido y con ello sus privilegios; han desarrollado estrategias para mediar entre sus derechos individuales que poseen como titulares de certificados parcelarios y las obligaciones colectivas que deben asumir como miembros del ejido.

Asumen como espacio colectivo la zona de asentamiento y como espacio privado las parcelas y los solares, lo cual aplica tanto para toda la población tenga o no tierras en propiedad. La normatividad impuesta por el Reglamento interno, así como la vigilancia del Agente auxiliar se aplica en la zona urbana, pero en las parcelas no, ya que son consideradas propiedad del titular del derecho agrario quien puede decidir sobre ésta libremente, a menos que sus actividades o decisiones afecten a la comunidad.

Hay cierta ambigüedad en la libertad de decisión y acción de los titulares del derecho agrario y el margen de acción de la Asamblea. En situaciones como la venta de alcohol en el Centro Ecoturístico, por ejemplo, hay un conflicto entre las normas internas del ejido que prohíben el consumo y venta de alcohol y, el derecho que poseen los ejidatarios y posesionarios para decidir sobre sus parcelas. En este caso, tanto el agente auxiliar, las autoridades ejidales y la Asamblea se han mantenido al margen, aun cuando el conflicto está latente, quizás porque varios de los integrantes de la cooperativa ecoturística son también ejidatarios.

La policía del Agente auxiliar no puede ingresar al Centro Ecoturístico a menos que así se lo soliciten; con esta decisión mantienen al margen a las autoridades de gobierno. Lo mismo sucede con todas las parcelas, no puede entrar la autoridad ejidal ni es lugar de competencia para el Agente auxiliar.

Han mantenido la figura ejidal como forma de organización territorial basado en la toma de decisiones mediante la Asamblea y su reglamento interno, pero a la vez, las parcelas se han convertido en una forma de propiedad privada dentro de una organización territorial colectiva. Los posesionarios comparten la misma posición que los ejidatarios respecto a la libertad de decisión sobre las actividades de las parcelas y el cumplimiento y participación en faenas colectivas.

El reglamento dice en la zona urbana no se podrá vender cerveza, pero tampoco dice que no puedes venderlo en tu parcela, como que dice que, si puedes hacerlo, pero bajo tu responsabilidad (Entrevista Manuel, Ejido Ubilio García, 2022).

En Nuevo Francisco León ocurre algo similar a Ubilio García; las parcelas son propiedad del titular del derecho agrario, de manera que pueden decidir sobre las actividades que llevan a cabo en ellas siempre y cuando la Asamblea no considere que pone en riesgo a la comunidad.

La principal diferencia entre ambos ejidos es que Nuevo Francisco León ha ejercido un fuerte control sobre la población del ejido; como ya se ha mencionado antes, se han autodeterminado como una comunidad zoque y católica. La población en Nuevo Francisco León se conoce bien, de manera que las actividades que realizan en las parcelas difícilmente pueden pasar desapercibidas por la comunidad y por la Asamblea. En caso de que exista algún conflicto, esta última tiene un mayor peso en las decisiones debido a que las parcelas están legalmente certificadas como Uso Común. En este caso, el derecho colectivo se impone sobre los derechos individuales de los ejidatarios; existe una mayor centralización de la Asamblea en las decisiones y actividades que llevan a cabo.

6.6 Territorios en transición. De lo agrario a la desagrarización

Durante el periodo de tiempo analizado se ha observado cómo los ejidos agrícolas en la selva de Chiapas han transitado de ser un tipo de propiedad colectiva basada en una forma de producción campesina tutelada por el Estado, hacia convertirse en

territorios rurales con distintos grados de individualización de la tierra y apropiación de la naturaleza, configurados por relaciones multiactorales y pluriactividades económicas que trascienden los límites de lo meramente agrario y las actividades agrícolas y pecuarias del modo de vida campesino.

Los ejidatarios tanto en Nuevo Francisco León y Ubilio García representan una minoría en la población. Hay un alto porcentaje de hombres y mujeres que habitan en los ejidos, pero no cuentan con derechos agrarios, son vecindados o pobladores que no se dedican a las labores agrícolas o bien, lo hacen como trabajadores o jornaleros en parcelas del mismo ejido o en ranchos privados.

Muchos de ellos son jóvenes que saben que no heredarán los derechos agrarios de sus padres, por lo que eventualmente saldrán de su comunidad a estudiar o trabajar y colaborar con el ingreso familiar. En otros casos, son trabajadores de la construcción, maestros, estudiantes de bachillerato, enfermeros, pastores religiosos y sacerdotes que solicitan autorización para vivir y trabajar o estudiar en el poblado. Estas personas centran sus actividades en el poblado, generalmente rentan cuartos o se hospedan durante temporadas en las casas construidas específicamente para los maestros y los sacerdotes, adquieren los productos de primera necesidad en los establecimientos de la comunidad o en las cabeceras municipales cercanas de Palenque y Benemérito de las Américas, consumen alimentos preparados en los comedores o casas locales.

A partir de su creación, la forma en que Nuevo Francisco León y Ubilio García han organizado su territorio ejidal ha sido separar los asuntos agrarios de los asuntos de la comunidad o el poblado. Han marcado una diferenciación en cuanto al nivel de injerencia en el territorio de los sujetos de derecho agrario con el resto de la población, la cual, durante las primeras décadas a partir de la creación de los ejidos eran básicamente los familiares directos de los ejidatarios, y se dedicaban a la realización de actividades domésticas y campesinas.

El territorio ejidal en su origen fue dividido en unidades espaciales según el uso que tendrían, las parcelas agrícolas, la zona de asentamiento humano y las tierras de uso común eran divisiones obligatorias dentro de las legislaciones agrarias. En la

práctica, la injerencia y participación en las parcelas si bien respondía a la situación agraria y a las actividades asociadas a los roles sociales de género y edad, los límites entre una y otra eran difusos. Las parcelas no estaban asignadas a un titular específico, solían criar puercos y gallinas que andaban libremente por la zona de asentamiento y era común la participación colectiva en actividades agrícolas y pecuarias.

Con el tiempo, esto fue cambiando, se fueron estableciendo límites entre parcelas, zonas de uso común y el poblado y se fue estrechando también la participación de las familias en las actividades agrícolas, lo que generó diferentes niveles en las apropiaciones de la naturaleza y el territorio entre la población.

En el monte y las parcelas han tenido injerencia directa y por lo tanto una mayor apropiación los ejidatarios, sus hijos varones y ahora también los posesionarios, ya que se trata de un sector de población que desempeña actividades agrícolas, ganaderas o de turismo alternativo, aun cuando ahora la combinen con otras actividades.

En Ubilio García y Nuevo Francisco León las mujeres no trabajan el campo. En caso de ser ejidatarias por viudez o esposas que deciden sembrar las parcelas de sus esposos mientras ellos están fuera de la comunidad, suelen contratar jornaleros de la comunidad para que trabajen sus parcelas. Los espacios domésticos han sido históricamente lugares femeninos, sin embargo, tanto la casa como las actividades domésticas femeninas se han extendido hacia el establecimiento de actividades como venta de alimentos preparados, venta de ropa, accesorios, papelerías y estéticas instaladas en las propias casas, en sitios acondicionados para llevar a cabo dichas actividades sin descuidar sus labores y el cuidado de los hijos y adultos mayores.

Cabe mencionar que se han flexibilizado las labores consideradas femeninas, así como la injerencia de los varones en los espacios domésticos. Algunos hombres jóvenes que se han mantenido solteros permanecen en la casa familiar y colaboran con las actividades domésticas en el hogar, atienden los negocios de comida y servicios. Estos jóvenes también van al campo a colaborar con sus padres o

hermanos en la siembra, chapeo y/o recolección de leña, aunque no sea esta su principal ocupación.

La comunidad o el poblado ha sido un espacio apropiado por toda la población en general, es el lugar donde ocurre la vida cotidiana, las relaciones sociales, rituales, religiosas y cívicas. Los asuntos relacionados con el poblado son de competencia general y coordinados por los comités (de agua, de luz, caminos, escuelas, programas de gobierno, entre otros) los cuales generalmente están integrados por hombres y mujeres avecindados y pobladores, no por ejidatarios.

Esta diferenciación entre los niveles de apropiación e injerencia en las unidades territoriales del ejido muestra un ejido apropiado simbólicamente y materialmente en escalas y microescalas que van de lo doméstico a lo agrario, en donde no todos los actores tienen iguales niveles de injerencia, responsabilidad, afectividad y conocimientos sobre lo que implica cada escala territorial.

Los jóvenes de ambos ejidos son capaces de realizar un mapa detallado de la zona urbana del ejido, con los lugares que les son más representativos, y sobre los que tienen influencia y niveles de afectividad. Las parcelas y el monte para estos jóvenes aparecen después y con un nivel de detalle mínimo. Estas tierras pertenecen a los ejidatarios, poseionarios y sus descendientes; hay un nivel de apropiación simbólico muy bajo por parte de la población de ambos ejidos que no se dedica a trabajar en el campo, ya sea por las condicionantes de género y edad o bien porque no cuenta con derechos agrarios o no posee parcelas aun cuando formen parte de una misma comunidad.

Si bien, hay una diferenciación entre lo agrario y lo comunitario, así como una jerarquización territorial basada en factores como situación agraria, edad, género y ocupación; sobre la base del ejido y los límites territoriales determinados por la dotación agraria se han generado formas más complejas de relaciones sociales entre actores locales cada vez más diversos.

Sobre y en el ejido se han instituido formas de gobierno propias, se han gestado relaciones de poder entre grupos sociales desiguales en cuanto a nivel de recursos

y capitales, que participan de la construcción de sus territorios bajo distintos intereses y posiciones, los cuales algunas ocasiones se contraponen y en otras se unen en un objetivo común.

Por otro lado, en el accionar de los actores locales y sus relaciones en el territorio no se pueden excluir estructuras extra locales y procesos socioeconómicos globales. La transición de los ejidos agrícolas hacia territorios rurales con un alto porcentaje de población dedicada a actividades no agrícolas, así como las cada vez más frecuentes prácticas de enajenación de tierras ejidales en Ubilio García están insertos dentro de una fase del sistema económico capitalista y de políticas de Estado enfocadas en la desregulación de los mercados agrícolas y la liberalización de tierras y bienes comunes.

Las parcelas agrícolas *per se* han dejado de representar la fuente de ingresos familiares, especialmente para los ejidatarios de Ubilio García quienes durante la década de los sesenta y setenta obtenían ingresos de su trabajo como pequeños productores ejidatarios. Actualmente la posesión de una parcela agrícola representa además de una fuente para conseguir alimentos para el consumo familiar, también es una forma de obtener ingresos no derivados de las labores agrícolas, sino a través de la enajenación, arrendamiento y aparcería de esta.

Las labores agrícolas ya no son la actividad principal de los ejidos y procesos como la emigración y la desagrarización forman parte de la realidad de los territorios de Ubilio García y Nuevo Francisco León que complejizan la organización territorial y ponen en cuestionamiento el devenir de los ejidos rurales.

Familia 1.- La familia de don Pedro está compuesta por él, su esposa doña Matilde y sus tres hijos, dos muchachos y una joven recién casada con un chico de Lacanjá, tseltal, de manera que recientemente se mudó a la comunidad de su esposo.

Don Pedro de 53 años, es ejidatario, trabaja sus tierras sembrando maíz, frijol, calabaza, chile, camote, yuca y plátano para consumo familiar. También está inscrito en el programa Sembrando Vida y ha sembrado árboles maderables y frutales. Gabriel y David son los dos hijos solteros de don Pedro. David, el hijo más joven,

estudia el bachillerato en Nuevo Francisco León y forma parte del grupo de músicos de la Iglesia en donde toca la guitarra y canta.

Gabriel el hijo mayor, colabora en el grupo de jóvenes de la iglesia, con la Casa del Migrante y trabaja con su madre doña Matilde elaborando y vendiendo comida afuera de la escuela a la entrada y salida de los niños. Por las noches vende comida, tacos, empanadas y refrescos en un puesto colocado a la entrada de su casa. Los ingresos en la familia de don Pedro provienen de la venta de comida de su esposa e hijo y recientemente del programa Sembrando Vida.

Familia 2.- La familia de don Huberto está integrada por él, su esposa doña Dominga y sus hijos Benito, Silverio, Patricia, Juan y María. Con don Huberto solamente vive el hijo mayor Benito y la hija más joven María. Los demás tienen sus propias casas en el mismo solar donde viven sus padres; ahí viven con sus esposas e hijos.

Don Huberto tiene 65 años y es ejidatario, se dedica a trabajar el campo en su parcela donde siembra maíz, frijol, yuca y calabaza para el consumo familiar. Benito, su hijo mayor ha estado durante varias temporadas trabajando en Playa del Carmen y cuando regresa a su casa trabaja con su padre en el campo y con su hermano Silverio en el oficio de herrería y aluminio de donde obtiene ingresos para solventar sus necesidades básicas y contribuir al gasto familiar. También sabe elaborar adornos de papel para eventos y fiestas, por lo que ocasionalmente lo contratan para que se encargue de adornar bodas, cumpleaños y celebraciones religiosas en la comunidad.

María de 33 años es la hija menor, estudió contaduría en Ocosingo y ha trabajado tanto en el sector privado regional como también dentro del gobierno municipal, lo que le ha permitido obtener ingresos mayores a la media de la comunidad. Los ingresos en la casa de don Huberto provienen del trabajo de sus hijos María y Benito, de los programas de apoyo a los adultos mayores—ya que don Huberto no alcanzó lugar en el programa Sembrando Vida— y de la venta de agua purificada en su casa.

Familia 3.- La familia de Margarita está integrada por ella, su esposo Manuel y sus dos hijas Estela y Patricia de 17 y 20 años respectivamente. Margarita es maestra de kínder en Nuevo Francisco León, su esposo es de oficio taxista y sus hijas tienen una tienda de ropa y venta de gasolina en garrafón en el patio de su casa. La hija menor Estela estudia en el Colegio de Bachilleres (COBACH); Patricia, su hermana mayor solo terminó el bachillerato y se dedica de tiempo completo a trabajar en la tienda.

Son una familia de los llamados pobladores ya que, si bien fueron desplazados por la erupción del volcán Chichón, llegaron a Nuevo Francisco León años después de la dotación ejidal y solamente pudieron comprar un solar en la entrada de la comunidad. En la familia de Margarita y Manuel todos contribuyen al gasto familiar, ninguno se dedica al campo.

Esta diversificación de ingresos familiares es común en las familias tanto de Ubilio García como de Nuevo Francisco León y en general en el sector rural del país (De Grammont, 2009). Las principales fuentes de ingresos en los ejidos de la selva provienen de actividades económicas terciarias, ya sea a través de los ingresos obtenidos en pequeños negocios locales como tiendas de comida, abarrotes, ropa, accesorios para el hogar, gasolina, de la provisión de servicios mecánicos, herrería, albañilería, transporte, etcétera, o bien, de los salarios obtenidos del trabajo como empleados, servidores públicos, peones y jornaleros. Esto en función de la edad, el grado de escolaridad y el género.

Otro porcentaje de ingresos importante en las familias son las remesas enviadas por familiares que salen a trabajar al norte del país, a los centros turísticos de la Península de Yucatán o bien, a Estados Unidos.

Los programas de asistencia social del Estado también forman parte de los ingresos de las familias. Las becas a los niños en edad escolar y el programa de apoyo a los adultos mayores representan ingresos mensuales para las familias. En cuanto a los programas de incentivación agroforestal, el programa Sembrando Vida se ha sumado a la obtención de ingresos regulares para la manutención de las familias de ejidatarios que se inscribieron al programa.

La diversificación de ingresos obtenidos mediante actividades no agropecuarias en comunidades originalmente campesinas es lo que autores como De Grammont, (2009, 2016); Escalante (2008), Reyes y Acosta (2014) conocen como desagrarización, esto es, «la disminución progresiva de la contribución de las actividades agrícolas a la generación de ingreso en el medio rural» (Escalante, 2008 en De Grammont, 2009: 15).

Los efectos del periodo neoliberalizador en el campo mexicano provocó que las economías campesinas no obtuvieran los ingresos necesarios para subsistir de la producción y comercialización de sus productos agrícolas o pecuarios, por lo que comenzaron a transitar hacia actividades remuneradas no agrícolas.

