



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

**EL BRILLO DE LA IMAGEN
LA DISPUTA POR LA CIUDAD RURAL SUSTNTABLE EN SANTIAGO EL PINAR**

T E S I S
**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R E S E N T A

MARTIN JESPER LARSSON

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Septiembre de 2012



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



**CENTROS PÚBLICOS
CONACYT**

**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE
PROMOCIÓN 2010-2012**

COMITÉ DE TESIS

**Título: EL BRILLO DE LA IMAGEN. LA DISPUTA POR LA CIUDAD RURAL
SUSTENTABLE EN SANTIAGO EL PINAR**

Alumno: MARTIN JESPER LARSSON

DIRECTOR: Dr. José Luis Escalona Victoria



LECTORES:

Dra. Xochitl Leyva Solano

Dr. Andrew John Roth Seneff

Dr. Andrés Fábregas Puig



Licencia no comercial. Se permite compartir citando la fuente.
No se permiten modificaciones ni su uso con fines comerciales.



La
mirada de todo

México va a estar puesta aquí
en Santiago el Pinar, porque pasa de
un estado de pobreza extrema, como dijo el
secretario Carlos Salin, a un nivel de bienestar
superior. Va a ser un ejemplo que queremos que
suceda en muchos otros lugares en México. Por ello
es que estamos todos muy contentos, y nos vamos a
poner a trabajar hombro con hombro con todos ustedes.



Esteban Moctezuma, Fundación Azteca



...a las condiciones sociales petrificadas se las
debe hacer bailar cantándoles su propia can-
ción.

Carlos Marx



AGRADECIMIENTOS

EN PRIMER LUGAR QUIERO agradecer a las personas en Santiago el Pinar que me ayudaron durante mi trabajo de campo. Quedo sobre todo agradecido con varios de la ensambladora y de la presidencia, los integrantes del grupo de video, “Don Manuel”, “Mateo”, “Florencio”, Lorenzo Gómez López, y muchos otros que aparecen en esta tesis.

El resultado de la investigación no hubiera sido lo que es sin el apoyo extraordinario, comprometido y cercano de mi director de tesis, José Luis Escalona Victoria, a quien quedo endeudado por sus lecturas, críticas, sugerencias y entusiasmo a lo largo de la investigación, así como por la cantidad de libros que me prestó.

También quiero agradecer a Xochitl Leyva Solano, por su lectura y por un diálogo prolongado que ha dejado sus huellas en el texto. Además agradezco su impulso por, y participación en un intento por crear saberes que van más allá de la producción de textos y conocimientos.

Asimismo quiero agradecer a Andrew Roth Seneff, y Andrés Fábregas Puig, por sus lecturas, aportes y tiempo.

Quedo agradecido también con los integrantes del grupo “Creando Saberes”, con quienes volvimos la investigación un proyecto más colectivo y más amplio que la escritura de una tesis, Pierluigi Verardi, Valentín Val, Jaime Schlittler, Marco Alemeida, Norma Pérez, Armando Hernández, y Xochitl Leyva, así como quiero agradecer a los espacios y colectivos que nos acobijaron en diferentes momentos, la “Gráfica Maya” y “Koman Iel”.

Quiero también agradecer a los alumnos y profesores de la línea de investigación de “Política, etnicidad y religión” del CIESAS, quienes han hecho aportes muy significativos a través de sus críticas y sugerencias desde el inicio de la maestría: José Luis Escalona, Andrés Fábregas, Pierluigi Verardi, Valentín Val, Jaime Schlittler, que ya he mencionado, así como Josué López, Isaac Guzmán, Luis Cruz, Martha Arévalo, Carolina Rivera, Dolores Palomo, y Araceli Burguete; Araceli sugirió la ciudad rural como tema de investigación.

Quiero igualmente agradecer a Antoine Libert, Miguel Pickard, Esben Frost, Victor Bretón, Leonardo Sánchez y Jorge Uzeta, por pláticas interesantes, así como a María Camaras que, además de las conversaciones en camino a Santiago, colaboró en el proyecto de video.

Finalmente quiero agradecer a mis padres, Bengt y Annika Larsson, por su apoyo, y a mi esposa, Mariel Camaras, por los aportes importantes y críticos que ha hecho durante todo el proceso – aún en momentos donde más bien se quería dedicar a otras cosas que fueran más importantes que mi trabajo, como su propia tesis.

La investigación que presento se ha hecho gracias a una beca de CONACYT.

RESUMEN DE “EL BRILLO DE LA IMAGEN. LA DISPUTA POR LA CIUDAD RURAL SUSTENTABLE EN SANTIAGO EL PINAR”, DE MARTIN JESPER LARSSON

Palabras claves: Ciudades Rurales Sustentables, Santiago el Pinar, Chiapas, fetichismo, economía del poder, antropología del poder, antropología económica, economía política, juegos de lenguaje, semiótica y antropología, representaciones antropológicas, posicionalidad, escritura antropológica, dialéctica.

La tesis examina uno de los proyectos de desarrollo más afamados del sexenio 2006-2012 en Chiapas: el programa de Ciudades Rurales Sustentables. Desde su surgimiento ha estado acompañado por una disputa entre diferentes teorías que han buscado explicar lo que significa el programa. En la tesis se analizan estas explicaciones, cómo han surgido y cómo se usan, al mismo tiempo que ofrece una lectura propia del programa en el caso de Santiago el Pinar, que se inserta en el mismo marco analítico aplicado para los otros modelos. De esta manera ofrece también una discusión autoreflexiva sobre los alcances y límites de las historias sobre las historias que se escriben en la antropología, y propone una escritura y forma que busca dar cuenta de las relaciones sociales escondidas detrás de objetos, espacios, personas y relaciones fetichizadas, sin negar la inserción propia en formaciones fetichistas.

La tesis se basa ante todo en conversaciones informales en el lugar de estudio con los diferentes actores involucrados: habitantes de diferentes agrupaciones, funcionarios gubernamentales municipales y estatales, Organizaciones No Gubernamentales, académicos y medios. Este material se compara con discursos de diferentes tipos sobre la ciudad rural y temas relacionados, a través de artículos y tesis, expresiones espaciales y mediáticas. Parte de la investigación fue también un intento fallido de formar un equipo audiovisual en Santiago el Pinar. Este proceso se relata en un video adjunto.

Los argumentos centrales de la tesis son por un lado que la ciudad rural es un espacio de tensión a través del cual se forman y refuerzan jerarquías y alianzas entre diferentes élites. Por el otro lado se argumenta que la lucha por las relaciones sociales en las cuales se han formado ciertas jerarquías se lleva a cabo a través de una disputa fetichista que se distingue por su producción y reproducción de dualismos dentro de límites que ponen los “juegos de lenguaje” y la “economía del poder”, entendida esta última como la configuración general de discursos prácticos que todo engloban.

ÍNDICE DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	2
RESUMEN	3
LISTA DE ABREVIATURAS.....	7
2. EL NUEVO PUEBLO	11
2.1. Los secretos de Santiago	13
2.2. El nuevo secreto.....	15
3. LA DISPUTA POR LA IMAGEN.....	19
4. ASPECTOS METODOLÓGICOS	28
4.1. La mirada relacionada y la semiótica.....	28
4.2. La escritura.....	34
4.3. Métodos y proceso de investigación en campo.....	38
5. CUATRO CALENDARIOS: HISTORIAS DE SANTIAGO	45
5.1. El brillo del sol, el brillo de la imagen.....	46
5.2. El <i>homo paracaidistus</i>	53
5.3. La cuenta larga: Santiago apóstol y su pueblo	60
5.4. La rueda calendárica: el tiempo antes de la ciudad rural.....	67
5.5. El último sexenio.....	74
5.5.1. El surgimiento de las ciudades rurales	74
5.5.2. El brillo del desarrollo	78
5.5.3. La construcción del desarrollo: el valor de la moneda.....	86
5.5.4. El presidente municipal y la ciudad rural.....	92
5.5.5. Los partidos y la ensambladora.....	96
5.5.6. La llave del <i>plotter</i> y otros robos.....	102
5.5.7. El brillo de la pantalla: la inauguración	105
5.5.8. Un futuro rosa.....	112
5.6. El “Otro” calendario: la oposición dominante.....	118
6. LA HISTORIA DE LAS HISTORIAS:	
UNA ALTERNATIVA A LA ALTERNATIVA	135
6.1. Modos de producción y la dependencia	136
6.2. La caza del albatros y la economía del poder.....	148
7. RESUMEN Y ARGUMENTO	163
7.1. Primer argumento: la ciudad rural es un espacio de tensión.....	164