Los miembros de las familias en Nuevo Francisco León y Ubilio García están organizados en una diversificación de actividades de acuerdo con su edad, género, nivel de escolaridad y situación agraria. Los adultos y adultos mayores son generalmente quienes poseen el título de ejidatario, de manera que se dedican en su mayoría a trabajar en el campo. Aquellos que cuentan con ingresos suficientes provenientes del programa Sembrando Vida o de remesas de sus familiares, contratan peones para que trabajen para ellos; otros trabajan con sus hijos. Son pocos los ejidatarios que venden su producción agrícola de cultivos como chile y plátano en la región. Aquellos que tienen ganado lo venden en el mercado local de donde obtienen ingresos para continuar con su actividad ganadera extensiva.

Los adultos jóvenes tanto mujeres como hombres obtienen recursos de sus trabajos en negocios propios, servicios locales o como empleados agrícolas o asalariados dentro del sector servicios. Los que son hijos de ejidatarios trabajan también el campo, algunos se integraron como titulares al programa Sembrando Vida y así obtienen ingresos extras. También hay quienes han pausado sus antiguas actividades para dedicarse al cien por ciento a atender los requerimientos del programa de gobierno.

Los más jóvenes generalmente se dedican a estudiar hasta el bachillerato en sus comunidades y posteriormente estudian una licenciatura o buscan trabajo en el municipio de Ocosingo, en instituciones locales, fincas y ranchos privados o en otros

municipios y estados del país. Algunos migran a Estados Unidos por temporadas al corte de manzana, algodón y otros cultivos agrícolas.

La diversificación de actividades en detrimento del trabajo en el campo presenta un mayor grado en familias de avecindados y pobladores, quienes no poseen parcelas o solares donde sembrar o criar animales. Algunos jefes de familia arriendan o tienen en préstamo porciones de tierras de ejidatarios y poseionarios donde siembran milpa para consumo familiar.

No obstante, también hay familias en las que ninguno de sus integrantes se dedica a la actividad agrícola o pecuaria. Tal como la familia de Margarita (3), cuyas características forman parte de una creciente población en los ejidos de la selva que al carecer de tierras se han dedicado a la pluriactividad de servicios y comercio conformando un numeroso grupo de Unidades Familiares Rurales¹³⁸ (De Grammont, 2009) que habitan en los ejidos, esto es, población que vive en zonas rurales, ejidos o comunidades, pero no se dedica a actividades relativas al campo.

La organización al interior de los ejidos se ha transformado considerablemente; los límites que anteriormente imponía el ejido como figura agraria se han expandido a la luz de nuevas prácticas y relaciones sociales que delimitan territorios rurales que no se circunscriben a lo agrario pero que tampoco dejan de serlo. El ejido sigue siendo central en la organización, cohesión y gestión socioterritorial.

¹³⁸ De Grammont (2009) distingue la población rural en el contexto de la desagrarización del campo en dos tipos: las Unidades Familiares Rurales, personas que habitan en el campo pero no guardan ninguna relación con las actividades agrícolas o pecuarias; y las Unidades Económicas Campesinas Pluriactivas las cuales están formadas por familias tradicionalmente campesinas pero que han diversificado sus actividades económicas para adquirir ingresos de otras fuentes sin abandonar del todo sus actividades agrícolas. De Grammont H. (2009).

Imagen 29. Jóvenes en taller de bioculturalidad, Ubilio García



Fuente: Deborah C.

Segura Díaz

Reflexiones finales

Dentro del ejido sucede una multiplicidad de relaciones sociales entre actores cada vez más heterogéneos que demandan expandir los límites entre lo comunitario, lo agrario y lo individual, así como transformar las formas organizativas consideradas «tradicionales» para los ejidatarios, quienes, no obstante, se están convirtiendo en una minoría, en una creciente población que demanda ser incluida en las decisiones de su comunidad.

La figura de los ejidatarios tanto en Nuevo Francisco León como en Ubilio García son para las generaciones más jóvenes, sujetos que detentan el poder y las decisiones, pero no representan la pluralidad de visiones e intereses de la población sobre su futuro y el de su territorio.

Los ejidos agrarios ya no son formas de propiedad social basadas en la forma de vida campesina (Pérez y Mackinlay, 2015). Durante los poco más de treinta años que han pasado desde las reformas estructurales neoliberales, se ha transformado tanto la organización y propiedad de la tierra de ejidos y comunidades como la población misma que habita en ellos, la cual se caracteriza por su diversidad y movilidad. En este sentido, me referí en el título del capítulo a los ejidos y su

población como territorios en transición. ¿Hacia dónde? Múltiples trayectorias pueden trazarse a partir de lo que se ha observado y omitido en este capítulo, pero no serán unidireccionales, ni mucho menos armónicas.

Podría solamente indicar que los ejidos de investigación se han convertido en lo que Rubio (2006) llamó territorio como lugar de vida; espacios donde se reproduce la vida en colectivo, «un bien común, un espacio compartido, un lugar de gobierno [...] en esto consiste su superioridad política» (pp. 1052), lo que ciertamente son, no obstante, las contradicciones y conflictos internos tendientes a controlar los recursos como formas de ejercer y conservar el poder, muestran que también son territorios disputados por los propios actores locales, entre grupos que no se sienten plenamente representados por sus autoridades y costumbres ni tampoco sienten apego hacia tierras parceladas que no les pertenecen.

La superioridad política de los territorios rurales que plantea Rubio (2006) tiene que ver con la intención consciente de los actores colectivos por ejercer sus propias formas de vida y gobierno, de ahí que las luchas de defensa por los territorios contengan matices políticos intrínsecas. Sin embargo, esto requiere la decisión compartida de sus integrantes de pertenecer a un territorio. Ya sea porque poseen apegos emocionales y simbólicos a este, pero también porque encuentran en él, lugares de abrigo y campos de oportunidades para cumplir sus expectativas a futuro. De lo contrario, propuestas que hasta ahora han sido minoritarias y contingentes como la separación definitiva del ejido Ubilio García o buscar convertir Nuevo Francisco León en un municipio podrían avanzar, lo que trasformaría drásticamente las relaciones de poder y la configuración territorial.

Jurídicamente la propiedad de las tierras ya está posibilitada para la transformación de ejidos como Ubilio García en colonias o pequeñas propiedades. De acuerdo con Pérez y Mackinlay (2015) la figura jurídica del ejidatario, después de las reformas de 1992, se encuentra mucho más cercana a las características y facultades de un propietario privado. Puede alienar, transmitir, embargar, dividir y convertir sus tierras como mejor le plazca y convenga.

La única diferencia que encuentran con los propietarios privados es que sus derechos como titular agrario son imprescriptibles. No obstante, esta condición a la vez que protege al ejidatario no limita su derecho a decidir libremente sobre sus tierras, de manera que acrecienta su posición de privilegio frente a otros actores que no poseen derechos agrarios y con quienes comparten territorio.

En Ubilio García el motivo por el que han decidido mantenerse como ejido a pesar de que este se ha convertido en un conjunto de pequeñas propiedades, es debido a la protección que, como grupo, encuentran los ejidatarios en la Asamblea y el poder que detentan sobre los recursos y el territorio ejidal.

En el tiempo han desarrollado estrategias para interactuar y negociar ante el Estado y otros actores desde el accionar colectivo que posibilitó la figura del ejido agrario, de manera que se han sujetado a la prerrogativa que les otorgó el Estado aun cuando sea sobre una figura jurídica que conserva poco de lo que tuvo cuando fue planeada.

La composición interna de los ejidos está cambiando y están emergiendo y consolidándose grupos de población a los que el ejido, lo agrario y lo campesino no los representa. Pertenecen a nuevas formas de «ser rural» que no implican la actividad agrícola ni la propiedad de la tierra. Las nuevas ruralidades han tornado porosas las fronteras entre lo rural y lo urbano, pero también han permitido la redefinición de roles sociales y el surgimiento de nuevas pautas de diferenciación interna en los espacios rurales (Torres- Mazuera, 2008). En este sentido, encontramos en las nuevas generaciones de Ubilio García y Nuevo Francisco León el interés por encontrar en su desarrollo académico, laboral y personal, alternativas para contribuir a su comunidad y colaborar con sus familias, pero desde formas distintas a las que llevaron a cabo sus padres y abuelos, las cuales, están alejadas de la actividad campesina que no les ofrece las oportunidades que buscan.

La desagrarización y la terciarización de la economía rural en los ejidos ha generado también una separación entre la naturaleza y los actores rurales que, aun cuando viven en un contexto de naturaleza, la mayoría de sus actividades e intereses se

encuentran en el poblado, o en el municipio, en zonas urbanas y en actividades alejadas del trabajo en el campo.

Para los jóvenes la milpa y el monte, se ha convertido en un espacio ajeno que saben que no heredarán, o bien, de heredarlo no obtendrán recursos suficientes para vivir, de manera que su atención se vuelca en actividades y lugares lejos de la naturaleza que les permitan obtener ingresos y apoyar la economía familiar y comunitaria.

La naturaleza es la gran olvidada dentro de las nuevas ruralidades; con distintos matices en cada comunidad rural en particular, es una tendencia que habla de un sistema económico que ha convertido a la población rural en sujetos precarizados que no pueden vivir dignamente de actividades relacionadas con la naturaleza en la que viven, pero de la que se están alejando.

Sin embargo, estos jóvenes sujetos a la precarización laboral no encuentran en estas actividades la realización que quisieran, no todos buscan irse de su comunidad en la que se encuentran sus vínculos familiares, comunitarios y de pertenencia territorial. Los jóvenes politizados y con estudios superiores buscan impulsar cambios en la infraestructura y servicios en su comunidad sin tener que emigrar. En este caso se encuentra Jimena, jefa de plantación del rancho de palma; María la coordinadora del módulo de Registro Civil en Nuevo Francisco León; y Guadalupe y Natalia, jóvenes integrantes de la cooperativa ecoturística en Ubilio García. En todas ellas se encuentra presente el deseo de impulsar su desarrollo personal y el de su comunidad desde su propio territorio.

La naturaleza pareciera quedar fuera de las nuevas formas de ser rural en la medida en la que la individualización de las tierras ha excluido a aquella población que no posee derechos agrarios ni cuenta con las posibilidades económicas de comprar parcelas. Sin el acceso a la tierra, la vida se ciñe al poblado y formas de subsistencia terciarias.

No obstante, el proyecto de ecoturismo en Ubilio García representa una de las nuevas formas de ser rural, permanecer en el territorio y adquirir capitales basados

en enfoques como la bioculturalidad o conservación de la naturaleza —bajo los lentes de los organismos internacionales— que los jóvenes miran como opción para trabajar sin migrar; sin embargo, este proyecto no está en condiciones para que los jóvenes subsistan de esta actividad.

Los territorios son campos de fuerzas (Nuijten, 1998) en constante tensión. Los actores que en ellos interactúan, se posicionan y reposicionan en función de los recursos y capitales de los que dispongan. El ejido agrario como fue conocido hasta antes de 1992 conserva ya poco de lo que fue, sin embargo, son los actores locales que encuentran en ellos su pertenencia territorial los que han decidido mantener vigente la estructura de poder y organización colectiva regida por la Asamblea y las prerrogativas de los ejidatarios.

Sin embargo, las posiciones y los recursos de los actores se están moviendo, en una ecuación en la que no solo los derechos agrarios y la posesión de tierras son recursos de poder en la comunidad; amplio porcentaje de población no ejidataria ya no se contenta con ocupar un lugar subordinado, al margen de las decisiones y los recursos.

Es en este punto donde los territorios agrarios, indígenas y rurales se están reconfigurando hacia dos tendencias que podemos vislumbrar. Hacia el reposicionamiento de las relaciones de poder sin pretender dejar de pertenecer a su comunidad ejidal, o hacia la propiedad privada, la individualización de derechos y la pulverización de los territorios.

La investigación en Nuevo Francisco León y Ubilio García ha mostrado matices y formas híbridas entre lo individual y lo colectivo en la reconfiguración de los territorios, pero muestran que la figura del ejido agrario invariablemente está en cuestión.

Imagen 30. Jóvenes en la selva de Ocosingo, 2022



Fuente: Deborah C.

Segura Díaz

Conclusiones

¡Y que hermoso objeto dinámico es el sendero! (Bachelard, La poética del espacio, 1965).

El cuestionamiento central de esta investigación fue desentrañar los procesos de apropiación y formación de territorios agrarios, indígenas y rurales en la selva de Ocosingo bajo una perspectiva diacrónica y relacional. La hipótesis planteó que los núcleos agrarios ejidales han devenido en territorios multi-actorales en los que el espacio natural ha sido base y fuente de recursos, pero también agente protagónico generador de afectividades, simbolizaciones, cosmovisiones, relaciones, disputas y apropiaciones que coexisten y/o se contraponen en los territorios.

La cuestión era develar cómo lo planteado teóricamente ha sucedido desde los propios actores que han vivido y apropiado la selva. Responder la pregunta de investigación llevó a reflexionar sobre el territorio como concepto y como práctica, situando el análisis en los procesos locales que han particularizado a los espacios y actores de investigación, pero siempre buscando entrelazar los niveles escalares de procesos estructurales y respuestas actorales.

El espacio de investigación fue la selva Lacandona del municipio de Ocosingo, Chiapas, particularmente en dos ejidos agrarios formados durante la segunda mitad del siglo XX. El primero dentro de la llamada «colonización campesina de la selva» (De Vos, 1988b, Leyva Solano y Ascencio Franco, 1991) y el segundo durante el periodo final del reparto agrario ya hacia la década de los noventa.

Los actores de análisis fueron dos grupos de población de indígenas tseltales y ch'oles desposeídos de sus tierras comunales desde el siglo XIX (Fenner, 2007; Velasco Toro, 1994) y zoques desplazados del norte del estado de Chiapas a causa de un desastre socio-natural. A pesar de estas y otras diferencias, ambos grupos compartían desigualdades estructurales como población indígena y campesina por lo que encontraron en la selva— un espacio natural hostil, sin vocación agrícola y sujeto a múltiples y contradictorias territorialidades— un sitio para establecerse por la fuerza o con la venia del Estado.

Las condiciones espacio temporales y actorales de la investigación implicaron no perder de vista la figura del ejido de la posrevolución como proceso estructurante del espacio tiempo de una región con cientos de micro territorios en su interior. En este sentido, analizar las características del reparto agrario y las bases sobre las que se asentó el poblamiento agrario de la selva Lacandona como elemento posibilitador de formación de territorios fueron interrogantes centrales para resolver la pregunta de investigación.

El reparto agrario no tuvo como objetivo otorgar derechos territoriales a la población indígena, por el contrario, otorgó tierras corporativas de explotación individual para población campesina que se pensaba transitaría paulatinamente hacia la pequeña propiedad.

Los criterios sobre los que el Estado otorgó tierras ejidales fueron de clase social, para población «carente de tierras», sin prestar importancia a la etnicidad y a la territorialidad indígena preexistente al Estado nación de la posrevolución. Los indígenas dotados de tierras se convirtieron en sujetos agrarios; pequeños productores ejidatarios sujetos a directrices, candados jurídicos y normas de uso y explotación de las tierras que habían recibido.

El pacto «social» entre los ahora sujetos de derecho agrario y el Estado implicaba desmontar tierras forestales consideradas ociosas, hacer «producir» la tierra, integrar la ganadería y otras actividades primarias a cambio de tierras en posesión para uso y disfrute de la población beneficiada. El ejido en su origen dotaba de determinado número de hectáreas que se destinarían para uso común, zona de asentamiento y áreas parceladas; éstas últimas tendrían que ser repartidas individualmente a cada ejidatario hasta que no hubiese más tierras disponibles y se alcanzara el número de capacitados para cubrir la superficie de tierras dotadas.

En la práctica local, no obstante, las asignaciones de parcelas individuales se llevaron a cabo en formas distintas en cada núcleo agrario, en función de las características organizativas de la población, la disponibilidad de tierras y la fertilidad de los suelos disponibles, de manera que se generaron formas propias de

organización mancomunada de la tierra al margen de lo que indicaba la normatividad agraria.