7.2. Segundo argumento: la disputa fetichista es dualista.....	168
ANEXO 1: MAPAS DE SANTIAGO EL PINAR.....	172
ANEXO 2: ESQUEMA DE ANÁLISIS	174
ANEXO 3: “LINAJES” EN SANTIAGO EL PINAR.....	175
ANEXO 4: POBLACIÓN E INVERSIONES EN SANTIAGO EL PINAR.....	176
BIBLIOGRAFÍA.....	178

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. “Santiago el Pinar. Instrucciones de uso”	9
Ilustración 2. “Ciudad fantasma”	12
Ilustración 3. Techos con propaganda gubernamental	13
Ilustración 4. Letrero el día de la no-visita de Helen Clark.	17
Ilustración 5. “Rituales cotidianos”	20
Ilustración 6. “ <i>Tag</i> . Instrucciones de uso”	29
Ilustración 7. “El fetichismo de la casa tipo”	46
Ilustración 8. El brillo del santo.....	47
Ilustración 9. Camino al sol.....	48
Ilustración 10. ¿Conauistadores modernos y tradicionales?	59
Ilustración 11. Un lector activo leyendo y comentando la historia.....	67
Ilustración 12. Zedillo y Albores en reunión con autoridades de Santiago	72
Ilustración 13. Albores con el primer presidente municipal en Santiago	72
Ilustración 14. Plano de <i>Ach’ Lum</i>	80
Ilustración 15. Plano de casa tipo	82
Ilustraciones 16 y 17. Interior de cocina construida en <i>Ach’ lum</i>	83
Ilustraciones 18, 19 y 20. Proyecciones de casa tipo	85
Ilustraciones 21 y 22. Exteriores e interiores de la ensambladora.	86
Ilustraciones 23 y 24. Hongos en el piso, y uso alternativo del baño.....	90
Ilustración 25. Censo INEGI	95
Ilustración 26. Triciclos ensamblados en Santiago el Pinar.....	102
Ilustración 27. TV10 Chiapas transmitiendo la inauguración.....	107
Ilustración 28. Invernadero de rosas a un mes de la inauguración	115
Ilustración 29. Inauguración olvidada	117
Ilustración 30. Cartel Maderas del pueblo	120
Ilustración 31. “Santiago en llamas”	136
Ilustración 32. “Ensayo sobre la originalidad”.....	164

LISTA DE ABREVIATURAS

BBC	Corporación Británica de Radiodifusión
CAIK	Colectivo de Análisis e Información Kolectiva
CELALI	Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas
CIEPAC	Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
COBACH	Colegio de Bachilleres
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FrayBa	Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
IPPMAL	Iniciativa de Política Pública para México y América Latina
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PRI	Partido Revolucionario Institucional
UNICEF	Fondo de Naciones Unidas para la Infancia
UNICH	Universidad Intercultural de Chiapas



Ilustración 1. “Santiago el Pinar. Instrucciones de uso”.
Elaboración propia.

1. INTRODUCCIÓN

EL PROGRAMA DE CIUDADES RURALES SUSTENTABLES fue uno de los programas claves de la administración gubernamental chiapaneca del periodo 2006-2012. Terminando el periodo se han inaugurado dos ciudades rurales de 27 planeadas para el sexenio: la Ciudad Rural Sustentable de Nuevo Juan de Grijalva, que se inauguró en septiembre del 2009, seguida por la Ciudad Rural Sustentable de Santiago el Pinar, en marzo del 2011.

Este programa ha sido elaborado en cooperación con el Grupo Salinas – dueño de TV Azteca, Iusacel, Banco Azteca, Italika, y Grupo Elektra, entre otros – principalmente a través de una de sus fundaciones, Fundación Azteca (www.gruposalinas.com). El proyecto como tal, como escribe el Grupo Salinas y la Fundación Azteca en un comunicado de prensa después de la inauguración de Nuevo Juan de Grijalva, “es un esfuerzo combinado de las dependencias federales y estatales, así como de UNICEF, PNUD, OIT, Fundación Azteca, Instituto Carso, Teletón, Fomento Social Banamex, Fundación Bancomer, Unidos por Ellos, Academia Mexicana de Arquitectura, Empresarios por la Educación Básica y Fundación Adobe Home” (Grupo Salinas y Fundación Azteca, sin fecha); las mismas empresas y fundaciones figuran entre los integrantes del Consejo Consultivo “Ciudadano” de las Ciudades Rurales Sustentables, junto con otras empresas y fundaciones (Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha A).

Según el Instituto de Población y Ciudades Rurales, la visión del programa es favorecer “la concentración de familias que habitan en localidades dispersas y en zonas de riesgo y que, además, permita la dotación de servicios básicos y la generación de alternativas económicas y

productivas con empleos dignos y remunerados para la población” (Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha B).

Estas explicaciones de lo que es el programa, sin embargo, no han sido las únicas. El Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), para mencionar un ejemplo emblemático, argumenta que “el objetivo real del Programa Ciudades Rurales es ‘ordenar’ el uso de los recursos del campo, lo cual implica la separación del campesinado de la tierra que actualmente habita. El Programa producirá la concentración de personas del campo en pequeñas aldeas, la enajenación de sus tierras y la explotación de éstas por grandes empresas” (Zunino & Pickard, 2008).

Considerando estos actores y planteamientos, en esta investigación me pregunté dos cosas: cómo entender la ciudad rural, y cómo entender el proceso de formación y uso de los discursos sobre ésta.

Voy a argumentar que la ciudad rural es un espacio de tensión donde se han fortalecido diferencias previas al programa al mismo tiempo que las alianzas entre diferentes élites se han profundizado. Asimismo voy a argumentar y que la disputa fetichista se desarrolla en procesos dualistas, donde constantemente se crean y recrean otredades y oposiciones de diversos tipos.

¿cómo entender la ciudad rural, y cómo entender el proceso de formación y uso de los discursos sobre ésta?

Los diferentes actores involucrados en este proceso han creado y usado “fetiches”, imágenes brillosas en forma de objetos, espacios, imágenes y mensajes verbales, etc., que han dotado de y/o reciclado un valor social, ampliamente desconectado de los procesos concretos donde se han formado las cosas fetichizadas. Las relaciones sociales, argumento, se viven a través de estos fetiches, y se entienden a partir de ellas; al mismo tiempo los diferentes fetiches y los discursos que los construyen, establecen relaciones contradictorias, inestables, en una disputa por el significado de los fetiches y por las relaciones sociales; el fetiche, sostengo, es creado por las relaciones sociales, al mismo tiempo que las crea. La inestabilidad de los fetiches depende de los diferentes intereses en juego, y la posibilidad relativa de imponer una cierta relación social y su fetiche por parte de los diferentes actores. Las diferentes interpretaciones de lo que son las ciudades rurales entran en una disputa fetichista, una disputa por la configuración de las relaciones sociales: una disputa por el brillo de las imágenes.

El mantenimiento o cambio de los significados y configuraciones de los fetiches y las relaciones sociales se logran con un cierto nivel de complacencia y convencimiento del discurso en cuestión por parte de los actores que son “usados” o “beneficiados” por los mismos, y

que se mueven apoyándose en ellos. Al mismo tiempo, la disputa por el fetiche (y con ello las relaciones sociales) se insertan en una disputa más amplia, que gira en torno a modelos sociales, donde los discursos y el control de los mismos juegan un rol fundamental – una disputa en la cual me inserto.

Los diferentes discursos formados y usados en esta disputa por la ciudad rural se pueden juntar en dos juegos: modernidad contra tradición, y armonía contra tensión. Los discursos, entonces valoran uno de los extremos de estos juegos. Debido a problemas tanto teóricos como empíricos del primer juego, yo me inserto en el segundo.

Lo que he buscado formular con esta tesis es una crítica a las ciudades rurales, que sea alternativa a la crítica hecha a través del discurso dominante entre los opositores al programa. Esto implica también una revisión de algunas ideas centrales para una lectura del zapatismo que al parecer se ha vuelto dominante entre círculos amplios de académicos, ONG:s, activistas, etc.



LA TESIS ESTÁ dividida en siete capítulos, incluyendo a esta introducción. Cada capítulo cuenta con una imagen que he hecho como intento de resumir el argumento del capítulo en cuestión. El orden que he propuesto inicia con mi llegada a Santiago el Pinar, una historia sobre los tres secretos de Santiago, y otra sobre una visita cancelada por parte del gobernador. El capítulo que sigue va ligado a este acontecimiento, y construye un objeto de estudio que se centra en la imagen y en el fetichismo, pero que también tiene lazos con la “economía” y con el poder, que no desarrollo en esta parte por consideraciones pedagógicas/retóricas. Teniendo así una base teórica y metodológica, paso a exponer y discutir material de mi diario de campo, a través de cuatro “calendarios”. Esta parte la termino con un cruce con teorías sobre las ciudades rurales desde los opositores de las mismas, que critico para proponer mi lectura teórica del programa en Santiago el Pinar en el capítulo que sigue. Termino con un resumen y los dos argumentos generales.

En los anexos encontramos cuentas de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar, una lista de los “linajes” principales en Santiago, un esquema de análisis que he utilizado para diferentes discursos, y mapas que pueden ser muy útiles para quien quiere ubicar geográficamente a Santiago el Pinar y sus localidades antes de iniciar la lectura (ver Anexo 1).

Aparte de los nombres de los personajes públicos, los nombres de las personas que aparecen en esta tesis han sido cambiados, si no han dado su consentimiento explícito, para evitar cualquier situación no deseable.



Ilustración 2. “Ciudad fantasma”.

Elaboración propia de fotografía de José Luis Escalona

2. EL NUEVO PUEBLO

LA PRIMERA VEZ QUE llegué a Santiago el Pinar fue durante un viaje por la zona, organizado por el CIESAS. La visita me impactó tanto que decidí cambiar el proyecto de investigación con el cual había ingresado a la maestría – una propuesta que tenía que ver con mi primera licenciatura, en derecho. Me impactaron las casas, los colores, los materiales, y la pendiente de la ladera donde se construyeron.

Cuando regresé solo, pocas semanas después, me encontré con un agente que estaba afuera de su casa – una casa de bloc, con una cocina de madera al lado. En la entrada había una placa que informaba que el piso de cemento venía de un programa de gobierno. Me llevó en su camioneta a Boquém, a unos 10 minutos de la cabecera (véase Anexo 1 para ubicación), hasta llegar a sus cafetales, cerca de la planta tratadora de agua. El sol brillaba.

Hablamos del café – el producto principal de Santiago desde los años 70 – de la cosecha que iba a empezar, y de la ciudad rural que se estaba construyendo. Cuando regresamos me mostró una lista de nombres de los beneficiarios de las nuevas casas. Su nombre era el primero de su localidad.

Me platicó que los antropólogos del gobierno habían llegado a decidir quién iba a recibir una nueva casa, pero hubo un malentendido y no pusieron el nombre del agente en las listas. El “error”, sin embargo, se pudo arreglar posteriormente. Los agentes, me dijo, tendrían que ser los primeros en recibir su casa, por ser los que supuestamente habían gestionado el programa.

Un año más tarde me rentó su casa en *Ach' lum* – la nueva tierra, la nueva ciudad, el nuevo pueblo – de la cual disponía su segunda esposa. Él seguía viviendo en Nachóm, donde lo había conocido, con su primera esposa, aunque llegaba seguido a la tienda que también había gestionado para su segunda esposa, y donde se quedó ella durante el mes que duré en su casa.

Parecía lógico en un inicio empezar ahí. Cerca de la ensambladora, cerca de las granjas, la bodega de café, la nueva primaria, los invernaderos de rosas, las instalaciones de agua, y cerca del punto de inicio del recorrido por la ciudad rural si uno viene por helicóptero; en los techos de dos de los edificios construidos en la cima del cerro están los logotipos de los gobiernos estatales y nacionales: “Vivir mejor”, dice en un techo, y “Hechos, no palabras”, en otro. Pero sobre todo parecía lógico empezar en *Ach' lum* porque pensé que iba a estar cerca de los nuevos habitantes.



Ilustración 3. Techos con propaganda gubernamental. Fotografía propia.

Llovía en las noches. El viento corría por debajo de la casa, las luces fuertes del alumbramiento público entraba por la ventana, la lluvia caía hasta el amanecer, entraba por la puerta y formaba pozos de agua que se extendían hasta mi cuarto – un cuarto cerrado con llave. El carro estacionado afuera, el único carro en la ciudad rural, una presa sencilla. En el otro cuarto había una bolsa de basura y un jabón rosa en la ventana, directamente en el sol que entraba con toda su fuerza en la mañana. El olor a jabón se juntaba con un olor a calor húmedo, tierra y plástico.

El día 15 de septiembre, mientras todos estaban en el parque celebrando el Día de la Independencia, me robaron el tinaco. Para llenar mis botes tuve que caminar a una de las muchas casas deshabitadas a unos 200 metros de distancia. Caminaba por la ciudad fantasma, antes de conocer el sentido literal del término; los rumores decían que el cerro de *Ach' lum* es el lugar de los antepasados, donde se juntan a hacer fiesta todas las noches.

Me enfermé por sudar en la lluvia, y por las noches que no me dejaban dormir.

Poco tiempo después de instalarme, algunos señores de la ensambladora me acusaron de estar involucrado en un robo. No me lo dijeron directamente a mí, pero me enteré por las voces que corren por el pueblo. No sabía si estas acusaciones me iban a ayudar a tener más contactos con algunas personas que no estaban de acuerdo con ellas, o si más bien me iban a dificultar mi estancia. Para sentirme menos expuesto, y no tan solo, me cambié de casa. Había escuchado varios nombres de lugares que parecían tener vida: Nachón, Cabecera, Pusilhó, Ninamó... en Ninamó decían que está la campana.

Una madrugada, un mes más tarde, escuché una campanada. La casa que rentaba en Ninamó era igual a las de *Ach' lum*, una “casa tipo”, con olor a humedad y un piso que se estaba levantando, pero estaba insertada entre casas preexistentes, con cafetales afuera de la ventana, y caminos para la casa del papá de Ramiro; Ramiro trabajaba en la ensambladora, y me había rentado su casa que no ocupaba por el momento. Fue un primero de noviembre, el Día de todos los santos, la supuesta llegada de los antepasados. Eran las cuatro y media de la madrugada. Afuera una lluvia leve. No sabía si estaba soñando, si era La Campana, o si solamente era la campana del centro.

Don Manuel levantó las cejas cuando se lo conté. Ramiro, medio siglo más joven, dijo sin dudar que fue la campana del centro.

2.1. Los secretos de Santiago

DON MANUEL Y YO ESTUVIMOS afuera de la tienda enfrente de la presidencia, tomando refresco que yo había comprado. Fue la primera entrevista que hice con él. Me contó de los secretos de los antepasados, historias que yo había escuchado en algunas ocasiones previas, en otras versiones. Don Manuel habló con la voz de alguien que comparte algo muy importante, sagrado, pero sin decirlo todo. Mi miraba de vez en cuando con una sonrisa para ver si había entendido lo implícito – la presencia de Dios.