Sin embargo, los programas de desarrollo rural impulsados desde el Estado han tendido en mayor o menor medida hacia el otorgamiento de beneficios individuales por la producción de la tierra, lo que ha transformado gradualmente la organización mancomunada inicial en los núcleos agrarios. Así, los créditos ganaderos de la década de los ochenta impulsaron además de una acelerada expansión de la frontera agrícola sobre bosques tropicales, también propiciaron la división y asignación de derechos de explotación individual sobre las parcelas en detrimento del uso colectivo local.

Los ejidatarios se fueron formando como un grupo social con privilegios sobre el resto de la población sin tierras ni derechos agrarios, en la medida que eran—y continúan siendo— los beneficiarios directos de los programas de desarrollo rurales, concentran la toma de decisiones y poseen derechos imprescriptibles. Comenzó a formarse un *habitus* particular sobre lo que implicaba ser pequeño productor ejidatario en relación con los Otros institucionales, no ejidatarios externos y avecindados. La Asamblea y las autoridades ejidales comenzaron a concentrar las decisiones sobre las que conducir el acontecer del ejido, prerrogativa a la que aún tienen acceso al ser titulares individuales de derecho y poseedores de tierras.

La posesión y producción colectiva de la tierra estuvieron fuera de las agendas institucionales de Estado, cuyas políticas y programas estaban dirigidos hacia la productividad del sector campesino bajo una noción liberal de progreso individual y monoétnico.

La transición hacia el periodo neoliberalizador en el ámbito agrario tuvo cambios profundos en cuanto a la posición del sector agrícola ejidal dentro de la política económica nacional y la tendencia hacia la individualización de las tierras se profundizó. El campesinado, otrora base del desarrollo económico, perdió su posición estratégica y gran parte de los núcleos agrarios indígenas del sur y sureste del país fueron catalogados como productores «no solventes» (Cortez, Landázuri y

Moreno, 1993) y poco competitivos en el marco de la nueva política agrícola orientada a los mercados exteriores.

En la tenencia de las tierras agrarias hubo cambios jurídicos importantes en torno a la liberación de los candados legales de no alienabilidad, embargabilidad y divisibilidad con que fueron creados los núcleos agrarios. Se posibilitó la adquisición de derechos de propiedad individual sobre tierras ejidales, así como la adopción de dominio pleno a decisión de los ejidatarios. Esto, parecía ser el paso final de la transición de la tenencia colectiva hacia la pequeña propiedad.

No obstante, contrario a lo que se pensó acerca de lo anterior, el estado de Chiapas y el municipio de Ocosingo continúan siendo mayoritariamente agrarios. Los ejidos de investigación Nuevo Francisco León y Ubilio García han mantenido la figura del ejido y sus derechos agrarios como preciados recursos políticos y de poder en sus comunidades, los que les han permitido además de ocupar puestos de autoridad y tomar decisiones en la organización comunitaria en general, mantenerse activos dentro de un mercado de venta, renta y préstamo de tierras ejidales que les genera recursos económicos, pero sobre todo, que los coloca en una posición de privilegio dentro de una población local marcada por el desigual acceso a los derechos sobre la tierra y a los beneficios que implican.

Así las cosas, ¿por qué se han mantenido unidos en su ejido? y más allá de esto, ¿en qué forma, una figura jurídica creada por el Estado bajo un enfoque productivista y tendiente a la individualización de la tierra ha devenido en territorios complejos? Las respuestas las busqué en la propia voz de los actores locales inmersos en lo que implica formar parte de un ejido indígena en la selva Lacandona, lo que pronto se convirtió en una polifonía emergida en la heterogeneidad de actores que habitan en Ubilio García y Nuevo Francisco León: ejidatarios, posesionarios, vecindados, pequeños propietarios, campesinos, «tseltaleros», trabajadores agrícolas, católicos, protestantes, diáconos, cooperativistas, miembros de X'inich, empleados, profesionistas, jóvenes, mujeres y hombres zoques, tseltales y ch'oles que al habitar colectivamente se han apropiado material y simbólicamente de más

que sólo parcelas, zonas de asentamiento humano y zonas de uso común como indica la división espacial ejidal de las legislaciones agrarias.

Encontré procesos de territorialización multipolares en dos ejidos agrarios formados y desarrollados durante un periodo de tiempo que no sobrepasa los setenta años, pero cuyos orígenes (de su territorialidad), se remontan a la desposesión territorial, material y cultural de población indígena de la selva de Chiapas desde siglos anteriores, que convirtieron a un amplio porcentaje de la población indígena en peones y trabajadores de fincas sin tierras propias ni mucho menos territorios reconocidos.

La dotación agraria otorgó tierras y planteó direccionamientos mediante un fuerte aparato burocrático agrario presente durante la segunda mitad del siglo XX, pero los procesos de apropiación de la selva y de los territorios ocurrieron a partir de varios vectores entretejidos entre procesos estructurales y agencias actorales que dieron cuerpo a los capítulos de esta investigación.

Puedo decir que fue posible confirmar la hipótesis sobre los territorios como resultado de procesos históricos y relacionales, más debo integrar otra variable centrada en la territorialidad de los actores. Preguntar solamente cómo se forman los territorios, pareciera implicar que se parte de cero, en una idea de poblamiento «originario» que no ocurrió en ninguno de los casos analizados.

Los actores de estudio territorializaron la selva porque no poseían tierras propias donde asentarse y reproducir su vida colectiva y simbólica, pero esto no implica que no tuvieran marcadores de territorialidad; referentes de una pertenencia territorial previa, una visión del mundo, un universo simbólico, una memoria compartida y una organización colectiva propia. En dado caso, podría resultar más adecuado hablar de una re- territorialización de la selva Lacandona por indígenas tseltales y c'holes sobre los que existen registros historiográficos que prueban su presencia en la selva durante el periodo precolonial junto con otros grupos indígenas lacandones, pochutlas, acales y topiltepeques (De Vos, 1988b: 57) todos actualmente desaparecidos.

Los marcadores de territorialidad se conservan en los actores que, al moverse espacial y temporalmente de manera obligada o intencionada, se manifiestan, reconfiguran y participan en la reestructuración colectiva y espacial en los sitios a donde se mueven.

Los territorios no surgen de la nada y si bien, como en el caso del ejido y la comunidad agraria creada por el Estado de la posrevolución, están sujetos a territorialidades dominantes que en gran medida norman la ocupación del espacio; los actores locales adaptan o reconfiguran dicho espacio a partir de sus propias subjetividades, simbolizaciones y prácticas que dan forma a otras territorialidades surgidas desde abajo, en lo local; en los campos de relaciones y en la «lucha» por apropiar y permanecer en el territorio.

Los territorios no inician con la posesión y apropiación de un espacio determinado; los actores cargan y transmiten referentes sobre territorios y lugares vividos y sagrados que permanecen en la memoria sin que necesariamente posean un anclaje en la geografía física, pero que son manifestados en la forma en que se apropian, significan y ordenan los territorios habitados.

Al moverse y transitar el espacio se apropian y disputan espacios y naturalezas, tornándolas en lugares de sentido con límites, jerarquizaciones y claroscuros que delimitan los territorios. En este sentido, los actores colectivos e institucionales inciden en la formación de territorios, pero estos no se agotan en los límites geográficos administrativos que norman los espacios.

Pensar a los territorios como resultado de acciones, prácticas y simbolizaciones actorales conlleva a concebir a las fronteras y límites geográficos y administrativos como permeables y subjetivamente móviles que se expanden o circunscriben en el espacio en función de los niveles de apropiación de los actores.

De ninguna manera significa que los territorios normados generalmente desde los Estados no ejerzan control y poder sobre los espacios y los actores que los habitan, pero coincido con Ther Ríos (2012) cuando habla de imbricaciones de tiempos,

prácticas e imaginarios en los territorios resultado de objetivaciones y subjetivaciones múltiples sobre un mismo espacio.

De dichas imbricaciones surgen relaciones posicionadas en campos de fuerzas, territorialidades contrapuestas que contienden en el espacio; algunas ocasiones pueden encontrar grietas a través de las cuales filtrarse y reposicionarse sin chocar, pero otras desencadenan conflictos y disputas por y en los territorios.

En México no hay una figura jurídica que reconozca otras territorialidades ni mucho menos que reconozca territorios indígenas, no obstante, estos existen de *facto*. Han permanecido, se han reconfigurado y/o creado sobre las bases territoriales administrativas que reconoce el Estado o al margen de estas. Ya sea sobre las formas de tenencia de la tierra agraria como es el caso del territorio Seri, sobre la figura del municipio libre como el caso de la autonomía en Cherán o al margen de los límites administrativos del Estado como los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Estos son ejemplos claros de la búsqueda y lucha por los reconocimientos de derechos territoriales sobre los que los grupos colectivos indígenas buscan ejercer autonomía sobre sus decisiones, bienes comunes y sistemas jurídicos.

Sin embargo, los territorios indígenas así sean de larga data o de reciente creación, generalmente trascienden y/o anteceden a los límites territoriales administrativos reconocidos jurídicamente por el Estado, de ahí lo inasible que puede ser delimitar territorios no administrativos físicamente, puesto que no son actos acabados sino procesos sobre los que se ejercen territorialidades múltiples en un mismo espacio.

Esta condición otorga el diferenciador de los territorios con otras categorías espaciales. Se trata de espacios socializados, sujetos a múltiples campos de fuerzas con lógicas de pensamiento no siempre coincidentes pero encaminadas hacia la apropiación simbólica y material de los bienes y/o recursos que los territorios contienen, y más allá de esto, también se trata del territorio como espacio del acontecer de la vida en varios tiempos entrelazados; el acontecer actual en que se habita, el tiempo de los ancestros, el tiempo mítico de los seres divinizados y el tiempo por venir.

Para los habitantes de Nuevo Francisco León y Ubilio García, su territorio es fuente de subsistencia, lugar de reposo de sus muertos, fruto de la lucha de los padres y abuelos y patrimonio para las nuevas generaciones, protección colectiva, territorio sagrado, ritual y territorio en disputa.

La naturaleza base de los territorios ha sido significada y valorizada tanto desde la cosmovisión y epistemes locales como desde instancias del Estado, gobiernos, empresarios agroindustriales y organizaciones civiles con otras lógicas que han marcado pautas a seguir en cuanto a las formas de apropiarse de la selva, prohibiendo o fomentando actividades productivas, interviniendo en los territorios e impulsando tiempos normados, procesos productivos y formas de trabajar la tierra.

Los proyectos agroindustriales que se han insertado en años recientes como las plantaciones de monocultivo de palma aceitera y el programa gubernamental Sembrando Vida han dejado sus improntas en la naturaleza, los suelos, los ríos y manantiales y el equilibrio ecosistémico porque implican el uso de semillas híbridas, herbicidas, fertilizantes y agroquímicos creados para garantizar cosechas en el corto tiempo, sin atender las consecuencias del tiempo futuro.

Por otro lado, estos programas productivos han seguido la misma lógica individualista de sus antecesores programas de desarrollo rural. El programa Sembrando Vida al estar dirigido a propietarios o titulares de derecho agrario con mínimo 2.5 hectáreas a su disposición ha dejado fuera a lo que representa actualmente la mayoría de la población rural que no posee tierras o bien, que ya cuenta con pocas hectáreas, de tal manera que la inserción en los territorios de este programa ha generado nuevas formas de empleo agrícola en los mismos ejidos al tornarse una práctica común que los titulares contraten jóvenes para que se encarguen de trabajar sus parcelas a cambio del pago de jornales.

Si bien, esto es visto por algunos ejidatarios como una forma de dar trabajo a los jóvenes que de otra forma emigrarían en busca de empleo, también ha sido una forma de agudizar las diferenciaciones sociales al interior de las comunidades en cuanto a propietarios de tierras beneficiarios y el resto de la población que ha quedado excluida del programa y que forma parte de las nuevas formas de ser y

habitar en contextos rurales sin poseer tierras ni dedicarse a las actividades primarias.

Por otro lado, también se han impuesto nuevos cultivos con tiempos burocráticos y lógicas de producción que no integran los conocimientos bioculturales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) que los campesinos han acumulado en el tiempo acerca de las condiciones de sus suelos, relieves, disponibilidad de agua, requerimientos, ciclos lunares y semillas nativas que han quedado marginados de la lógica del programa, pero que permanecen en los adultos mayores que se han negado a integrarse al programa o han desertado para continuar sembrando sus tierras bajo sus propios tiempos y conocimientos.

Ni el Estado ni los otros actores externos han ejercido un direccionamiento total en la población. Si bien las políticas de Estado han sido el eje a partir del cual los actores locales han intervenido el ecosistema y sus tierras para insertar actividades productivas ideadas desde oficinas de gobierno, también hay otros factores y actores que han ejercido fuerzas de contención ante el poder del Estado o de empresarios agroindustriales.

Por un lado, la cosmovisión de los zoques, su forma de significar y establecer relaciones con la naturaleza es por sí misma una fuerza de contención ante otras valoraciones enmarcadas dentro de la racionalidad económica. Para los zoques las variedades nativas del maíz y del frijol son además de alimentos básicos, seres sagrados ligados a la religiosidad y vida comunitaria. Reemplazar sus semillas criollas por semillas híbridas implicaría eliminar elementos sagrados en su vida cotidiana con valor histórico, simbólico e identitario integrados en un *corpus* de conocimientos, religiosidad y prácticas sociales, culturales y productivas.

Organizaciones comunitarias e indígenas como *Xi'nich'* ha desempeñado también el papel de un actor colectivo que ha generado contrapesos a la imposición vertical de discursos, políticas y programas de Estado u otros actores externos. Los miembros de la organización acuden a reuniones, talleres y capacitaciones donde se abordan temas de derechos agrarios, indígenas y colectivos, planes y proyectos de Estado, liberación de presos políticos, resolución de conflictos agrarios, entre

otros. Esta organización ha incidido en la organización interna de Nuevo Francisco León y su postura política de autonomía ante el Estado y la intromisión de actores externos.

Si bien esta posición se ha ido diluyendo, y actualmente hay un amplio grupo de adultos y jóvenes que se decantan por trabajar activamente con miembros de partidos políticos y el gobierno municipal para así obtener recursos e infraestructura en su comunidad, e incluso piensan en la posibilidad de convertir su ejido en municipio que integre varios ejidos y colonias de la región, la división interna y las posturas políticas encontradas también generan contrapesos y negociaciones internas constantes entre adoptar una u otra posición u aceptar o rechazar la intromisión de actores y proyectos.

Este campo de fuerzas entre lo interno y lo externo se ve también en la coexistencia de temporalidades en los territorios. No han sido subsumidos por el modo de vida capitalista neoliberal en su totalidad, hay otros elementos y formas de vivir el tiempo que ejercen contrafuerzas al avance de políticas y programas externos.

La población de Nuevo Francisco León y Ubilio García no son sujetos pasivos ante la omnipotencia del Estado o la injerencia de empresarios, partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, etcétera; son actores que responden en función de sus intereses y necesidades particulares mediante la fuerza que les otorga la colectividad organizada en ejidos y organizaciones comunitarias y campesinas, sin que deje de ser una relación asimétrica.

Como individuos están sujetos a los condicionamientos que les imponen las estructuras sociales y ciertamente también como grupo. Sin embargo, han encontrado en la figura jurídica y corporativa del ejido, en las uniones de ejidos y en las organizaciones comunitarias, indígenas y campesinas figuras sociales que les otorgan un mayor alcance en sus demandas y solicitudes. *Xí'nich'* significa hormiga arriera en tseltal, se llama así porque «así trabajamos nosotros, en grupo», menciona don Arturo de Nuevo Francisco León. Las hormigas arrieras o cortadoras son conocidas por su capacidad de acabar con un arbusto en solo unos días, de

esta manera asemejan el poder colectivo de la organización basada en la unión de sus integrantes.

Los integrantes de Xí'nich' son indígenas y campesinos de ejidos y comunidades de la región selva que comparten procesos históricos similares, poseen necesidades compartidas y se han conformado a sí mismos a partir de su relación contenciosa con actores externos y el Estado que en la categoría «campesino» aglomeró la heterogeneidad de identidades que conforma la selva. En respuesta, los actores colectivos se han reapropiado de esta identificación y la han convertido en su punto de unión, identificación y demanda por ser escuchados.