– La campana, la campana primero, voy a decir. Primero la campana. Que allá anda una persona. Lo miraron que tiene su cosa allá arribita, donde dice ahí

estaba ahoyado, ahí lo mostraron la campana, sí, la campana mostraron, allá arriba en el camino, donde estaba ahorita, allá arriba, ahí estaba, ahí estaba la que la vio. Llegan a juntar a su gente, a decir que hay campana en la tierra, dice uno. Pero no sé si es cierto o será más hombre valiente [“brujo”] la que la vio. Pero miraron la campana que estaba ahí, efectivamente en su caminito igual como le dice, miraron qué cosa hay en la tierra, ahí lo encontraba y miraron todos, y verlo qué. Vamos a arrancar, dice la gente, vamos a arrancar, porque es la campana para servir a la iglesia, dice la gente y fueron allá, y fueron allá, todos fueron allá a verlo. Vamos a sacar, dice toda la gente, y empezaron a arrancar en la tierra. Ahí estaba la campana. Ahí estaba. Ahí estaba. Ahí estaba, y no sé, dice la gente comenzaron a arrancar. ¡Y no pudo sacar! No pudo sacar, no pudo porque, la cosa es que el dueño no se da, los 7ánjeles [como lo escribe Ochiai; ver la discusión en p. 65), según creo es que estaba abajo. Lleva tiempo, lleva tiempo, está así, estaba así, mira, acá abajo, abajo, se va, va, va bajando, bajando, va bajando, sí, bajando, no pudo sacar pronto. Dice que lo soñaron la gente, soñaron que cosa puede hacer. Buscaron un lazo nuevo, con limosna, de ofrenda, incienso, velas, hicieron fiesta. Con esto lo amarraron, con un palo, lo arrancaron la campana. Pero lleva tiempo. Ahora lo sacaron. Sí, es cierto, así hablaba mi abuelo y todo.

– ¿Y qué pasó con la campana?

– Bueno, ¿te digo la verdad? La que supieron, hubo problema, no sé cuál es, y lo robaron, lo robaron. Dicen que se fue en Zinacantán, lo llevaron, porque más abajo, más grande, más grande. Más sabio. Lo llevaron en la noche.

– ¿Y luego?

– Ya no hizo caso, ya no revolvió, dice que allá se va, la campana.

– ¿Y ahí sigue en Zinacantán ahora?

– No sé decir bien si fueron a preguntar, o van a pedir, quién sabe, pero ya no, ya no da, y nos robaron la campana. Pero no sé si es hasta ahorita, o ya se quebró, no sé. Así está. Así está la cosa.

– Y lo que me han contado de una cruz también...

– Ah, sí, también una cruz, con Cristo, colgadito, la primera... junto creo, no ves

que aquí no hay mucho en la tierra. Hay un arroyo de allá atracito del cerrito, un arroyito, que estaba viendo, arrancando también, lo arrancaron. [...] Ahí lo arrancaron, la gente la misma de aquí, es el mismo terreno, aquí el terreno de Santiago el Pinar, ahí lo arrancaron también. Pero muchos hablan también que lo robaron, dicen. Lo robaron también. Fueron de Tenejapa. No sé cuál es la gente que, qué cosa de... fueron allá que era costumbre, tradición, fueron el 24 de julio allá, pasan fiesta [de Santiago el santo patrón]. Allá lo llevaron su cruz como cargaban, con ese invitan creo. Ahí empezaron la bronca. La bronca... allá dice que hubo contra, y lo cerraron la iglesia, y lo dejaron ahí. Me ha contado mi abuelo. Lo robaron.

- ¿Y de qué era la cruz, era también valiosa?

- Valiosa, tiene listones, tiene todo, fierro creo, fierro, fierro [probablemente una traducción de la palabra tsotsil “takin”, que también se podría traducir como un metal precioso]... así es, amiguito, así está.

2.2. El nuevo secreto

Mañana creo k n van a yegar mis compañeros xk asi kdamos con el direc si, pero creo k nsotros vamos a pometerns seguir.

ME LLEGA EL MENSAJE cuando estoy en la camioneta de dos funcionarios del COBACH de Chiapas, la preparatoria estatal, de regreso de Santiago el Pinar. Es un día nublado, está chispeando, y me estoy enfermando de una gripa que va a funcionar de pretexto para no tomar *pox*, la bebida alcohólica, con los grupos de hombres que se juntan en las calles. Pero por el momento lo percibo más bien como si la lluvia se hubiera sumado a un contra-ataque general de los Señores de la tierra, los altos funcionarios de gobierno, quienes están moviendo los hilos detrás del escenario para que no me pudiera mover. Me pongo a pensar en cómo llegar detrás del escenario también, escondido, en secreto. Tal vez sí existe una posibilidad, tal vez podría hablar con un familiar que trabaja en el gobierno...

En la mañana había tomado un café en la escalera afuera de la puerta de la casa que rentaba, rodeado por las casas vacías. En la calle, sin embargo, hubo un poco de movimiento. Estaban limpiando alrededor de las casas. Mi vecino que vivía más abajo ya se había ido a trabajar en la ensambladora, y su esposa estaba afuera de la casa limpiando también. La casa del vecino era una de las cinco-diez casas que sí estaban ocupadas por personas de Santiago; unas diez casas más estaban rentadas a personas de la clínica, y de trabajadores de una obra. El resto de las 119 casas estaban vacías, desocupadas.

Bajando el cerro vi que habían puesto carteles en la calle que lleva a la clínica. Decían: “BIENVENIDA, Welcome Helen Clark, Administradora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Administrator of the United Nations Development Programme, 13 de Septiembre, 2011”, con el logotipo de “Vivir Mejor”, del gobierno de Chiapas, y del PNUD. Otros carteles decían solamente “PNUD”.

Helen Clark iba a llegar con el gobernador del Estado de Chiapas, Juan Sabines Guerrero, e iban a visitar los lugares centrales del programa de la Ciudad Rural Sustentable.

En la calle principal, dos grupos de hombres de Bochil (a una hora y media de Santiago en carro) estaban limpiando y arreglando la calle, metiendo cemento donde se necesitaba. En la ensambladora se estaban preparando, al igual que en el COBACH.

El día anterior a la visita, los alumnos se habían formado frente al director, quien estaba hablando sobre la visita del gobernador y de “una mujer de la ONU, de Suiza o Europa”.¹ Más que nada hablaban sobre la ropa que deberían de usar. El director intentaba convencer a las mujeres que se pusieran su traje regional para que se viera más bonito en la foto, pero no hubo mucho entusiasmo por parte de las alumnas. A los alumnos, se les exigió que portaran la playera blanca del COBACH. No entendí muy bien cómo es que se llegó a un acuerdo, pero el día de la visita, una gran mayoría de las alumnas llevaban su traje.

Apoyado por mi cuñada, la hermana de mi esposa, había empezado a dar talleres de video con un grupo de alumnos, con la idea de que contaran una historia que les parecía importante o interesante contar. La visita del gobernador podía llegar a ser una parte en este tipo de relato.

Mientras mi cuñada filmaba, platicué con Domingo, el ex-presidente, quien no estaba contento con la organización del evento. Para que vaya la gente, me dijo, hay que matar unos dos-tres toros. El presidente municipal no estuvo en el evento, porque tuvo un accidente el mismo día que llegué para quedarme en Santiago, el 5 de septiembre de 2011.

Domingo tenía razón. Aparte de los alumnos y los funcionarios no había nadie. Las autoridades es-



Ilustración 4. Letrero el día de la no-visita de Helen Clark. Fotografía propia.

¹ En realidad, Helen Clark es de Nueva Zelanda, donde fue primer ministro de 1999 a 2008 (Wikipedia, sin fecha A).

taban tocando música, pero no sé si alguien estaba escuchando, aparte del camarógrafo que estaba filmando para la televisión. Enfrente de las autoridades estaban dos señores del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) – que estaban apoyando a los músicos, con el transporte, decían – aunque los músicos fueran de Santiago.

Al mismo tiempo, los maestros del COBACH estaban arreglando las oficinas. Pusieron la foto del gobernador en el cuarto del director, y unas flores sobre un mantelito de San Andrés Larráinzar (que queda a unos 15 minutos de Santiago en carro). Algunos funcionarios de gobierno estaban midiendo y viendo cómo techar la cancha de basquetbol, mientras otros estaban poniendo una antena para el Internet en el techo de la biblioteca. En un gran mantel que habían puesto sobre la entrada se veía una foto de un COBACH con televisiones de pantallas planas. Detrás del podio pusieron una presentación con gráficas y curvas que no decían nada. Me comentó un empleado del COBACH que cuando vino el presidente, Felipe Calderón, para la inauguración de la ciudad rural seis meses atrás, incluso les pusieron un laboratorio que nadie sabía usar, y que valía un millón de pesos.

El cielo seguía nublado, pero no llovió.

En eso llegó un señor que estaba encargado de la seguridad del evento, y me preguntó quién era yo, y qué hacía ahí. Le mostré mis documentos, pero poco tiempo después llegó el director de la escuela para pedirme mi permiso del municipio y la carta de presentación del CIESAS. Llevó los documentos a una señora con un abrigo negro y una bufanda azul, con los labios pintados y el cabello en una cola de caballo: Margarita Angelina Martínez Paniagua, la directora general del COBACH de Chiapas.