Lo mismo sucede con el poder colectivo y de interlocución que otorga formar parte de un ejido, este es en gran medida la razón por la que Nuevo Francisco León ha rechazado en primera instancia la certificación parcelaria de tierras, así como también ha mantenido estable el número de ejidatarios registrados ante el RAN y el número de hectáreas que le corresponde a cada uno.

Nuevo Francisco León es un caso particular, si bien han desarrollado hay un fuerte sentido de identificación territorial y solidaridad con las comunidades de la selva, a la vez poseen una sólida identificación étnica, religiosa y de origen común en las montañas zoques del norte del estado, que los distingue del resto de comunidades tseltales y c'holes.

Son la única comunidad zoque en Ocosingo, «los chichonales» como solían referirse a ellos despectivamente otras comunidades de la región. Esta diferenciación en cuanto a su origen territorial, étnico e identitario es reforzada por su catolicismo—cada vez con menor presencia en la región— que articula la organización comunitaria con el calendario ritual y religioso existente desde su antiguo territorio y replicado en Nuevo Francisco León.

El territorio de los zoques de NFL, aunque reducido materialmente a un ejido en la selva, simbólica e identitariamente ha mantenido lazos de apropiación con el territorio del volcán *TzitzuncØtzoc* (Chichón). Mantienen lazos de parentesco e intercambio con familiares y amigos que regresaron a vivir a la región del volcán,

suelen hacer referencias a las costumbres que conservan en la zona zoque y muestran preocupación por la modificación o pérdida de vocabulario de su lengua materna a partir de la reubicación lejos de su lugar de origen, mantienen los calendarios rituales y religiosos, imparten talleres a jóvenes interesados en aprender la música tradicional y conmemoran anualmente la erupción del volcán como una forma de generar una memoria compartida acerca de su origen e historia.

Hay una intencionalidad por parte de adultos mayores y diáconos por revitalizar las costumbres tradicionales y mantener viva la cultura zoque. Anualmente, los diáconos organizan una peregrinación al volcán para visitar a la *Pyonba chuwe*, la señora del volcán, responsable material y simbólica del desplazamiento zoque no solo hacia Nuevo Francisco León, sino hacia varios municipios de Chiapas y estados del país.

Este reconocimiento de su lugar sagrado de origen y la intencionalidad por conservar la identidad zoque ha expandido su territorialidad desde el volcán Chichón hasta su ejido en la selva, la cual, está basada en la pertenencia identitaria e histórica a un territorio en común que trasciende los límites físicos que impone un ejido. Los zoques de Nuevo Francisco León se han mantenido unidos como colectividad y como ejido porque comparten etnicidad, lengua, religión y una historia común que los identifica y los diferencia en primera instancia de los otros en la selva, y los otros zoques en general. Se trata de un territorio configurado en escalas de apropiación en niveles que van de lo doméstico a lo cosmogónico, este último materializado en el volcán Chichón, lugar de unión simbólica y material de su territorio de origen.

En cambio, el ejido Ubilio García formado paulatinamente por pequeños grupos de peones y trabajadores con orígenes étnicos diversos, ha configurado su ejido bajo condiciones que exaltan dicha diversidad haciendo de esta condición su principal característica. No poseen referentes territoriales ancestrales, ni comparten una sola religión o un calendario ritual-religioso, pero las primeras familias del ejido autodenominadas «fundadores» sí se identifican como grupo por haber trabajado en monterías, ranchos y fincas «estábamos esclavizados» indica don Juan cuando

recuerda su infancia. Comparten el haberse adentrado en una selva plagada de peligros y resistir los embates de la naturaleza y de las autoridades ambientales y agrarias que se oponían a su ocupación. Por este motivo, consideran que la tierra les pertenece legítimamente a ellos que la territorializaron y no al resto de población que llegó después.

Para ellos, la tenencia de la tierra individual y la titularidad como propietarios les genera tranquilidad y certeza de poseer algo a su nombre; un patrimonio que heredar a sus hijos sin la preocupación de que el gobierno u otro ejidatario les pueda quitar sus tierras. Esto, además los coloca en una mejor posición social y económica que el resto de población dentro del ejido.

Los ejidatarios se han colocado en la cima de la pirámide social en ambos ejidos. Al poseer derechos agrarios, poseen también recursos políticos, aun cuando en Ubiño García la concentración de tierras está cambiando de manos y están emergiendo actores sociales con capitales distintos a la posesión de tierras y derechos agrarios que también participan de los campos de fuerzas en los territorios.

Los dirigentes de la cooperativa ecoturística y algunos jóvenes avecindados que han accedido a la educación media y superior han adquirido capitales políticos al trabajar en el municipio, con partidos políticos o con organizaciones civiles externas están ejerciendo presión en sus comunidades para participar en el devenir de sus ejidos que ya no se ciñen a lo agrario, lo que invariablemente llevará a un replanteamiento de las posiciones de poder en el ejido o a la transición hacia la pequeña propiedad.

La composición de los ejidos se está transformando, los campos de fuerzas relacionales están ahora conformados por actores con capitales múltiples que ya no se centran solo en lo agrario y la posesión de tierras. Un amplio porcentaje de población hace tiempo que ya no encuentra en la relación con la naturaleza una fuente de subsistencia, si bien, esta permanece en la cosmovisión y la sacralidad religiosa, en la práctica hay un alejamiento de la naturaleza material en ambos ejidos.

La población en general ha diversificado sus actividades de subsistencia, prácticamente todas las familias se caracterizan por la pluriactividad de sus miembros, sin embargo, la población carente de tierras pertenece a nuevas formas de ser, asumirse y vivir en espacios rurales pero alejados de la actividad agrícola y mucho más cercanos a la terciarización económica.

Para esta población la relación con la tierra y la naturaleza es cada vez más ajena aun cuando habiten en la selva Lacandona. Por otro lado, actividades como el ecoturismo o turismo comunitario, también representa formas distintas de ser rural y habitar en un contexto de naturaleza, pero bajo relaciones ya no dadas en función de su capacidad de producir, sino por su valor como atractivo visual, patrimonio biocultural y capacidad de atraer turismo, aunque este caso, solo sea una minoría de la población que participa un proyecto que no representa una fuente de subsistencia para la población.

Las nuevas ruralidades (De Grammont, 2004; Salas Quintanal, 2011) son entendidas como los cambios en las sociedades y territorios rurales a partir de la globalización y neoliberalización económica, así como de los desdibujamientos entre los límites urbano-rural, sin embargo, poco se ha hablado de las transformaciones que se están generando en las relaciones con la naturaleza, sobre todo si tomamos en cuenta que la población rural e indígena a nivel global se encuentra ubicada en espacios naturales con altos índices de biodiversidad y bioculturalidad.

Para Lindón (2002: 31) los territorios son construcciones sociales en la medida que son creados a partir de relaciones sociales, ideas, imágenes y conocimientos colectivos asociados a un espacio determinado. La heterogeneidad de actores, procesos sociales y disputas por la naturaleza en los ejidos de la selva, me ha conducido a pensar en los territorios agrarios como espacios dimensionales, multiescalares y procesuales que han sido configurados por campos de fuerzas tensionados por el accionar de los actores locales y externos al habitar, disputar y apropiarse de la naturaleza como recurso simbólico y económico, de las tierras y

los derechos agrarios y de los lugares de apego emocional, importancia religiosa o sagrada, dando como resultado territorios vividos y móviles.

La dimensionalidad implica salir del plano cartesiano del espacio y ubicar a las cosmovisiones indígenas como epistemes que articulan la forma en que piensan y construyen sus territorios. La significación y formas de relación con la naturaleza configuran el territorio en planos donde coexisten los humanos con los no humanos y los seres sagrados. Para los zoques estas formas de relación con la naturaleza están presentes en la vida cotidiana, así como en el campo de la ritualidad y la memoria colectiva.

La escalaridad se encuentra en los niveles de apropiación del espacio territorializado. La naturaleza, la selva, el ejido, la comunidad, las parcelas, el barrio, la iglesia, la escuela y la casa son lugares apropiados material, simbólica y afectivamente por la población bajo distintos niveles de importancia e injerencia que, aun así, enmarcan una pertenencia territorial y una identificación colectiva e individual como habitante de su comunidad en la selva.

Para finalizar, me refiero a la dimensión procesual de los territorios, aquella que les otorga el ser resultado de relaciones sociales en constante cambio. Nuevo Francisco León y Ubilio García son dos ejidos enmarcados dentro de procesos políticos y económicos macroestructurales de neoliberalización de la naturaleza, tierras agrarias y bienes comunes, así como de un sistema agroalimentario global que concentra la producción de alimentos básicos en los grandes productores agroindustriales a la vez que promueve la inserción de monocultivos de exportación en zonas tropicales habitadas mayormente por pequeños productores campesinos e indígenas en ejidos y comunidades agrarias.

La desagrarización, la migración, la venta de tierras ejidales, la transición de prácticas agrícolas tradicionales hacia prácticas agroindustriales y el alejamiento y cambio en la significación de la naturaleza son procesos que están reconfigurando los territorios indígenas, agrarios y rurales, como efectos de un sistema económico de producción y consumo de alimentos que es insostenible a largo plazo y ante lo que no se puede voltear la mirada.

No obstante, los territorios son también espacios donde se habita y se reproduce la cultura. Espacios compartidos por grupos sociales que se identifican con un territorio. La selva que conocieron los adultos mayores es una selva diferente a la que viven hoy los jóvenes y niños, de la misma forma que lo son también las motivaciones, las valoraciones sobre la tierra, la naturaleza y el modo de vida que conocieron, no obstante, mientras exista en ellos una intencionalidad manifiesta de pertenecer a Nuevo Francisco León y Ubilio García, existirán también sus territorios.

La investigación no es nunca un proceso acabado. No obtuve una respuesta definitiva, pero encontré nuevos rumbos de investigación, temas pendientes y nuevas preguntas acerca de los territorios construidos desde abajo, por los actores.

Los territorios indígenas no son una figura jurídica reconocida por el Estado, no poseen autonomía sobre sus bienes colectivos naturales ya que éstos pertenecen al «bien común» de la nación. Bajo este panorama jurídico, encontramos un mapa nacional con cientos de disputas por los territorios, por el reconocimiento de otras epistemes, otras formas de existir, otras lógicas de relación con la naturaleza y otros tiempos vividos que conforman una pluralidad de territorialidades.

Esta investigación me permitió identificar rutas de análisis que integren las categorías de espacios y naturalezas en los procesos socio culturales. Por un lado, propongo analizar qué ocurre con aquellas territorialidades sin territorios reconocidos ni ancestral ni jurídicamente, las cuales, existen y contienden para asegurar su apropiación.

Considero que el análisis de las territorialidades desde los actores permite analizar aquellos territorios no reconocidos pero existentes *de facto* que no necesariamente responden a identidades étnicas como cohesión territorial sino a procesos socio históricos que los han conformado como alteridades territorializadas.

Identifico también la importancia de analizar el ensamblaje o yuxtaposición de derechos territoriales basados en identidades étnicas y pertenencias históricas diferentes en territorios comunes, tal como sucede en entidades administrativas con presencia de poblaciones afrodescendientes, comunidades locales y grupos

indígenas. En este sentido, en qué forma es posible hablar de territorialidades interculturales o contiendas pluriétnicas por un mismo territorio.

Finalmente, considero necesario continuar con el análisis en otros espacios acerca de la significación y resignificación de la tierra y la(s) naturaleza(s) para la población indígena y rural bajo el enfoque de la ecología política, la geografía, las nuevas ruralidades y el análisis antropológico que permitan entrelazar la multiplicidad de factores que atraviesan los cambios en el medio rural, en las formas de subsistencia, en la relación con la naturaleza, en la pulverización de las tierras colectivas, y en el cuidado o fragmentación de los territorios.

Bibliografía y fuentes de información

ACOSTA CHÁVEZ, MARCELA

2003 “La Quiptic Ta Lecubtesel. Autonomía y acción colectiva”, *Nueva Antropología*, Volumen 19, núm. 63, pp. 115-135.

ADAME GODDARD, JORGE CARLOS

2015a “La Propiedad originaria de la nación sobre las tierras y las aguas”, *Revista Ars Iuris*, Número 50 (50), México, pp. 11-38.

2015b “La 'propiedad originaria' de la nación sobre las tierras” en Carbonell, Miguel y Oscar, Cruz Barney (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, tomo I, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Biblioteca Jurídica virtual, UNAM.

AGAMBEN, GIORGIO

2011 “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica* 26 (73), mayo-agosto, pp. 249-264.

ALARCÓN CHÁIRES, PABLO EULOGIO

2015 “Otras epistemologías. Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo”, Tesis de Doctorado, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, México.

ALONSO BOLAÑOS, MARINA

2009 “Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México” en *Indiana*, vol. 26, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. Berlin, Alemania, pp. 17-28.

2011 *Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción de El Chichonal, Chiapas*, tesis Doctorado, El Colegio de México.

ANTHEAUME BENOIT, GIRAUT FREDERIC

2005 *Le territoire est mort. Vive les territoires*, IRD Éditions, Institute de Recherche pour le développement, Paris, Francia.

APARICIO CID, RAQUEL Y GONZÁLEZ GAUDIANO, EDGAR

2018 “La significación de la naturaleza en comunidades indígenas. Un estudio de caso” en *Argumentos*, año 31, num. 86, enero-abril, pp. 205-225.

ARBOLEYDA CASTRO, RUTH

1998 *El nacimiento del ejido moderno. La ley de ejidos de 1920*, 1ra. Edición, Colección Ahuehuete, México.

ASCENCIO FRANCO, GABRIEL

2008 *Regularización de la propiedad en la selva Lacandona. Cuento de nunca acabar*, Colección Selva Negra, UNICACH, Chiapas.

ÁVILA FOUCAT, SOPHIE Y PÉREZ ESPEJO, ROSARIO

2010 *Introducción a las economías de la naturaleza*, Breviario de investigaciones económicas, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.

BACHELARD, GASTÓN

1965 *La poética del espacio*, 1ª edición en español, Fondo de Cultura Económica Buenos Aires, Argentina.

BÁEZ JORGE, FÉLIX; RIVERA BALDERAS, AMADO Y ARRIETA FERNÁNDEZ, PEDRO

1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra: Condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BÁEZ-JORGE FÉLIX

1983 “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)” en L. Ochoa y T. A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Brigham Young University, México, pp. 383-412.

2000 *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad veracruzana, 2ª edición, México.

2017 “El simbolismo ofídico del agua en la cosmovisión de los zoques de Chiapas” en *ULÚA 27. Revista de Historia, sociedad y cultura*, Enero-junio, Universidad Veracruzana, pp. 183-204.

BAITENMANN, HELGA

1998 “Experiencias locales en la transformación del orden rural: el PROCEDE en el centro de Veracruz” en Zendejas Sergio y Pieter de Vries (edits.) *Las disputas por el México rural vol. 1 Actores y campos sociales*, El Colegio de Michoacan, México, pp. 321-335

BARABÁS, M. ALICIA

2004a “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, num. 14, primavera-verano, pp. 145-168.

2004b “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, *Alteridades*, 14(27), enero-junio, pp. 105-119.

BARRETO ÁVILA MAGALI

2009 *El poder comunitario en el ejido San Miguel de las Cañadas de la selva Lacandona, Chiapas (1942-2008)*, tesis maestría, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

BARTRA, ARMANDO Y OTERO, GERARDO

2008 “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, *Recuperando la tierra: El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Sam Moyo y Paris Yeros [coord.], CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

BELLO, ÁLVARO

2011 “Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México”, *Revista CUHSO* 21 (1), pp. 41-60.

BERMEJILLO, EUGENIO

2000 «Xinich y Las Abejas “El camino nos pertenece”», *Ojarasca*, número 43, noviembre.

BLANCO, JORGE Y LERENA, NATALIA

2020 “El concepto de territorio. Usos, dimensiones y procesos claves desde la geografía crítica latinoamericana”, Seminario Virtual. Contested Territories. Septiembre.

Disponible en:
https://www.academia.edu/45094318/El_concepto_de_Territorio_usos_dimensiones_y_procesos_claves_desde_la_Geograf%C3%ADa_Cr%C3%ADtica_latinoamericana

BLOCH, ERNST

1962 “Efectos políticos del desarrollo desigual”, *Conceptos de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Kurt Lenk, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

BOEGE, ECKART

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH/CNDI, México.

BOURDIEU, PIERRE

1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo, CONACULTA, México.

1997 “La esencia del neoliberalismo” traducido de le Monde Diplomatique en *Red Académica*, num. 35, II Semestre, Universidad Pedagógica Nacional.

1989 “El espacio social y la génesis de clases”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III. num. 6, septiembre, Universidad de Colima, México, pp. 27-55.

BOURDIEU, PIERRE Y LOÏC WACQUANT

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI editores, Argentina.

BRIONES, CLAUDIA

2007 “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, num. 6, enero-junio, Bogotá, Colombia, pp. 55-83.

BRODA, JOHANNA

1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 461-500.

2007 “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, *Diario de campo*, num. 93, pp. 68-77.

2009 *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México (coord.)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BRODA, JOHANNA Y FÉLIX, BÁEZ-JORGE (Coord.)

2001 *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición, México.

BRAUDEL, FERNAND

1968 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza editorial, España.

BONNEMAISON, JOEL

2002 Viagem em torno do território en R. Correa y Z. Rosendahl (orgs.), *Geografia cultural: um século* (3), Eduer, Rio de Janeiro, pp. 83-131.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI

1978 “La selva Lacandona ¿desarrollo o crecimiento?” en Velasco Toro José, Burguete Cal y Mayor Araceli, Turok Martha y Espinoza Proa Guillermo, *Indigenismo: evaluación de una práctica*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 28-68.

2005 “Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004) los límites”, *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires.

2008 “Municipios indígenas: por un régimen multimunicipal en México”, *ALTERIDADES*, 18 (35), pp. 67-83.

CAMACHO BERNAL, TERESITA Y TRENCH, TIM

2019 “De la tierra para los pobres a espacios de conservación y disputa: la selva Lacandona y la sierra madre de Chiapas desde la perspectiva de la justicia ambiental”, *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVII, num. 2, julio-diciembre, pp. 48-66.

CANO, INGREET JULIET

2013 *De montaña a reserva forestal. Colonización, sentido de comunidad y producción de la conservación ecológica en el sureste de la selva Lacandona, México*, tesis de doctorado, CIESAS Guadalajara, México.

CAO, UBERTO

2022 “Márgenes en lucha por la centralidad. Electricidad y cosmovisiones indígenas en un movimiento de resistencia civil mexicano”, Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/91288>

CASTILLO, ANTONIO

2011 “Asedio a Montes Azules. Historia de la verdadera destrucción de Montes Azules”, *Ojarasca. Suplemento mensual de La Jornada*, Número 38, Distrito Federal, México.

CASTILLO RAMÍREZ, GUILLERMO

2014 “Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario. Forjando patria de Manuel Gamio: la diversidad subordinada al afán de la unidad”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, año LIX, num. 221, mayo-agosto, UNAM, pp. 175-200.

2020 “El territorio como apropiación sociopolítica del espacio. Entre la desterritorialización y la multiterritorialidad”, *Investigaciones geográficas*, Num. 103, diciembre, Instituto de Geografía, UNAM, pp. 2-12.

2021 “Bernardo Mancano Fernández y el territorio como proceso espacial de construcción política. Las propuestas sobre el poder, la escala y la multiterritorialidad”, *Finisterra*, LVI, 117, pp. 287-303.

CASTILLO RAMÍREZ, GUILLERMO (Coord.)

2022 *Procesos territoriales en México. Conflictos y actores sociales en contextos étnico-rurales*, Geografía para el Siglo XXI, Libros de investigación, num. 31, Instituto de Geografía, UNAM.

CABRERA BECERRA, VIRGINIA Y LICONA VALENCIA, ERNESTO (Coords.)

2016 *Para pensar el territorio. Elementos epistémicos y teóricos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

CASTREE, NOEL Y BRICE, BRAUN (Eds.)

2001 *Social nature: theory, practice, and politics*, Basil Blackwell, UK.

CHACÓN HERNÁNDEZ, DAVID

2009 “La propiedad originaria de la nación como obstáculo al cumplimiento de la autonomía étnica y los derechos humanos”, *Revista Alegatos*, num. 71, enero-abril, pp. 7-26.

CHÁVEZ MARÍA, MONSERRAT HELIANA

2003 “Tres modelos de política económica en México durante los últimos sesenta años”, *Análisis Económico*, vol. XVIII (37), primer semestre, pp. 55-80.

CHÁVEZ RAMÍREZ, PAULINA IRMA

1996 *Las cartas de intención y las políticas de estabilización y ajuste estructural de México 1982-1994*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, UNAM.

CHAYANOV, A.V.

1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

CISNEROS CISA, ARMANDO

2016 "Los indígenas contra la modernidad", *El Cotidiano*, Vol. 21 (137), mayo-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, pp. 32-37.

COMPOSTO, CLAUDIA Y MINA LORENA, NAVARRO (Comps.)

2014 *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra ediciones, México.

CORTÉS CARLOS, LANDÁZURI GISELA Y MORENO PATRICIA

1993 "Múltiples máscaras para un solo rostro. El Pronasol en el medio rural", *Política y cultura*, número 3, invierno, UAM Xochimilco, pp. 147-165.

CORRADO, FRANCIS

1999 México. Palma africana. *Palmar del Sur, visita de agronomía*, 23 - 26 de abril de 1999, París: CIRAD-CP, 40.

CORDERO JIMÉNEZ, JOSÉ TRINIDAD

2018 *Ko'jama. Estudio etnográfico del alma indígena desde la oralidad de los zoques de Chapultenango, Chiapas*, Tesis maestría, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

CONALITEG

2018 *Totojaye tu' nku'y Ote'omopá, libro de literatura en lengua zoque*, Dirección General de Educación Indígena Intercultural y Bilingüe, México.

CRUZ BURGUETE, JOSÉ LUIS

2008 "Conflictos, rupturas y movimientos poblacionales entre indígenas chiapanecos", *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, septiembre-diciembre, vol. 4 (3), Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, pp. 656-683.

DAÑOBEYTIA ROMAN, FRANCISCO J., SAMUEL LEVY TACHER, J. ROGELIO AGUIRRE RIVERA Y ANTONIO SÁNCHEZ GONZÁLEZ

(s/a) Árboles de la selva Lacandona útiles para la restauración ecológica, SEMARNAT, CONAFOR, ECOSUR, México.

DE GRAMMONT, HUBERT

2009 "La desagrarización del campo mexicano", *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, número 50, mayo-agosto, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 13-55.

2016 Hacia una ruralidad fragmentada. La desagrarización del campo mexicano, *Nueva Sociedad*, número 262, marzo-abril, pp. 51-63.

DE ITA, ANA

2018 "Lacandones, de hijos predilectos a perseguidos ambientales", *El Cotidiano* (63) enero-febrero, pp. 63-78.

DE VOS, JAN

- 1988a *Oro Verde. La conquista de la selva Lacandona por los madereros tabasqueños (1822-1949)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1988b *La paz de Dios y el rey. La conquista de la selva Lacandona 1525-1821*, 2ª. Edición, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1988c *Viajes al desierto de la Soledad. Cuando la selva Lacandona aún era selva*, SEP, CIESAS.
- 2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000*, Fondo de Cultura Económica.
- 2003 *Viajes al desierto de la soledad. Un retrato hablado de la selva Lacandona*, CIESAS, editorial Porrúa, México.

DESCOLA, PHILIPPE Y GISLI, PALSSON

- 2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Editorial Siglo XXI, México.

DESCOLA, PHILIPPE

- 2001 "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, 1a. edición en español, México: Siglo XXI editores.
- 2002 *Antropología de la naturaleza*, Instituto Francés de estudios andinos, Lluvia editores, Lima, Perú.
- 2012 *Más allá de la naturaleza y la cultura*, editorial Amorrortú, España.

DI MEO, GUY

- 1993 « Les Territoires de la Localité Origine et Actualité ». *L'espace Géographique*, 22, num. 4, Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia, pp. 306-317.

DIZ, CARLOS Y PIÑEIRO AGUIAR, ELEDER

- 2018 "Ficciones de naturaleza. Científicos, indios y activistas", *Tabula rasa*, num. 29, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, pp. 203-228.

DOMÍNGUEZ RUEDA, FORTINO

- 2011 *Zoques en la ciudad de Guadalajara. La reproducción de una identidad étnica dispersa*, tesis de maestría, CIESAS Occidente, Guadalajara, México.

DURAND, LETICIA; FERNANDA FIGUEROA Y MAURICIO GUZMÁN

- 2011 "La ecología política en México ¿Dónde estamos y para dónde vamos? Political Ecology in Mexico: ¿Where are we and where are we heading to?", *Estudios Sociales*, 19(37), pp. 281-307.

DURAND, LETICIA

- 2014 "¿Todos ganan? neoliberalismo, naturaleza y conservación en México". *Sociológica*, año 29, num. 82, mayo-agosto, pp. 183-223.

DURAND LETICIA, ANJA NYGREN Y ANNE CRISTINA LEINERT DE LA VEGA

- 2020 *Naturaleza y neoliberalismo en América Latina*, Centro Regional del Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

DURAND, LETICIA, FERNANDA FIGUEROA, Y TIM TRENCH

- 2015 "Inclusión, exclusión y estrategias de participación en áreas protegidas de la selva Lacandona, Chiapas", *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana*, UNAM, El Colegio de San Luis.

ELIADE, MIRCEA

- 1998 *Lo sagrado y lo profano*, editorial Paydós Ibérica, España.

ENGEL, RALPH Y MARY ALLHISER DE ENGEL

1987 *Diccionario zoque de Nuevo Francisco León*, Instituto Lingüístico de Verano, serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas “Mariano Silva y Aceves”, num. 30, México.

EROZA SOLANA JOSÉ ENRIQUE

2006 *Lacandones*, Pueblos Indígenas del México contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

ESCALANTE, ROBERTO

2008 “Desagrarización en México: tendencias actuales y retos hacia el futuro”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, núm. 59, Bogotá, pp. 87-116.

ESCOBAR, ARTURO

2000 “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?” en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

2012 “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, *Revista de Antropología social*, vol. 21, Universidad Complutense de Madrid, pp. 23-62.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO

2010 *Para entender las estructuras agrarias*. México en su bicentenario, Nostra ediciones, México.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO; TREJO, ZULEMA Y RANGEL, ALFREDO

2017 *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*, Publicaciones de la Casa Chata, Ciesas, El Colegio de San Luis, México.

ESTRADA SAAVEDRA, MARCO A.

2006 “Entre utopía y realidad: Historia de la unión de ejidos de la selva”, *LiminaR* vol. 4, num. 1, enero-junio, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, pp. 112-135.

FAWLER, WILLIAM Y LEMUS ZABALETA

2013 “El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica”, *Revista de Museología Kóot*, año 3, num. 4, pp. 117-135.

FENNER, JUSTUS

2007 “Pérdida o permanencia: El acaparamiento de las tierras colectivas en Chiapas durante el porfiriato. Un acercamiento a la problemática desde los expedientes de los juzgados de Distrito (1876-1910)”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2 (3), pp. 1-39.

FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB, FEDERICO

2014 “El nacimiento del concepto de paisaje y su contraste en dos ámbitos culturales: el viejo y nuevo mundo” en José Celestino Mutis. *Perspectivas sobre el paisaje*, Universidad Nacional de Colombia, pp.55-79.

FERNANDEZ ORTÍZ LUIS M., MARÍA TARRÍO GARCÍA, DANIEL VILLAFUERTE SOLÍS et. al.

1983 *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, colección Ensayos, UAM-Xochimilco.

FLORESCANO, ENRIQUE

2000 “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, *DESACATOS*, num. 5, pp. 15-29.

GALINDO LOURDES, MARION

(s/a) “Cisticercosis porcina. Epidemiología de las zoonosis, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia”, UNAM. Disponible en

http://www.zoonosis.unam.mx/contenido/m_academico/archivos/Cisticercosis_porcina.pdf

GALEANO, EDUARDO

1971 *Las venas abiertas de América latina*, Siglo XXI editores, México.

GALINIER, JAQUES

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.

GARABEDIAN, MARCELO

2008 El Estado moderno. Breve recorrido por su desarrollo teórico. *Apuntes universitarios*, documento Anexo I, pp. 1-7. Disponible en: <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-Garabedi%C3%A1n-El-Estado-moderno.pdf>

GARCÍA CANCLINI, NESTOR

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, editorial Grijalbo, México.

GARAY MONTAÑEZ, NILDA

2018 “Los bienes comunes y el buen vivir en el constitucionalismo latinoamericano: de las exclusiones históricas a las inclusiones cuestionadas”, *Prolegómenos*, vol. XXI, num. 42, Universidad Militar Nueva Granada, pp. 135-159.

GARCÍA-LICONA JOSÉ, LIGIA ESPARZA-OLGUÍN Y EDUARDO MARTÍNEZ ROMERO

2014 “Estructura y composición de la vegetación leñosa de selva en diferentes estadios sucesionales en el ejido El Carmen II, Calakmul, México”, *Polibotánica*, núm. 38, agosto, 2014, pp. 1-26.

GARCÍA CHIANG, ARMANDO

2014 “La territorialización en el análisis sociológico” en Suárez y Pirker (coords.), *Sociólogos y su sociología, Experiencias en el ejercicio del oficio en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 267-326.

GARMA NAVARRO, CARLOS

1988 “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM Iztapalapa, México, num. 15, pp.53-66.

GASPARELLO, GIOVANNA

2018 “Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 155, verano, pp.77-112.

GERZOVICH, DIEGO

2010 “Fragmentos sobre el tiempo en Walter Benjamin: tragedia, historia y apocalipsis”, *Revista de Teología crítica El títere y el enano*, vol. 1, pp.97-109.

GIGLIA, ANGELA

2012 *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, UAM Iztapalapa, editorial Anthropos, México.

GIMÉNEZ, GILBERTO

1996 "Territorio y cultura", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 2 (4) diciembre, Universidad de Colima, pp. 9-30.

2005 "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", *Trayectorias*, vol. VII (17), enero-abril, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, pp. 8-24.

2006 "El debate contemporáneo en torno al concepto sobre etnicidad", *Cultura y representaciones sociales*, año 1, num. 1, pp. 129-144.

GHOSH ATISH Y UMA RAMAKRISHNAN

2006 "¿Importa el déficit en cuenta corriente?", *Finanzas y desarrollo*, diciembre, pp.44,45.

GÓMEZ DE SILVA CANO, JORGE

2016 *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*, Secretaría de Gobernación, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre las Revoluciones de México, UNAM.

GONZÁLEZ PACHECO, CUAUHTÉMOC

1983 *Capital extranjero en la Selva de Chiapas (1963-1982)*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.

GROS, CHRISTIAN

2009 *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Colombia.

GÓMEZ CARPINTEIRO, FRANCISCO JAVIER

2008 "Cartografías de poder. Globalización y campesinos en la obra de William Roseberry", *Debate agrario*, num. 74, agosto, Ecuador, pp. 137-154.

GORDON R. SARA

1993 "La política social y el programa nacional de solidaridad", *Revista Mexicana de Sociología*, 2 (55), abril-junio, pp. 351-366.

GUBER, ROSANA

2004 *El salvaje metropolitano*, 1ª. Edición en editorial Paydós, Buenos Aires, Argentina.

2011 *La etnografía: método, campo y reflexividad*, 1ª. Edición Siglo XXI editores, Buenos Aires.

GUILLÉN TRUJILLO, GUILLERMO

(s/a) Podremos conciliar los conflictos de conservación tropical y desarrollo en la selva Lacandona. Disponible en:
<https://www.cecodes.net/articulos/PODREMOS%20CONCILIAR%20LOS%20CONFLICTOS%20DE%20CONSERVACION%20TROPICAL%20Y%20DESARROLLO%20EN%20LA%20SELVA%20LACANDONA.pdf>

GUDYNAS, EDUARDO

2010 Imágenes, ideas y conceptos sobre la Naturaleza en América Latina en *Cultura y Naturaleza*, Leonardo Montenegro (edit.), Jardín Botánico JC Mutis, Colombia.

HAESBAERT, ROGERIO

2011 *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, editorial Siglo XXI

2013 Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad, *Cultura y representaciones sociales*, vol. 8 (15), México, pp. 9-42.

2016 De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización”, *Locale 1*, año 1, Revista Anual Universitaria de Geografía, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, pp. 119-134.