Le había conocido el día anterior, estando afuera de la iglesia en el parque central con un conocido de Santiago. Platicamos con su chofer, mientras ella entró a la iglesia. Nos comentó que habían dado una vuelta por la ciudad rural, y que parecía estar toda vacía. Quería saber cuánto tiempo llevaba yo en México. Cuando le dije que había venido diez años atrás, concluyó que entonces fue en el 1994, insertándose aparentemente en un grupo de “internacionales” que habían llegado a apoyar a los zapatistas. Estaba equivocado en las fechas, pero sí tenía algo de razón acerca de mi interés por el zapatismo cuando llegué.

El director regresó poco tiempo después para avisarme que yo no podía estar en el plantel. Fui con Margarita para preguntar por los motivos. Me dijo que sí podíamos filmar, pero que no podíamos estar adentro del área de la escuela. Nada más podía estar “su gente” allí.

Nos salimos del COBACH, y estuvimos observando desde afuera. Después de unos 15-20 minutos, Margarita habló para decir que el gobernador y Helen Clark no iban a poder llegar, por el clima. El helicóptero no iba a poder aterrizar con tanta neblina.

Un hombre ebrio empezó a preguntarle a un funcionario de gobierno, que estaba sentado afuera del COBACH, por qué mienten, por qué siempre mienten. El funcionario se molestó. Como respuesta le dijo que ahí está el COBACH, y que eso no es una mentira.

Poco tiempo después bajaron la antena para el internet y quitaron la foto del gobernador que habían puesto en la oficina del director. El techo para la cancha de basquetbol no se levantó, y la placa que iban a poner en recuerdo de la visita del gobernador no se puso. Luego el director fue ordenado que yo no podía seguir haciendo video con los alumnos, y poco tiempo después me llegó el mensaje de la alumna del grupo que decía que no iban a llegar el día después. Pensé por un momento que había tocado la superficie del cuarto secreto de Santiago el Pinar, un secreto que todavía no había tomado su forma, todavía no se había incorporado en la narrativa local, algo de lo que todavía no hablan los abuelos.

Pero cuando bajé de la camioneta me llegó otro mensaje de la misma alumna:

ya able con mi papá n hay ningun problema si cuidense ok el lunes.

vo pueblo



Ilustración 5. “Rituales cotidianos”. Elaboración propia.

3. LA DISPUTA POR LA IMAGEN

[U]n príncipe debe tener muchísimo cuidado de que no le brote nunca de los labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y de que, al verlo y oírlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión misma, sobre todo esta última. Pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos porque todos pueden ver, pero pocos tocar [o “entender”; “sentire” en original]. Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres, y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría... (Maquiavelo, 1999:91)

CUANDO ME LLEGÓ el mensaje de la alumna del grupo de video me acordé de cuando me fui a Santiago el Pinar a un mes de la inauguración de la Ciudad Rural Sustentable para ver cómo estaba funcionando. La gran mayoría de las casas parecían estar vacías, pero por el otro lado, solamente eran las once de la mañana. En la calle había algunas personas con quienes platicué sobre la inauguración, y cómo no se les había permitido participar en el evento. No estaban trabajando en la ensambladora – el orgullo de la ciudad rural, que iba a generar gran parte de los nuevos empleos – pero sí había una persona trabajando en el invernadero de rosas, casi llegando a la cima del cerro. Estaba afuera cuando lo vi. Se puso muy contento al verme: “hasta aquí na-

die viene a platicar. Televisa llega hasta ahí nomás”, dijo, señalando el final de la carretera, donde empieza la terracería en una curva con una inclinación muy marcada. “Se acabó el proyecto”, me dijo, “y ya no vienen para acá. Antes habían tractores, ingenieros a cada rato, pero después de la inauguración: adiós Santiago el Pinar”.

Florencio, como luego supe que se llama – un nombre demasiado adecuado para ser real – dijo lo mismo que yo había pensado, algo que se reforzó con la experiencia el día de la no visita del gobernador, y el intento de impedir una expresión propia de algunas personas de Santiago el Pinar a través de medios con la posibilidad de ser masivos. Lo que había pensado fue que esta ciudad no se había hecho en primer lugar para los habitantes de Santiago, sino para un público en otro lugar, como si fuera una ciudad del espectáculo, un fetiche enorme, una ciudad de la imagen – pero una imagen disputada entre funcionarios de gobierno, académicos, ONG:s, activistas, medios y habitantes como Florencio, Don Manuel y la alumna del grupo de video. Pero, en este caso, ¿qué es lo que se estaba disputando, y cómo se producía esa disputa, y por qué tanto interés en la imagen pública?

El interés en la imagen, como indica la cita de Maquiavelo, no es una preocupación de reciente aparición. Podríamos tomar la retórica clásica como otro indicador por un interés profundo por la “forma”. Sin embargo, varios autores han argumentado que se ha hecho un giro significativo durante las últimas décadas hacia la forma y la imagen, conectado a una “revolución de la tecnología de la información”, en términos de Castells (Castells, 1999:31). David Harvey liga este giro a la “condición postmoderna”, surgida de una nueva fase del capitalismo de la “acumulación flexible”, lo que ha implicado un cambio en la experiencia del tiempo y el espacio; sostiene que el capitalismo ha causado una “compresión del espacio-tiempo”, que ha aumentado el ritmo de nuestras vidas, y que ha quitado barreras espaciales. En esta aceleración del tiempo y disminución (temporal) de las distancias, encuentra una tendencia hacia la desconexión de la imagen de su referente, como en la propaganda que se desliga del producto que quiere vender, para centrarse más en dinero, sexo y poder. Las imágenes, en este sentido, se han vuelto mercancía (Harvey, 1990:287; véase también Klein, 2007). Esto, argumenta Harvey, también es el caso para la “política”.

La mediatización de la “política”, según Harvey, tomó un nuevo giro en las elecciones presidenciales de 1960 en los Estados Unidos, cuando muchos analistas atribuyeron la pérdida de Nixon a la sombra desfavorable que tenía en la cara durante un debate televisivo, que le dio un aspecto de poca confianza. Harvey argumenta que la posibilidad de construir “políticas” mediatizadas solamente a través la imagen se comprobó con la elección del ex-actor Ronald Reagan (Harvey, 1990:329-30). El giro hacia la imagen estaría, por lo tanto, íntimamente ligado con el aspecto visual de la televisión, lo que también es un argumento importante de Castells (Castells, 1999).

En México, el tema cobró una importancia antes nunca visto en la campaña para las elecciones presidenciales del 2012, cuando el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Enrique Peña Nieto, fue señalado como una producción televisiva (véase, por ejemplo, Herzog, 2012, abril 24) – tanto que después del primer debate presidencial declaró que “No soy producto televisivo” (“No soy producto televisivo”, Peña Nieto, La Jornada Morelos, 2012, mayo 8).

La importancia de la imagen televisiva para los partidos políticos, sin embargo, se puede leer entre líneas de las estadísticas de la Encuesta Nacional de Cultura Política y Prácticas Ciudadanas del 2008; el 88.6% de los encuestados dicen enterarse de lo que pasa en “la política” a través de las noticias en la televisión, lo que se puede comparar con el 43.7% a través de periódicos, el 50.6% a través de noticias en la radio, el 7.2% a través de Internet, y el 29.6% a través de conversaciones con familiares (INEGI, sin fecha).²

Un aspecto crítico de este supuesto giro, argumenta Guy Debord, es que la imagen, o más bien el “espectáculo”, se ha vuelto la sociedad misma, donde lo directamente experimentado se ha reemplazando por la representación.

Para su teoría sobre la “sociedad del espectáculo”, Debord retoma y re-elabora la idea del fetichismo de la mercancía, que Marx había propuesto en “El Capital”. A través de este concepto, Marx introdujo este “misterio” cuasi-religioso del capitalismo. Los seres sobrenaturales creados en el capitalismo son las mercancías, que se utilizan como si se trataran de objetos desconectados de las relaciones sociales; Marx argumentó que el fetichismo hace que las relaciones sociales aparezcan como lo que realmente son: “*relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*” (Marx, 1999:38, cursivas en original). La propiedad privada conecta el dueño con la mercancía, y vuelve la relación social entre personas una relación social entre objetos, donde las personas son poseedores de mercancías (Marx, 1999:48, nota 2):

Las mercancías son cosas, y se hallan, por lo tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho en otros términos, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo

2 La pregunta de la encuesta, sin embargo, es algo ambigua: “Dígame usted si usted se entera o no de lo que pasa en la política por medio de (...)” – seguido por los diferentes medios. Una posible lectura de la pregunta es que se trata de la calidad informativa del medio, es decir que podría ser posible ver las noticias de televisión, sin por ello considerar que ayudan a enterarse de lo que pasa en la política.

que cada poseedor de una mercancía sólo pueda apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia: es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, que tiene por forma de expresión el *contrato*, es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de esta *relación jurídica* o *de voluntad* lo *da* la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías* (Marx, 1999:48, cursivas en original).

Cuando estas mercancías entran en circulación, a través del intercambio de mercancías, el valor de las mercancías se objetiviza y naturaliza en la mercancía por excelencia: el dinero (Marx, 1999:48-50).

De una forma parecida argumenta entonces Debord. “El espectáculo”, escribe Debord, “es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen” (Debord, 1999:50; cursivas en original). La relación social, en “la sociedad del espectáculo”, ya no se vive a través de las mercancías, sino a través de las imágenes: “el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatisada por las imágenes” (Debord, 1999:38).

Las imágenes mediatizan las relaciones, pero, sostiene, nunca se desconectan de ellas; no existe ningún espacio social separado de las relaciones sociales. La “alienación” de Debord, más que separar la realidad de la imagen, critica esa separación. La imagen y la forma, sostiene, son parte de la lucha por el uso práctico, y se tienen que entender de esa manera – no como algo en primer lugar “falso” en comparación con lo “real”.

Existe, sin embargo, en la obra de Debord, un deseo por superar esta separación que niega. Terminando la obra citada, argumenta que “[e]manciparse de las bases materiales de la verdad tergiversada: he ahí en lo que consiste la autoemancipación de nuestra época” (Debord, 1999:176). A pesar de su insistencia en la imposibilidad de separar la imagen de la realidad, aquí parece entonces señalar la posibilidad de una verdad no-tergiversada. En el prólogo para la tercera edición francesa, también argumenta que su texto fue escrito en contra de la sociedad del espectáculo (Debord, 1999:36). La pregunta es desde qué punto está haciendo esa crítica, sino dentro de la misma sociedad del espectáculo.

“es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos”

La misma pregunta se puede hacer a partes de la obra de Jean Baudrillard; Baudrillard desarrolló el concepto de “simulacro”, que tiene similitudes importantes con la idea del fetichismo. El simulacro, como lo describe en “La precisión de los simulacros”, es la realidad y lo imaginado en el mismo objeto (o sujeto), y en la misma palabra. El simulacro no viene después de algo “real”, sino que es realidad e imaginación a la vez; no separa lo verdadero de lo falso. Eso lo diferencia de la disimulación, donde se finge no tener algo que se tiene, por ejemplo una enfermedad. Quien disimula, señala, no está enfermo, pero quien simula, realmente muestra síntomas de la enfermedad; no se puede decir que quien simula no está enfermo objetivamente, como se podría de quien disimula. La simulación crea lo que Baudrillard llama lo “hiperreal” – una “realidad” sin realidad independiente. “La simulación”, escribe, “no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal” (Baudrillard, 2007:9).

El ejemplo de la enfermedad que da es interesante, dado que Baudrillard sostiene que no existe nada fuera de los simulacros, y que cualquier síntoma puede ser “producido”, a pesar de las protestas del médico; lo que el médico busca escapar, argumenta, es que “la verdad, la referencia, la causa objetiva, ha dejado de existir definitivamente” (Baudrillard, 2007:13-14). Sin embargo, mencionar la “disimulación” como algo distinto a la “simulación”, y que la verdad ha dejado de existir, significa que lo “verdadero” alguna vez debería de haber existido, pero que también debe de existir. Con ello aparece la existencia de fenómenos excluidos de su modelo “cerrado” (todo incluyente). Al lado de los objetos imaginarios-reales surgen los objetos reales.

Si esta contradicción en realidad fue una simulación por parte de Baudrillard es difícil de saber. Baudrillard dedicó varios libros a buscar lo excluido por otras teorías, en primer lugar el marxismo. Es el caso, como hace notar Rex Butler, tanto de la “Crítica de la economía política del signo” (Baudrillard, 1997) – donde señala la exclusión del signo – como en “El espejo de la producción” (Baudrillard, 1983) – donde lo excluido se constituye por el lenguaje poético y la utopía. Butler sostiene que solamente pudo encontrar estas exclusiones en los términos del mismo sistema, construyendo así un otro a través del cual la teoría se puede reflejar, y por lo tanto existir. Al mismo tiempo critica que Baudrillard haya propuesto la posibilidad de un nuevo sistema después del orden del simulacro; no es posible, señala, proponer que el sistema como tal puede “fallar”. Puede tener límites, pero señalar un punto exterior o previo a los simulacros sencillamente no se deja hacer (Butler, 1999:46-48).

Al mismo tiempo, esta insistencia en lo excluido me hace pensar que Baudrillard debería de saber que cada teoría, incluyendo la suya, excluye elementos. Su contradicción se podría entender así como una simulación.

Esta lectura estaría de acuerdo con su argumento de la imposibilidad de la exterioridad y de la oposición desconectada, que se encuentra en “La precisión de los simulacros”. Aquí argumenta que considerar Watergate como un “escándalo” apoya al orden; construir un “otro” escandaloso, construye simultáneamente una normalidad aceptable. Las dos posiciones forman parte del mismo juego.

Esta creación dialéctica de otredad y normalidad también regresa en la obra de Slavoj Žižek, quien ofrece una explicación más directa. Žižek llegó a considerar que lo esencial del fetichismo no es que crea “relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas” – como comúnmente es interpretado Marx, y como lo he citado arriba – sino que crea una “ilusión fetichista” de una propiedad independiente de cada mercancía, y no en relación con una “red estructurada” – formando así una ilusión que consiste en presentar la mercancía sola, como si tuviera propiedades que no estuvieran en relación con otra mercancía. Las propiedades de las cosas, argumenta, en realidad dependen de esta red, en el reflejo del “otro” – lo que sería cierto también para personas (pero también, podríamos agregar, para espacios, palabras, etc.). Así como una mercancía solamente adquiere su valor en relación con otras, las personas son valoradas en comparación con otras. Desnaturalizar este fetichismo, y relacionar las mercancías, las personas, etc. entre ellas, sin embargo, no implica una práctica sin fetichismos. Las personas son fetichistas en la práctica, argumenta, aunque se conozca la ilusión a nivel teórico (Žižek, 2007:50-51 y 58-61).

En una línea parecida escribe Taussig en “My Cocaine Museum” – un giro importante desde su clásico “El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica”, donde sostenía que los fetichismos de la mercancías estaban condenados a desaparecer, dado que “para la liberación humana es necesario un modo no fetichizado de entender las relaciones humanas y la sociedad” (Taussig, 1980:289).

Taussig de “My Cocaine Museum” se interesa por el brillo del oro que se funde con el brillo de la cocaína; ambas mercancías han tenido un lugar privilegiado en la economía colombiana. El museo de cocaína con el cual sueña Taussig, nace de una visita a un museo de oro, donde las similitudes entre las dos mercancías se perciben a través del silencio y del brillo:

El Museo de Oro guarda también silencio sobre el hecho de que si el oro determinó la economía política de la colonia, es la *cocaína* – o más bien la prohibición estadounidense de ella – que forma el país de hoy en día. No hablar de la cocaína, no exponerla, es continuar con la misma negación de la realidad que el museo practica en relación con la esclavitud. Como el oro, la cocaína está imbuida de violencia y avaricia, brillo que apesta a transgresión (Taussig, 2004:xi, mi traducción).

Para Taussig, entonces, el estudio del fetichismo lleva a escuchar el silencio, ver lo excluido, pero a diferencia de sus primeros trabajos, ahora también considera que no se puede “superar” el uso de los fetiches como tales. De lo que se trata, sostiene, es saber convivir con los fetiches, pero también dejarse llevar por ellos, y hacer que la mitología y la materia se conecten y desconecten continuamente (Taussig, 2004:xviii).