HALBWACHS, MAURICE

1968 *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, España.

2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos editorial, Barcelona, España.

HARVEY, DAVID

2006 *Espacios globales*, Universidad Iberoamericana, Barcelona, España, Plaza y Valdés Editores.

2013 *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Ediciones Akal para la lengua española, Pensamiento crítico, Madrid, España.

2018 *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, editorial Traficantes de Sueños, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

HAYASHI MARTÍNEZ, LAUREANO

2015 “Modelo de desarrollo compartido 1970-1982”, *Sistema de Pensiones en México y sus alternativas*, Facultad de Economía, UNAM.

HERNÁNDEZ L, DE LA GARZA N, ZAMUDIO C. Y YASCHINE A.

2019 *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a veinte años de su creación*, CONEVAL, México.

HERNÁNDEZ PÉREZ, JUAN LUÍS

2021 “La agricultura mexicana del TLCAN al TMEC: consideraciones teóricas, balance general y perspectivas de desarrollo”, *El Trimestre Económico*, vol. LXXXVIII (4) Num. 352, octubre-diciembre, pp. 1121-1152.

HIERNAUX NICOLÁS, DANIEL

1995 Tiempo, espacio y la apropiación social del territorio: ¿Hacia la fragmentación de la mundialización?”, *Diseño y Sociedad*, num. 5, primavera, UAM-iztapalapa, pp. 12-21.

HOFFMAN, ODILE Y MORALES GAMBOA, ABELARDO (coords.)

2018 *El territorio como recurso: Movilidad y apropiación del espacio en México y Mesoamérica*, IRD Editions, FLACSO, Marsella, Francia.

INGOLD, TIM

2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London.

IWANISZEWSKI, STANISŁAW

2021 “El género entre los cuerpos celestes en Mesoamérica”, *Cosmovisiones/Cosmovisões* 3 (1): 49-63.

JELIN, ELIZABETH

2002 *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión*, Siglo XXI de España editores.

KAY, CRISTOBAL

2009 Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?, *Revista mexicana de sociología*, vol. 71, num. 4, ciudad de México, octubre-diciembre, pp. 607-645.

KEARNEY, MICHAEL

1996 *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*, Westview Press, Oxford.

KOURÍ, EMILIO

2015 La invención del ejido. Tomado de <https://www.nexos.com.mx/?p=23778> el 4 de septiembre de 2019.

2017 “El artículo 27 y la Reforma Agraria”, *Cien ensayos para el Centenario, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo 1, Esquivel Gerardo, Francisco Ibarra Palafox y Pedro Salazar Ugarte (coords.), Unam, México.

LAAKO HANNA, RAMOS MUÑOZ DORA, PLIEGO ALVARADO ESMERALDA Y MARQUEZ BEULA

2022 La construcción de un eco-frente en la región fronteriza de la Selva Maya
Eco-frontier building in the Maya Forest borderlands, *Estudios fronterizos*, vol. 23, e105, 2022, Universidad Autónoma de Baja California.

LATOURE, BRUNO

2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Víctor Goldstein (traducción), editorial Siglo XXI, Argentina.

2008 *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*, editorial Manantial, Argentina.

LEDEZMA DOMÍNGUEZ, FERMÍN

2022 Disputas por la naturaleza y el territorio: una lectura desde la ontología relacional
zoque, *LiminaR*, vol. 22, num. 2, julio-diciembre, pp. 1-16.

LEFEVBRE, HENRY

1974 *La producción del espacio*, Editions Anthropos, Francia.

LEFF, ENRIQUE

2004 *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, 1ª. Edición, siglo XXI editores.

2005 “La geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación de la naturaleza”, *Seminario Internacional REG GEN Alternativas globalicacao*, Rio de Janeiro, Brasil, UNESCO.

2006 “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción” *In los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (CLACSO, Co). <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101002070402/3Leff.pdf%0AReconocimiento-No>

LEGORRETA DÍAZ, MA. DEL CARMEN

1998 *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, 1ª edición, Editorial Cal y Arena, México.

2007 “Organización y cambio en las haciendas y comunidades agrarias de los valles y cañadas de Ocosingo Chiapas de 1930 a 1994”, *Sociológica*, (22) 63, enero-abril, pp. 111-145.

2008 *Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas 1930-1994*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México.

LEGORRETA DÍAZ, MARÍA DEL CARMEN Y ROSANO CORRADO MÁRQUEZ

2015 "Democracia, desigualdad y política ambiental en las reservas de la biosfera de México. Un enfoque interdisciplinario", *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana*, 1ª edición electrónica. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

LEONARD ERIC, QUESNEL ANDRÉS Y VELÁZQUEZ EMILIA (Coords.)
2003 *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*, CIESAS, editorial Porrúa, México.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL

1995 "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 1 (2), abril, pp. 59-88.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL Y ASCENCIO FRANCO, GABRIEL

1991 "Los municipios de la selva chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria", *El Anuario-Instituto Chiapaneco de Cultura*, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, México, pp. 176-241.

1993 "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la selva Lacandona", *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del estado de Chiapas, México, pp. 262-284.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL Y GABRIEL ASCENCIO FRANCO

2002 *Lacandonia al filo del agua*, 2ª. Edición, Fondo de Cultura Económica, México.

LÉVI STRAUSS, CLAUDE

1974 *Estructuralismo y ecología*. Barcelona, España: Anagrama.

LEZAMA GONZÁLEZ, RAÚL

2012 *Reforma Liberal cronología (1854-1876)*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, SEP, México.

LIBRO, MARÍA FERNANDA

2017 "La identidad en disputa", *RECIAL*, año VIII, num. 12, noviembre, Córdoba, Argentina.

LINDÓN, ALICIA

2002 "La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana", *Territorios*, num 2, enero, Universidad del Rosario, Bogota, Colombia, pp.27-41.

LISBONA GUILLÉN, MIGUEL

2000 *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1994 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre la mitología de la tradición mesoamericana*, editorial Era, CONACULTA, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

2017 *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. México.

LOPES DE SOUZA, MARCELO

1995 “O territorio: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento” en Lobato Corrêa, R. et al (orgs) *Geografia: Conceitos e temas*, Río de Janeiro: Bertrand.

LONG, NORMAN

1998 “Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización. El valor social desde una perspectiva centrada en el actor” en Zendejas y de Vries (editores) en *Las disputas por el México rural, vol. I*, Colegio de Michoacán, México.

MALLON, FLORENCIA

2003 *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, 1ª. Edición en español, CIESAS-Colegio de San Luis- Colegio de Michoacán, México.

MANCANO, BERNARDO

2008 “Sobre la tipología de los territorios”. Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>

2009 “Territorios, teoría y política” en Calderón Georgina y Efraín León (coord.) *Descubriendo la espacialidad social en América Latina*, Colección ¿Cómo pensar la geografía? Vol. 3, editorial Itaca, México.

MARCHESE, GIULIA

2019 “Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia”, *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, num. 13, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 9-41.

MARTÍNEZ CORIA, RAMÓN Y JOSÉ ARMANDO HARO ENCINAS

2015 “Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación”, *Revista Pueblos y Fronteras digital*, CIMSUR UNAM, 10(19), junio-noviembre, pp. 228-256.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, SAÚL

2019 “La seguridad alimentaria en México y la renegociación del TLCAN: Oportunidad para una estrategia de desarrollo rural y de combate a la pobreza”, *PORTES. Revista mexicana de estudios sobre la Cuenca del Pacífico, Tercera época*. Vol. 13. Num. 26, julio-diciembre, Colima, México, pp. 27-60

MARTÍNEZ CUERO, JULIETA

2011 “Desagrarización del campo chiapaneco”, *ENCRUCIJADAS. Revista de Ciencias Sociales*, num.1, pp.106-128.

MARTÍNEZ LUNA, JAIME

2017 “Comunalidad...camino que se hace al andar”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 1-28.

MEDINA ANDRÉS

2000 *En las cuatro esquinas el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

MEGCHÚN RIVERA, RODRIGO

2016 *Los pobladores de Emiliano Zapata en la Reserva de la Biósfera Montes Azules, Chiapas, como sujetos de políticas agrarias y ambientales (1968-2015)*, tesis Doctorado, El Colegio de Michoacán, México.

MELUCCI, ALBERTO

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, CIESAS, México.

MENENDEZ, EDUARDO

2005 “Antropología social como práctica y como representación”, *Alteridades*, 15 (29), pp. 65-80.

MÉNDEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS

2019 *Expansión agroindustrial en el sureste mexicano. Territorios agrícolas, palma aceitera y campesinado en Palenque, Chiapas*, tesis maestría, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas.

MEURER SEBASTIAN, RICHARD

2017 “Biodiversidad, servicios ecosistémicos y recursos genéticos-posibilidades de acceso y distribución justa y equitativa”, *Sobre acceso y Distribución equitativa de recursos genéticos (ABS)*, num. 2, Cooperación alemana, GIZ, Comisión Centroamericana de Medio Ambiente y Desarrollo.

MINTZ, SIDNEY

1996 *Dulzura y poder. El lugar de la azúcar en la historia moderna*, Siglo XXI editores, España.

MORALES GONZÁLEZ, MAGDALENA

2008 ¿etnoturismo o turismo indígena?, *Teoría y praxis*, num. 5, Universidad de Quintana Roo, México, pp. 123-136.

MORÍN, EDGAR

1990 *Introducción al pensamiento complejo*, editorial Gedisa, España.

MURDOCK GEORGE PETER

1953 *Guía para la clasificación de datos culturales*, Unión Panamericana, Departamento de Asuntos Culturales, Oficina de Ciencias Sociales.

MÜLLERIED, FEDERICO

1957 *La geología de Chiapas*, Gobierno Constitucional del estado de Chiapas, México.

MUMMERT, GAIL

1998 “Ejidatarios, pequeños propietarios y ecuareros: conflictos y componendas por el acceso a tierra y agua” en Zendejas Sergio y Pieter de Vries (edits.) en *Las disputas por el México rural, vol. 1 Actores y campos sociales*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 291-319.

NATES CRUZ, BEATRIZ (Coord.)

2013 *Enfoques y Métodos en estudios territoriales*, Red Internacional de estudios sobre el territorio y cultura, Manizales, Colombia.

NIGH, RONALD (Coord.)

2000 “Lacandonés de Chiapas”, *Proyecto Perfiles Indígenas de México*, Documento de Trabajo, CIESAS Pacífico sur, México.

NOGUÉ, JOAN (Edit.)

2018 *Yi Fu Tuan. El arte de la geografía*, Colección espacios críticos, num. 11. Icara editorial, Barcelona, España.

NUIJTEN, MONIQUE

1998 *In the name of the land. Organization, transnationalism, and the culture of state in a mexican ejido*, Landbouw Universiteit Wageningen, USA.

NUÑEZ IRAMA, GONZÁLES GAUDIANO, EDGAR Y BARAHONA, ANA

2003 "La biodiversidad: historia y contexto de un concepto" *Interciencia*. Vol. 28, Num. 7, julio. Caracas, Venezuela, pp. 387-393.

NYGREN, ANJA

2015 "Prólogo. Ecología política. Análisis contextualizado sobre el medio ambiente y la sociedad", *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana*, 1a. edición electrónica. México: UNAM.

PÉREZ CASTAÑEDA, JUAN CARLOS, Y HORACIO MCKINLAY

2015 "¿Existe aún la propiedad social agraria en México?", *POLIS* 11 (1), pp. 45-82.

PLATA VÁZQUEZ JOSÉ LUIS

2013 "Mercado de tierras y propiedad social: una discusión actual", *Anales de Antropología* (47)2, UNAM, pp. 9-38.

PIERRI, NAÍNA Y FOLADORI, GUILLERMO (Coords.)

2005 *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre desarrollo sustentable*. Universidad Autónoma de Zacatecas, Editorial Porrúa, México.

ORTEGA, VALCÁRCEL, JOSÉ

2000 *Los Horizontes de la Geografía*, editorial Ariel, Barcelona, España.

OTERO, GERARDO

2004 *Adiós al campesinado. Democracia y formación de clases políticas en el México rural*, Universidad Autónoma de Zacatecas, editorial Porrúa.

PEDRERO NIETO, GLORIA

2011 "Las divisiones políticas de Chiapas: siglos XVI-XIX" en Esaú Márquez Espinoza, Rafael de J. Araujo González y María del Rocío Ortiz Herrera, *Estado Nación en México: Independencia y Revolución*, UNACH, Chiapas.

PERELMUTER, TAMARA

2012 "¿Cuál es la importancia de las semillas y qué sucede con estas en el modelo agronegocios?", *Estudios Rurales, Publicación del centro de estudios de la Argentina rural*, vol. 11, num. Especial 23.

PICENO HERNÁNDEZ, MÓNICA

2021 "10 años construyendo autonomía en Cherán K'eri, Michoacán, México. Una reflexión desde el análisis del manejo forestal comunitario" en Burguete Cal y Mayor Araceli, et. al., *Autonomías hoy: Pueblos indígenas en América Latina*, Boletín del grupo de trabajo Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos, libro digital, CLACSO Argentina.

POL, ENRIC

2002 "El modelo dual de la apropiación del espacio" en García-Mira, J.M. Sabucedo y J. Romay (Eds.) *Psicología y medio ambiente. Aspectos psicosociales, educativos y*

metodológicos, A Coruña: Asociación Galega de Estudios e Investigación Psicosocial-Publiedisa, pp. 123 -132.

RAFFESTIN, CLAUDE

1980 *Por una geografía del poder*, Colegio de Michoacán, México.

RAPPAPORT, ROY A.

1987 *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. España: Siglo XXI.

REYES COUTURIER, TEÓFILO Y ACOSTA NERI, ISRAEL

2014 “La desagrarización del campo mexicano: Un equívoco de las ciencias sociales, *Antropología Revista Interdisciplinaria del INAH*, num., 97, pp. 67-81.

REYES GOMEZ, LAUREANO

2007 “La visión zoque del inframundo”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38 (2) pp. 97-106.

2011 “Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques”, *Revista LiminaR*, año 9, vol. IX, num. 2, diciembre, pp. 83-92.

REYES RAMOS, MARÍA EUGENIA

(S/a) “Situación agraria y conflictos sociales en municipios indígenas de Chiapas” en *Programa México Nación Multicultural. Diagnóstico y perspectiva*, disponible en: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespich/images/diagnostico_y_perspectivas/Economia_sociedad_y_desarrollo/Situacion_agraria_y_conflictos_sociales/ensayo_situacion_agraria.pdf

2008a “Los nuevos ejidos en Chiapas”, *Revista de la Procuraduría Agraria*, enero-abril, vol. 14, num. 37, pp.45-66.

2008b “La oposición al PROCEDA en Chiapas: Un análisis regional”, *El Cotidiano*. Núm. 147, México, pp. 5-19.

REYES PITTO, LINA DANIELA Y AURA DANIELA RODRÍGUEZ CARVAJAL

2017 *Monografía de estudio sobre los impactos que generan el cultivo y producción de palma de aceite africana (Elaeis guineensis jacq.) en el departamento del Meta*, Universidad Abierta y a Distancia- UNAD, ingeniería ambiental, Villavicencio, Colombia.

RITTLINGER, HEBERTH

1959 *Por tierras de lacandones*, editorial Herrero, traducción al español Jasmin Reuter, México.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

2015 *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, ediciones Tinta Limón, colección Nociones comunes, Argentina.

RODES I MERCADE, JORDI

201 *Tenencia de la tierra y conflicto social en la colonización de la selva Lacandona, Chiapas (1922-1989)*, Universitat de Barcelona, España.

ROMERO SÁNCHEZ, JOSÉ ANTONIO

(s/a) "Evolución del sector agropecuario en la etapa de la sustitución de importaciones 1960-1982", Inédito. Disponible:
<http://herzog.economia.unam.mx/lecturas/inac2/u114.pdf>

ROSEBERRY, WILLIAM

1998 Cuestiones agrarias y cambios sociales en Zendejas y De Vries editores, *Las disputas por el México rural, vol. I*, El Colegio de Michoacán, México.

2014 *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*, traducción de Atenea Acevedo, Colegio de Michoacán, México.

RUBIO, BLANCA

2006 "Territorio y globalización en México: ¿un nuevo paradigma rural?" *Comercio exterior*, vol. 56, núm. 12, diciembre, pp. 1047-1054.