Con este entendimiento de la importancia del brillo de la imagen fetichista, puede ser difícil sostener que el uso de la imagen ha aumentado durante las últimas décadas. ¿Por qué, por ejemplo, excluir la imagen del oro del concepto de imagen? ¿Realmente se puede argumentar

“como si las letras no fueran imágenes también, o como si las letras no pudieran sonar en la cabeza del escritor y del lector, como si no pudiera causar sensaciones de olores, como si no tuvieran colores”

que el oro no sea concebido como imagen o que no haya tenido una importancia que se podría comparar a la imagen mediática, por ejemplo en términos “económicos”? La imagen, además, se podría entender como algo que incluye también el tono de la voz (imagen sonora), las figuras retóricas (imagen retórica), los movimientos corporales (imagen corporal), etc., porque son maneras de comunicar imágenes y contenido a la vez; con esto, parece asimismo que la “forma” y

el “contenido” se tratan de dos aspectos del mismo objeto, y son difíciles – pero no imposibles – de separar analíticamente.

Las letras que utilizo para expresar estas ideas, por ejemplo, no se pueden deshacer de su imagen de letras, o sin el fetichismo de la letra. En este caso, el fetichismo ha creado un lazo íntimo con una idea de la razón, como ha hecho notar Derrida (2005). El fetichismo de la letra busca excluir otras formas expresivas, como las “imágenes” – como si las letras no fueran imágenes también, o como si las letras no pudieran sonar en la cabeza del escritor y del lector, como si no pudiera causar sensaciones de olores, como si no tuvieran colores. La “racionalidad” que supuestamente se interesa más por el contenido que por la forma, para mencionar otro ejemplo de fetichismo, también usa una estrategia retórica, donde el *logos* predomina. La imagen de racionalidad, sin embargo, no necesariamente tiene que responder a unas prácticas “racionales”.

En términos del fetichismo, las “nuevas” formas necesariamente tienen que excluir a otras formas/contenidos; la centralidad de la “imagen”, en el sentido reducido de Harvey, se puede así volver fetichista. Parte de este proceso es la creación de un “antes”, cuando el “contenido” era más importante que su “forma”, escondiendo de esa manera tanto los problemas de

dividir forma y contenido, como el problema de dividir imágenes de no-imágenes – separando, por ejemplo, la televisión de la radio y el periódico, pero también de los gestos, la foto en la propaganda nazi, símbolos en monedas romanos, y el interés por la retórica y la imagen pública por lo menos desde la antigüedad.

El “giro” del cual hablan Harvey, Castells y Klein, entre otros, tal vez se podría entender como una manera más consciente que ha resurgido en ciertos círculos en las últimas décadas por intentar influir en la formación de “valores de cambio” (que da el precio de una mercancía, y que se distingue del “valor de uso”) y de significado de los objetos producidos. Esta consciencia, sin embargo, no se delimita a ciertas élites, con espectadores pasivos, como en principio implica el análisis tanto de Guy Debord como de Maquiavelo. En México, la amplia discusión sobre la imagen de uno de los candidatos presidenciales muestra que no se ha quedado en discusiones académicas.

Un ejemplo tomado de la campaña presidencial mexicana del 2012 puede ilustrar este punto. El 11 de mayo de este año, el candidato priísta Enrique Peña Nieto visitó la Universidad Iberoamericana, después de haber cancelado la visita dos veces. En la Universidad fue abucheado, y se tuvo que salir antes de terminar el programa planeado durante la visita. Varios videos fueron subidos a Youtube, y circularon en Facebook y por correo electrónico, junto con caricaturas y comentarios. Un día después de los acontecimientos, uno de los videos ya había sido reproducido más de 900 000 veces, según el conteo de la misma página (Rius91, 2012, mayo 11). Sin embargo, varios periódicos proyectaron una imagen favorable a Peña Nieto, como muestran los títulos en primera plana de El Sol de México (“Éxito de Peña en la Ibero, pese a intento orquestado de boicot”), Impacto (“Peña agarra al toro por los cuernos”) y La Prensa (“¡Supera boicot!”) (Kiosko.net, 2012, mayo 12). Estos títulos, junto con comentarios que subrayan la diferencia entre los videos y los títulos, también circularon por Facebook.

Días después de la protesta en la Universidad Iberoamericana, se realizó, además, una manifestación en contra de la televisora Televisa, por la “manipulación informativa de los medios”. Varias manifestaciones que implican una crítica a Televisa se han hecho desde entonces, sobre todo en el marco del movimiento #YoSoy132 – un movimiento que surgió después de los acontecimientos en la Universidad Iberoamericana, en respuesta a la difusión por parte de varios comentaristas y políticos de una versión de los hechos que no coincidía con la de los alumnos de la Universidad (Realizan marcha estudiantil de la Ibero contra Televisa, Nueva República, 2012, mayo 18; R3CR3O, 2012, mayo 14; #Yo Soy 132 exige no dejar impune agresión en Tlalne, Sin embargo, 2012, junio 16).

La importancia de la imagen mediática es, en breve, algo que se discute en México – incluyendo a Santiago el Pinar: un ejemplo es el comentario de Florencio al inicio de este capítulo sobre los invernaderos que solamente sirven para las cámaras, pero también la pregunta incómoda sobre las mentiras, que hizo el hombre ebrio afuera del COBACH durante la no-visita del gobernador.

Podríamos entonces afirmar la importancia de la “imagen” y de la “forma”, al mismo tiempo que tendríamos que cuestionar el supuesto giro hacia su mayor importancia, y su desconexión de su “contenido”. Podemos ver que la discusión en torno a la “imagen” ha sido bastante amplia últimamente, por lo menos en México, con lo que podríamos pensar que el número de personas que pueden “tocar”, en el sentido de Maquiavelo, ha aumentado. Al mismo tiempo, podemos notar que Peña Nieto tuvo más votos entre los candidatos de las elecciones del 2012, a pesar de ser el foco de atención para este debate. La hipótesis de Maquiavelo, de que todos pueden ver pero pocos “tocar”, sin embargo, es cuestionable. Entender no significa tener la capacidad o voluntad de actuar de acuerdo con ese entendimiento, o estar en desacuerdo con las prácticas de una imagen “falsa”. En un mundo fetichista, como han sostenido Žižek y Taussig, entender cómo funcionan los fetiches no significa actuar como si no existieran. Podemos ver las máscaras en la televisión, pero aún así adorar el brillo de la pantalla.

Si juntamos las ideas sobre imágenes y fetiches que he esbozado aquí, sería posible argumentar que Santiago el Pinar, y todos los objetos, espacios y discursos que ahí se encuentran, o que con ella se conectan, se puedan entender como imágenes fetichizadas (sin por ello tener que ser “mercancías”), que se usan para aislar ciertos aspectos que diferentes actores buscan resaltar por alguna razón. Podríamos con ello intentar buscar cómo se forman y usan los fetiches, cuál es su contenido, y qué excluyen.

por la imagen

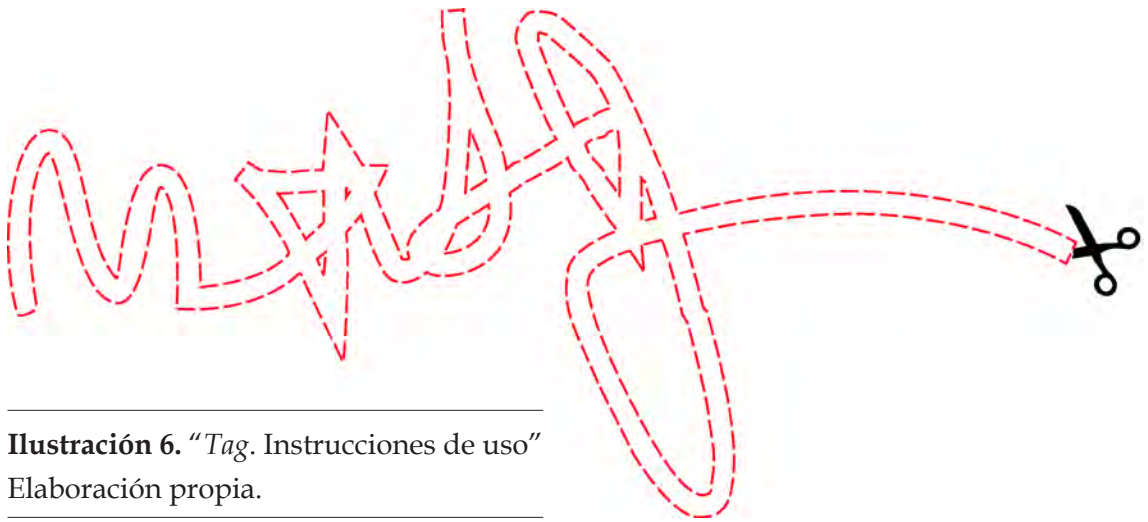


Ilustración 6. “Tag. Instrucciones de uso”
Elaboración propia.