2012 *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, Cuarta edición, Universidad Autónoma de Chapingo, Plaza y Valdés, México.

SACK, ROBERT

1986 *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge: Cambridge University Press.

SALAS QUINTANAL, HERNÁN, Y GONZÁLEZ DE LA FUENTE, ÍÑIGO

2013 "Nueva ruralidad. Procesos sociolaborales y desagrarrización de una sociedad local en México (1980-2010)", *Gazeta de Antropología* 29 (2).

SALAS QUINTANAL, HERNÁN Y RIVERMAR PÉREZ, MARÍA LETICIA (edits.)

2014 *Nativitas, Tlaxcala. La construcción en el tiempo de un territorio rural*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

SALAS QUINTANAL HERNÁN, RIVERMAR PÉREZ MARÍA LETICIA Y VELASCO SANTOS PAOLA (Edits.)

2022 *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*, Juan Pablos editor, UNAM, México.

SÁMANO RENTERÍA, MIGUEL ÁNGEL

2017 "Movimientos de resistencia campesina e indígena contra los megaproyectos y el modelo extractivista", *El Cotidiano*, num. 201, enero-febrero, pp. 7-16.

SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL

2000 Los tzotziles-tseltales y su relación con la fauna silvestre, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

SÁNCHEZ ÁLVAREZ MIGUEL, VELASCO DÍAZ NICOLÁS Y GARCÍA ÁLVAREZ MARCELINA

2013 *Ote tza'manhwajkuy Vocabulario zoque*, Universidad Intercultural de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas AC.

SÁNCHEZ, MIKEAS

2013 *Mojk'jāyā Mokaya*, Pluralia ediciones, voces nuevas de raíz antigua, México.

SANTA SORIANO, AMANDA

2015 *Acercamiento a los procesos de autonomía: Estudio de caso sobre la organización X'inich' en el estado de Chiapas*, México, tesina máster, Universitat Politècnica de Valencia, España.

SANTOS, MILTON

1996 *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Editorial Ariel, Barcelona, España.

SARMIENTO, Á. T., CRESPO, J. S. B., IRAGORRI, A. G., ET. AL.

2013 *El territorio: Un análisis desde el derecho y la ciencia política* (Á. T. Sarmiento, Ed.; 1st ed.), Editorial Universidad del Norte.

SAURI PUJOL, DAVID

1987 *Naturaleza, espacio y sociedad: notas acerca de Uneven development de Neil Smith, Documents d'analisi geogràfica 11*, pp. 137-144.

SAQUET MARCOS, AURELIO

2015 *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades: Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*, Biblioteca Humanidades num. 36, Universidad de la Plata.

SEGATO, RITA

1998 "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", ponencia, Simposio central del VIII Congreso de Antropología em Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, noviembre 1997.

SCOTT, JAMES C.

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ediciones Era, colección Problemas de México, 1ª. Edición en español, México.

SEGURA DÍAZ, DEBORAH CATALINA

2017 *Del espacio vivido a la construcción del territorio. Historia oral de una comunidad zoque de la selva Lacandona*, tesis maestría, UAM Iztapalapa, México.

SILVA CANO, JORGE

2016 *El Derecho Agrario Mexicano y la Constitución de 1917*, Colección INEHRM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

SKERRITT GARDNER, DAVID

1998 "Campesinos: ¿de qué hablamos?" en Cuadernos de Trabajo, num. 5, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, pp. 5-34.

SMITH, NEIL

2008 *Uneven development. Natural, capital and the production of space*, Athens, Georgia, The University of Gergia Press.

SOJA, EDWARD

1996 *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real and imagined places*, Blackwell Publishers, Oxford, UK.

2014 *En busca de la justicia espacial*, Tirant humanidades.

SPÍNDOLA ZAGO, OCTAVIO

2016 "Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LXI (228), septiembre-diciembre, pp 27-56.

SPIVAK CHAKRAVORTY, GAYATRI

1988 *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción Manuel Asensi, Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

STAVENHAGUEN, RODOLFO

1980 "El campesino y las estrategias de desarrollo rural", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Num. 39, UNAM.

SUÁREZ, GERARDO

2019 *La palma africana. Monocultivos y violación de derechos*, Consejo Civil Mexicano para Silvicultura Sostenible A.C.

SULVARÁN LÓPEZ, JOSÉ LUIS

2007 "El cristianismo en los mitos zoques: Una aproximación", *ANUARIO, CESMECA-UNICACH*, pp. 141-153.

2014 La idea de naturaleza entre los zoques de Chiapas. Hacia la diversidad epistémica, *Economía y Sociedad*, enero-junio, Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 33-45.

THANK ESTRADA, DOROTHY

2005 *Atlas ilustrado de los pueblos de indios, Nueva España*, 1800, Colegio de México, Colegio Mexiquense, CDI, Fondo Cultural Banamex, México

TAUSS, AARON

2012 "Contextualizing the current crisis: pos-fordism, neoliberal restructuring and financialization", *Colombia internacional*, julio-diciembre, pp. 51-79.

THER RÍOS, FRANCISCO

2012 "Antropología del territorio", *POLIS. Revista de la Universidad Bolivariana*, 11 (32): 493-510.

THIÉBAUT, VIRGINIE

2020 "La reforma agraria en México. Territorialidades cambiantes vistas desde los expedientes de la Comisión Agraria Mixta en el estado de Veracruz", *HAAL, Centro de Estudios de Historia Agraria de América Latina*, pp.54-78.

TINAJERO BERRUETA, JORGE Y FRANCISCO JAVIER, PEÑA DE PAZ

2018 "¿Desarrollo regional para quién? El caso del proyecto Aprovechamiento Hidráulico de Usos Múltiples Paso de la Reina, Oaxaca, México", *Región y sociedad*, año XXX, num. 73, pp. 1-36.

TRENCH, TIM

2005 "Representaciones y sus impactos: El caso de los lacandonos en la selva Lacandona", *LiminaR*, vol. 3, num.2, julio-diciembre, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, pp. 48-69.

TRENCH, TIM Y LIBERT AMICO, ANTOINE

2019 "¿Es REDD+ un instrumento de neoliberalización? Experiencias desde Chiapas y Yucatán en el sur de México" en Durand L. Nygren y A & De la Vega-Leinert (eds.) *Naturaleza y neoliberalismo en América Latina*, libro electrónico, CRIM-UNAM, pp. 81-126.

TREJO RAMÍREZ, MARINA Y AGUSTÍN, ANDRADE ROBLES

2013 "Evolución y desarrollo de las reformas estructurales en México (1982-2012)", *El Cotidiano*, num. 177, UAM Azcapotzalco, enero-febrero, pp.37-46.

TOCANCIPÁ FALLA, JAIRO

2005 "El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 41, enero-diciembre, pp. 7-41.

TOLA, FLORENCIA

2016 "El " giro ontológico y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco", *Apuntes de Investigación del CECYP*, 2016, junio, pp. 129-139.

TOLEDO, VÍCTOR MANUEL

1988 "La resistencia ecológica del campesinado mexicano", *Ecología Política*, Compilado por J. Zepeda, Colegio de Michoacán, México, pp. 11- 18.

1990 «La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las "ciencias campesinas" sobre la naturaleza con especial referencia a México», *CIENCIAS, Centro de Ecología, UNAM Especial* (4), pp. 22-29.

2015 "Repensar la conservación: ¿Áreas naturales protegidas o estrategia bioregional?", *Gaceta ecológica*, num. 77, pp. 67-83.

TOLEDO, VÍCTOR MANUEL Y PABLO, ALARCÓN-CHAIRES

2012 "La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos", *Etnoecológica*, vol. 9, num. 1, pp. 1-16.

TOLEDO, VÍCTOR MANUEL Y BENJAMÍN ORTIZ-ESPEJEL

2014 *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, México: Universidad Iberoamericana-Puebla.

TOLEDO, VÍCTOR Y BARRERA BASSOLS, NARCISO

2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, editorial Icaria, Barcelona, España.

TOLEDO, VÍCTOR, PABLO ALARCÓN CHÁIRES, Y NARCISO BARRERA-BASSOLS

2018 *Etnoecología mesoamericana, Mesoamerican Ethnoecology*, antología de publicaciones 1980-2018, Investigaciones sobre etnoecología mesoamericana (disponibles en www.redbiomex.com) pp. 1-11.

TORRES MAZUERA, GABRIELA

2008 "Transformación identitaria en un ejido rural del centro de México. Reflexiones en torno a los cambios culturales en el nuevo contexto rural", *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada*, 1a. México: Colegio de México, pp. 239-255.

2015a Las consecuencias ocultas de la enajenación de tierras ejidales: proliferación de disonancias normativas, *DESACATOS*, 49, septiembre-diciembre, pp. 150-167.

2015b Mantener la ambigüedad de lo común: los nuevos y disputados sentidos del ejido mexicano en la era neoliberal, *Revista colombiana de Antropología*, vol. 51, num. 1, enero-junio, pp. 27-51.

2019 "Tierras ejidales ¿mercancías o territorios indígenas? Intermediación legal y nuevas interpretaciones disonantes de la legislación agraria en el México contemporáneo", *Caravelle*, 112, pp. 95-108.

TUAN, YI FU

2008 *Topofilia. Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, editorial Melusina, Barcelona, España.

URSINO, SANDRA y MARIANA VILA

2013 "El territorio, los procesos de producción y apropiación del espacio en los sectores populares latinoamericanos", *Proyección*, Volumen VII, diciembre, pp. 114-134.

VAN DEN BERGHE, P. L.

1976 Ethnic pluralism in plural societies: a special case?, *Ethnicity*, n° 3, pp. 242-255.

VAN DER PLOEG, JAN DOUWE

2010 *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*, traducción Bloeme y Claudín, Icaria Editorial, España.

VALERO PADILLA, JESSICA; CORTINA VILLA, HÉCTOR Y VELA COIFFIER, MARTHA

2011 "El proyecto de biocombustibles en Chiapas: experiencias de los productores de piñón (*Jatropha curcas*) en el marco de la crisis rural", *Estudios sociales*, vol. 19, num. 38, julio-diciembre, Hermosillo, Sonora, pp. 119-144.

VELAZCO ORTÍZ M. LAURA

1998 "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estado Unidos", *Región y sociedad*, vol. IX, num. 15, ene-jun, Colegio de Sonora, pp. 105-130.

VELASCO SUÁREZ, PAOLA

2017 *Ríos de contradicción. Contaminación, ecología política y sujetos rurales en Nativitas*, Tlaxcala, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

VELASCO TORO, JOSÉ

1994 "Estado nacional contra autonomía comunitaria: desamortización civil y resistencia india en el siglo XIX", *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo, num. 89, pp. 55-80.

2007 "Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad", *Revista del CESLA*, num. 10, pp. 53-70.

VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, EMILIA

2006 *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

VELÁZQUEZ, VERÓNICA

2019 *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la meseta P'urhépecha*, Cátedra José Alonso, México.

VERA, GABRIELA Y MACÍAS MEDRANO, JESÚS MANUEL (Edits.)

2020 *Disasters and neoliberalism. Different expressions of social vulnerability*, editorial Springer.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1995 "Chiapas y sus regiones" en *Ruz Sosa Mario Humberto y Viqueira Alban Juan Pedro (edits.), Chiapas Los rumbos de otra historia*, 1ra. Edición, Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, pp. 19-40.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1996 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena" en Suralles Alejandro y García Hierro Pedro (edits.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editorial Tarea Gráfica Educativa, Lima, Perú, pp. 37-80.

2017 *A inconstancia da alma salvagem e outros ensaios de antropologia*, Colecao Argonautas, Brasil.

VILLASANA BENITEZ, SUSANA

1988 Mitos y creencias entre los zoques de Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México, pp. 456-476.

VILLAVICENCIO, ARTURO

2020 *Neoliberalizando la naturaleza. El capitalismo y la crisis ecológica*, editorial Siglo XXI España, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.

VILLA ROJAS, ALFONSO Y OTROS

1990 *Los zoques de Chiapas*, Instituto Nacional indigenista, México.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1997 "El espaciotiempo como base del conocimiento", *Análisis político*, num. 32, pp. 3-15.

WEBER, MAX

2014 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México

WOLF, ERIK

1971 *Los campesinos*, 1ª. Edición en español, editorial Labor, Juan Eduardo Cirlot (trad.), Barcelona, España.

WONDERLY, WILLIAM

1946 "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", *TLALOCAN. A journal of source material son the native cultures of Mexico*, num. 2, Vol. 2, pp. 97-105.

ZAVALETA MERCADO, RENÉ

1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*, editorial Siglo XXI, México

ZENDEJAS, SERGIO Y DE VRIES, PIETER (edits.)

1998 *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos Vol. 1 Actores y campos sociales*, Colegio de Michoacán, México.

ZORRILLA ORNELAS, LEOPOLDO

2003 "Las políticas mexicanas y el desarrollo rural en el siglo XX", *Comercio exterior* volumen 53, numero 2, febrero, pp. 104-113.

C. Fuentes documentales

1. Documentos, leyes y decretos

Periódico Oficial del estado de Chiapas

2021 Ley de Ingresos para el municipio de Ocosingo para el ejercicio fiscal 2022, Gobierno del estado de Chiapas, 31 de diciembre.

Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas

2013 Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas en Manual para las Instituciones de Derechos Humanos. Sección Pueblos Indígenas y minorías, agosto.

La iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días

2009 Génesis 1, 4-36 Santa Biblia, Utah, EUA

H. Congreso de la Unión

- 1915 Ley Agraria, 6 de enero
- 1917 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero
- 1927 Ley de Dotaciones y Restituciones de aguas, 27 de abril
- 1948 Ley Forestal, 10 de enero
- 1940 Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, 23 de septiembre
- 1940 Nuevo Código Agrario, 23 de septiembre
- 1971 Ley Federal de la Reforma Agraria, 16 de marzo
- 1993 Reglamento de la Ley Agraria en materia de certificación de derechos ejidales y titulación de solares

Diario Oficial de la Federación

- 1937 DECRETO que adiciona el Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, 6 de marzo.
- 1937 DECRETO que reforma varios artículos del Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, 12 de agosto.
- 1943 CODIGO Agrario de los Estados Unidos Mexicano, 27 de abril.
- 1948 DECRETO que fija la correcta interpretación que debe darse a los artículos 50, 52 y 97, en relación con el 232 del Código Agrario, y dicta las disposiciones reglamentarias correspondientes, 7 de julio.
- 1948 RESOLUCION sobre dotación de tierras al poblado Suschila, en Ocosingo, Chiapas, 29 octubre
- 1950 DECRETO que reforma y adiciona el Código Agrario vigente, de 31 de diciembre de 1942, 13 de enero
- 1950 REGLAMENTO del Artículo 173 del Código Agrario, 29 de noviembre
- 1952 RESOLUCION sobre dotación de ejido al poblado Las Delicias, en Ocosingo, Chiapas, 1 marzo
- 1954 RESOLUCION sobre dotación de ejido al poblado Patihuitz, en Ocosingo, Chiapas, 10 diciembre
- 1958 RESOLUCION sobre dotación de ejido al poblado Lacandón en Ocosingo, Chiapas, 10 octubre
- 1961 RESOLUCION sobre dotación de ejidos al poblado Ubilio García, en Ocosingo, Chiapas, 18 de julio
- 1963 DECRETO por el que se adiciona el artículo 58 del Código Agrario, derogando la Ley Federal de Colonización, 22 de enero
- 1967 RESOLUCION que declara de propiedad nacional una superficie de 401,959 hectáreas, que se localizan en los Municipios de Ocosingo, La Trinitaria, La Independencia, La Libertad y Las Margaritas, en el Estado de Chiapas, 18 de agosto
- 1969 RESOLUCION sobre ampliación de ejido al poblado denominado Ubilio García, en Ocosingo, Chiapas, 14 de julio
- 1972 RESOLUCION sobre reconocimiento y titulación a favor del núcleo de población Zona Lacandona, Municipio de Ocosingo, Chiapas, de una superficie de seiscientos catorce mil trescientas veintiuna hectáreas de terrenos comunales, 6 de marzo
- 1976 Ley General de Crédito Rural, 5 de abril

- 1978 DECRETO por el que se declara de interés público el establecimiento de la zona de protección forestal de la cuenca del río Tulijah, así como de la reserva integral de la biosfera Montes Azules, en el área comprendida dentro de los límites que se indican, 12 de enero
- 1980 RESOLUCIÓN sobre División de Ejido del poblado denominado Francisco León (antes Magdalena y su anexo San Miguel de las Sardinas), Municipio Francisco León, Chis. (Registrada con el número 9203), 20 de marzo
- 1980 DECRETO por el que se aprueba el Plan Global de Desarrollo 1980-1982, 17 de abril
- 1981 DECRETO por el que se reforman y adicionan varios artículos de la Ley Federal de Reforma Agraria, 2 de enero
- 1981 DECRETO por el que se adiciona el artículo 138 de la Ley Federal de Reforma Agraria, 2 de enero
- 1981 LEY de Fomento Agropecuario, 2 de enero
- 1991 RESOLUCION sobre dotación de tierras, solicitada por vecinos del poblado denominado Nuevo Francisco León, Municipio de Ocosingo, Chis. (Reg.- 1234), 8 de mayo
- 1992 REGLAMENTO de la Ley Agraria en materia de certificación de derechos ejidales y titulación de solares, 6 de enero
- 1992 DECRETO por el que se reforma el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 6 de enero
- 1992 DECRETO Ley Agraria, 26 de febrero
- 1994 SENTENCIA pronunciada en el juicio agrario número 170/93, relativa al reconocimiento y titulación de bienes comunales, promovida por campesinos del poblado El Caribal, Municipio de Ocosingo, Chis, 9 de mayo
- 2002 Ley Orgánica de Desarrollo Agropecuario, Rural, Forestal y Pesquero, 26 de diciembre
- 2006 Acuerdo por el que se declara el cierre operativo y conclusión del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), 17 de noviembre
- 2022 REGLAMENTO Interior de la Procuraduría Agraria, 21 de septiembre
- 2023 ACUERDO por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa Sembrando Vida, para el ejercicio fiscal 2024, 30 de diciembre 2023

D. Documentos de archivo

Archivo General Agrario

Ejido Nuevo Francisco León, Expediente 382, legajo 1-5. Dotación, Planos
Ejido Ubilio García, Expedientes 23 y 25/28438. Dotación, Ampliación, Planos

Gobierno del estado de Chiapas

- 2011 Reglamento del Comité de Planeación para el Desarrollo, estado de Chiapas. Gobierno del estado de Chiapas

2020 Plan Municipal de Desarrollo Ocosingo 2018-2020, Instituto Federal para el Federalismo y el Desarrollo Municipal INAFED

Registro Agrario Nacional

2015 FANAR: Medición de tierras y tranquilidad para el campo mexicano. Boletín núm. 17. Gobierno de México

Padrón e Historial de Núcleos Agrarios PHINA, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. México
Sistema de Información Geoespacial del Catastro Rural

CEIEG

2022 Comité estatal de información estatal de Información Estadística y Geográfica, Regiones Socioeconómicas de Chiapas
(s/a) Perfiles municipales del gobierno del estado de Chiapas,

Secretaría de Igualdad de Género

2022 Diagnóstico territorial, Gobierno del estado de Chiapas, Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos

FEMEXPALMA

2020 México palmero en cifras, Anuario Estadístico, Federación Mexicana de Palma de Aceite

Procuraduría Agraria/Registro Agrario Nacional/Secretaría de Desarrollo Agrario, territorial y urbano

2014 Glosario de términos jurídicos-agrarios. México
2017 Manual de operación. Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios (FANAR)
2023 Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos. Programa anual de trabajo

INEGI

1962 Estadísticas históricas de México, precios (1877-2014)
2010 Carta hidrográfica, Chiapas 1:50 000
2011 Conjunto de Datos Vectoriales de Carreteras y Vialidades Urbanas 1:50 000 Chiapas
2013 Carta de Uso de Suelo y Vegetación Las Margaritas, Chiapas 1:250 000
2014 Carta edafológica Chiapas 1:50 000
2016 Marco Censal Agropecuario
2020 Censo General de Población y Vivienda de INEGI

IDESMAC

2005 Ordenamiento Ecológico Comunitario Participativo del ejido Ubilio García, el Instituto de Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A. C.

PNUD

2019 Protocolo Biocultural Comunitario del ejido Ubilio García, Red Indígena de Turismo de México A.C., Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Fondo Mundial para el Medio Ambiente

SAGARPA

2017-2030 Palma de aceite mexicana, Planeación Agrícola Nacional

Archivo interno Ubilio García

1993 Reglamento general interno del ejido Ubilio García

Archivo interno Nuevo Francisco León

(s/a) Memorias de la erupción volcán Chichonal, ejido Nuevo Francisco León

E. Notas hemerográficas

- 1982 "El plan Chichonal aún sigue en operación hoy", *La tarde, vespertino de Chiapas*, 14 de abril.
- 1982 "30,000 personas evacuadas de la zona del Chichonal", *El Universal*, 6 de abril.
- 1982 "Evaluación de los daños del volcán El Chichonal" *La República en Chiapas, el pensamiento del hombre de hoy*, 13 de mayo
- 2003 "Sector Chiapas se reúne con directiva de Sejyajub (sic)», *Diario de Chiapas*, "Región", 4 de septiembre.
- 2006 "Chiapas: ni 15 minutos ni todo un sexenio", *La Jornada*, "Opinión", 15 de noviembre
- 2019 «'Sembrando Vida', asamblea ejidal en Ocosingo, Chiapas», Versión estenográfica, 18 de mayo. Disponible en: <https://lopezobrador.org.mx/2019/05/18/version-estenografica-sembrando-vida-asamblea-ejidal-en-ocosingo-chiapas/>
- 2020 "México: la invasión de la palma africana en la selva Lacandona" *Mongabay Latam*, 13 de febrero.
- 2014 "Zoques llevan ofrenda al volcán Chichonal", *Chiapas paralelo*, 29 de abril.
- 2017 "Los cultivos destinados al aceite de palma provocan la infertilidad de la selva tropical", *La Vanguardia*, "Natural", 15 de junio.
- ÁNGELES MARISCAL
- 2006 "Pierden lacandonas 113 mil hectáreas por incumplirse un decreto de 1972", *La Jornada*, "Estados", domingo 19 de febrero.
- 2014 "El fin de la hegemonía lacandona en la selva de Chiapas", *Chiapas paralelo*, "Coordenadas", 14 de mayo.
- BELLINGHAUSEN, HERMAN
- 2014 "Xí'nich se deslinda de conflicto en la Comunidad Zona Lacandona", *periódico La Jornada*, sábado 7 de junio, pp. 15.
- ANDRÉS DOMÍNGUEZ
- 2020 "Volcán Chichonal; la primer (sic) tragedia de desplazamiento forzado", *Chiapas paralelo*, 30 de marzo.
- YESSICA MORALES
- 2020 "Ecología política, el trasfondo que dio pie al avance de la palma de aceite en Chiapas", *Chiapas paralelo*, 11 de agosto.
- NADIA SÁNCHEZ
- 2021 "Sembrando Vida: una ilusión sin futuro", *Gatopardo*, "Reportajes", 12 de octubre.
- ALONSO URRUTIA Y ROSA ROJAS
- 2003 "Desalojan en forma pacífica a choles de Lucio Cabañas en Montes Azules", *La Jornada*, "Política", 19 de diciembre.
- NARANJO ZAVALA KRISHNA

2023 "La poesía que siembra y canta en zoque: Una entrevista a Mikeas Sánchez". *Latinoamerican Literature Today (LALT)*, num. 25, marzo.

Anexos

Relación de entrevistas, trabajo de campo agosto 2021-diciembre 2022

Ejido Nuevo Francisco León

Número de Entrevista	Numero de entrevistas realizadas	Nombre colaborador	Edad	Ocupación	Temas
1	1	Ana María Ángel A.	58	Ama de casa	Fundación del ejido memoria
2	1	María Clara A.	33	Coordinadora de módulo de Registro Civil. Licenciada en Contaduría	Datos demográficos y sociales del ejido, organización política y comunitaria
3	1	Manuel L.	43	Taxista, poblador	Origen, fundación ejido, agrario, organización colectiva
4	1	Ángelo P.	50	ejidatario	Origen, cultura zoque, organización X'ínich, programa Sembrando Vida, cultivos, semillas
5	1	Felipa	55	Ama de casa	Organización territorial antes de la reubicación, actividades productivas, alimentación, cosmovisión y cultura zoque. Zapatismo
6	2	Maricela J.	48	avecindada, ama de casa	Programa Sembrando Vida, religiosidad, sistema de cargos tradicional zoque, jóvenes, tradición oral, lugares sagrados
7	2	Benigno A.	42	empleado temporal, oficios	Datos demográficos Fiestas tradicionales Naturaleza, cosmovisión, lengua zoque, tradiciones
8	1	Mario A.		ejidatario	Datos demográficos

9	1	Tranquilino O.	59	Ejidatario, productor de palma	Historia, origen, palma aceitera
10	1	Luvia O. A.	53	ama de casa	Origen, historia, naturaleza, lengua zoque
11	1	Andrés O.	68	ejidatario	Origen, historia, programas desarrollo
12	2	Arturo O.	65	ejidatario	Erupción, fundación, temas agrarios
13	1	María Hilda P.	30	Jefa de plantación rancho El Patrón. Licenciada en Informática	Rancho de palma aceitera, condiciones laborales, influencia del rancho en la región
14	1	Elvira G.	48	ama de casa	Origen, desplazamiento, memoria compartida
15	1	Cruz A.	50	partera	Naturaleza, conocimientos tradicionales, historia, cosmovisión
16	1	Lucía Cruz y María de Lourdes	69 y 43	Partera y aprendiz de partera	Vida cotidiana de las mujeres zoques antes y después de la reubicación, alimentación, tradiciones, vestimenta, tradición oral, lengua zoque, medicina tradicional, uso de la partería, partería y el sistema de salud estatal.
17	2	Lorenzo C.	67	ejidatario	Cartografía Histórica
18	1	Perfecto M.	71	diácono	Cartografía Histórica
19	1	Benito O.	50	Ejidatario	Cartografía presente, territorio, organización política, X'inich', jóvenes.
20	2	Mercedes O.	43	cantora	Historia y relatos de naturaleza, cosmovisión
21	1	Arcadio O.	51	ejidatario	Organización agraria, FANAR

22	3	Gabriel A.	26	Comerciante, cargo en la iglesia	Naturaleza, cosmovisión, religiosidad, lengua zoque, organización comunitaria
23	2	Macario O.	53	ejidatario	Organización agraria antes y después de la reubicación, usos mancomunados, fundación del ejido, FANAR, organización política.
24	1	Lorenzo C.	66	ejidatario	Organización agraria, FANAR
25	1	Cecilio P.	65	diácono	Historia del Francisco León, fundación ejidal, naturaleza, religiosidad, lengua zoque
26	2	Juan S. A.	56	Ejidatario, empleado en Cobach	Fundación ejidal, naturaleza, organización política, agraria y comunitaria, conservación ambiental, contaminación del río
27	2	Emilia E.	55	partera	Naturaleza, cosmovisión, fundación del ejido, costumbres zokes, mujeres, lengua zoque

Ejido Ubilio García

Numero de entrevista	Número de entrevistas realizadas	Nombre colaborador	Edad	Ocupación	Temas
1	1	Pedro P.	56	ejidatario	Cuestiones agrarias, sucesión y parcelas
2	3	Juan L.	61	Ejidatario	Poblamiento de la selva, crédito ganadero, COFOLASA, memoria
3	1	María O.	43	avecindada	Datos demográficos y sociales

4	1	Patricia L.	35	comerciante	Datos demográficos
5	4	Juan L. J.	77	Ejidatario fundador	Historia, chiclerías, monterías, primeros años en ejido, dotación agraria, programas productivos
6	1	Juan P.	79	Ejidatario	Origen del ejido, historia, organización agraria
7	2	Santiago P.	69	Ejidatario, cooperativa ecoturística	Origen, organización agraria, programas de desarrollo, ecoturismo
8	2	Mauricio M.	73	comerciante	Origen, organización agraria, venta de parcelas
9	2	Víctor L.	64	ejidatario	Origen, fundación del ejido, religión, ganadería, organización política, programa Sembrando Vida
10	2	Manuel L.	83	ejidatario fundador	Origen y fundación, organización agraria, alimentación, lengua tseltal, organización política, EZLN
11	2	Domingo M.	60	Profesor y posesionario	Organización agraria, PROCEDE, historia del ejido, COFOLASA, ganadería, venta de tierras
12	1	Francisca L.	75	Ejidataria	organización agraria, venta parcelas
13	2	Santiago P.	44	Ejidatario	Cuestiones agrarias, Sembrando Vida, cooperativa ecoturística, apoyo mutuo, protocolo comunitario y organización colectiva, religión, lengua

14	1	Baudilio P.	45	Profesor y ejidatario	Cuestiones agrarias, organización, PROCEDE, venta tierras, religión católica
15	2	Lázaro P.	60	Cooperativa ecoturística y ejidatario	Cuestiones agrarias. Programas desarrollo, EZLN, actores externos, ecoturismo y bioculturalidad
16	1	Santiago G.	67	Ejidatario	Historia, actividades económicas, fundación, venta parcelas, organización política y comunitaria
17	1	José Antonio D.	57	Ejidatario, cooperativa ecoturística	Historia, fundación. Naturaleza, religión. Programas gobierno
18	1	Francisco G.	57	Ejidatario	Origen y fundación. Crédito ganadero, Sembrando Vida
19	1	Félix L.	66	poseionario	Cuestiones agrarias, PROCEDE, venta de parcelas
20	1	Pedro H.	62	poseionario	Organización interna ejidal, PROCEDE, venta parcelas, programas de gobierno
21	2	Daniel L.	62	poblador	Organización interna del ejido, programas de gobierno, reglamento interno, religión
22	1	Manuela M. Lorenzo	52	Partera, ex poseionaria	Naturaleza, conocimiento tradicional, organización ejidal, venta de tierras
23	2	Andrés M.	67	Ejidatario, autoridad	Organización del ejido, autoridades, cargos, programas de gobierno, normatividad interna, historia del ejido,

					educación, religión y fiestas católicas
24	1	Mateo M.	56	ejidatario	organización ejidal, programas de gobierno

Agencia de Fomento Biocultural

Entrevista	Nombre	Puesto	Temas
1	Juan Sánchez	Presidente	Decreto de Comunidad Lacandona e impacto en las comunidades y ejidos, organización política y social de la selva
2	Juan Sánchez		Decreto de Comunidad Lacandona segunda parte, comuneros y subcomuneros. Conflicto con Francisco León
3	Juan Sánchez		Religiones en la selva, organizaciones campesinas y partidos políticos.

Red Indígena de Turismo de México AC (RITA)

Entrevista	Puesto	Temas
Ricardo Campos	Presidente	Protocolos bioculturales comunitarios en Ubilio García Proyectos sobre turismo indígena y patrimonio biocultural en la selva de Chiapas

Glosario castellano-zoque

Abuela luna	ntaj mama poya
Aliento vital/pedazo de Sol que comparten los seres vivos	ko´jama
Arcoíris	jungØvitz
Ceiba	pistin
Cerro (encanto)	cØtzoc
Cerro	cuûtec
Cielo	tzap
Día de Todos los Santos	syosye jama/todos los santos jama
Difunto	anima
Duende	joy jo´ye
Estrellas	matza
Hormiga arriera	nucu
Luna	poya
Maíz	moc
Maíz rojo	tzapas moc
Maíz pinto	tziquinpØ moc
Maíz negro	yajpØ moc
Maíz blanco	popo moc
Maíz amarillo	put´zØ moc
Milpa	mojcama
Monte	tza´ma
Mujer	yomo
Mundo/la tierra	nasacopac
Nubes	o´na

Parcelas	<i>jut øgnipi</i>
Pudrición del dedo por señalar el arcoíris	ca'juqui
Pueblo/la ciudad	cumguy
Rana	tza'ñac
Rayo	tzambl
Regalo en día de todos los santos	syosye
Sapo	nac
Señor rayo	ma'pØn
Señor del viento	savapØn
Señora del volcán	ponva chu've
Serpiente de siete cabezas	tsahuatsan
Serpiente que llora	chich'me'