4. ASPECTOS METODOLÓGICOS

4.1. La mirada relacionada y la semiótica

Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres, y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría... (Maquiavelo, 1999:91).

LA CITA DE MAQUIAVELO también tiene sentido en torno a las teorías que han buscado explicar lo que es el Programa de las Ciudades Rurales Sustentables. Ya en la segunda visita que hice a Santiago el Pinar, noté que algo no estaba como me lo había imaginado. Lo que me sorprendió fue que lo que había leído sobre la ciudad rural – principalmente un artículo de Mariela Zunino y Miguel Pickard (Zunino & Pickard, 2008) – tenía poco que ver con lo que yo estaba viendo. No veía el despojo de las tierras, el avance capitalista, ni a los indígenas como víctimas de procesos fuera de su control. Sin embargo, no sabía qué era lo que estaba viendo. Sí, me atrevía a opinar diferente que la mayoría, y veía que estaba enfrente de un fetiche en formación, pero ¿qué era lo que veía, y qué era lo que se estaba excluyendo? ¿Cómo se formaban y usaban los fetiches.

Mi investigación se volvió así una genuina búsqueda de sentido, y no una recolección de datos para rellenar casillas teóricas. Pero no fue una búsqueda sin impulsos teóricos. El proceso tal vez mejor se puede describir como una “abducción”, en términos de Peirce, es decir, un proceso que nace por “detonadores abductivos” – sorpresas por novedad o anomalía, experien-

cias contrarias a la expectativa – que generan dudas auténticas capaces de romper el hábito. El razonamiento abductivo crea hipótesis que se pueden probar para formar una creencia (Aliseda, 1998).

La “duda auténtica” se produjo sin duda alguna en esta segunda visita. Las hipótesis, por el otro lado, fueron creadas más lentamente, en los seminarios de investigación, a través de observaciones, consejos y pláticas con personas externas del CIESAS, como Víctor Bretón, Jorge Uzeta, y Antoine Libert, así como a través de muchas lecturas.

Una de estas lecturas que me llamó mucho la atención, por su forma narrativa y su fundamento teórico fue “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancúc?”, de Juan Pedro Viqueira (1997). En este texto, el autor discute diferentes perspectivas acerca de un objeto que estaba escondido tras un petate en una ermita en Cancúc, y que era central en la rebelión que allí tuvo lugar en 1712. Lo interesante, me pareció, es que el autor no presentó una respuesta clara acerca del objeto. Sin dejar la centralidad del objeto escondido, el estudio se interesa por la relación entre ideas “religiosas” y luchas “políticas” y “económicas”. Así parece que lo que había detrás del petate eran las diferentes ideas “religiosas”, “políticas” y “económicas” contemporáneas. Cada postura creaba su objeto imaginario.

En Santiago el Pinar percibía algo similar. Todos tenían teorías acerca de lo que era la ciudad rural, pero no podían sacarla de su lugar detrás de un enorme petate. Las teorías en sí parecían más bien hablar de algo más amplio: de una disputa “política” en la cual se intentaba formular problemas y respuestas a partir de ciertos fundamentos teóricos, de una manera bastante despegada de la ciudad rural en Santiago el Pinar que yo empecé a conocer.

Pero no solamente las visitas a Santiago el Pinar me sorprendieron. Lo mismo pasó con las teorías antropológicas. Yo había tenido contactos breves con la antropología antes de empezar la maestría, pero no suficientes como para no toparme con novedades constantemente, sorpresas que se traducían en reformulaciones del objeto de estudio y de la hipótesis. Las lecturas deconstruían ideas que había absorbido sobre todo a través de estudiar la “Historia de las ideas” – la materia principal de mi segunda carrera – ideas que en muchos casos me resultaban demasiado generales en comparación con el interés por detalles que veía en las teorías antropológicas.

Mi primer trato con la antropología fue de una manera mucho más pasiva – más bien como objeto – y no me deconstruyó mucho. Fue a través de un encuentro con un estudiante de una Universidad en California, Estados Unidos, quien había llegado a Berlín para estudiar las casas ocupadas. Nos vimos un día en un bar de una “ocupa” que estaba enfrente de mi casa. Escuchó que estuvimos platicando en español, y se acercó. Era muy simpático, pero tenía

demasiadas preguntas, y un acento extraño. Quería saber cómo se entraba a vivir a una ocupa, cuál era la más famosa, con quién podía hablar, etc., etc. Otras personas sospechaban que era informante de la policía. Luego supe que estaba viviendo en Köpi, una de las ocupas más emblemáticas de Berlín. Nos vimos pocas veces después del primer encuentro. Siempre lo veía raro, fuera de lugar, como si estuviera actuando, siempre buscando, registrando. Nunca supe que escribió a final de cuentas. Ni me interesaba. Hasta ahora.

Me acordé de ese antropólogo cuando empecé mi trabajo de campo en Santiago el Pinar. No me sorprendería si me veían a mí como yo había visto al estudiante de California. Seguramente hacía demasiadas preguntas, me veía fuera de lugar, y actuaba de manera extraña. Muchos pensaban que yo trabajaba en la ensambladora – los directivos de la ensambladora eran los únicos *kaxlanes* (no-indígenas), aparte de los de la clínica y de la Iniciativa de Política Pública para México y América Latina (IPPMAL), quienes estaban en Santiago el Pinar prácticamente todo el tiempo. Otros seguramente pensaban que era controlador del gobierno, que iba a verificar cómo iba la ciudad rural.

En ocasiones, sin embargo, fue diferente. Cuando llegó un grupo de la Universidad de Cornell, por ejemplo, un síndico decía que yo podía ayudar a traducir de español a tsotsil – el idioma completamente dominante en Santiago. Hubiera sido un diálogo muy pobre por mis conocimientos demasiado rudimentarios del tsotsil, pero lo que me halagaba fue que me había ubicado como un tipo de puente, un traductor. Cuando llegó la BBC (*British Broadcasting Corporation*), también se acercó un señor que conocía para preguntarme si ya había visto que habían llegado los medios, y que íbamos a ser famosos. No me conectaba, por lo visto, con los “nuevos” *kaxlanes* que llegaban, a pesar de que yo había sido el contacto de la BBC que facilitó su acceso a Santiago, y había venido con ellos en su camioneta. En vez de conectarme con ellos, me ligó con un grupo de personas que él suponía que se iban a emocionar por la llegada de los foráneos. En la frase “vamos a ser famosos” entendí que me estaba incluyendo.

Estos detalles se podrían interpretar como un grado de cercanía y confianza, lo que ha sido considerado como parte de las “condiciones adecuadas para el trabajo etnográfico”, y una meta de la “observación participante” desde Malinowski (Malinowski, 2001:24-26), hasta nuestros días. Recientemente, Jacorzynski retomó la idea de este método – “el método de los métodos” – con cierta distancia, como central para su planteamiento del “antropólogo comprometido” – el ideal del autor – que contrapone al “antropólogo “imparcial” que visita la aldea sólo los domingos” (Jacorzynski, 2004:150).

La distancia que intenta marcar Jacorzynski con Malinowski nos muestra algunos puntos importantes de la metodología de la antropología contemporánea, por discutir el sujeto, el

objeto y los métodos de la antropología. La formulación del objeto nos señala la “meta” de la investigación, a la cual queremos llegar a través de nuestros métodos; el sujeto y su relación con el objeto nos ayuda a formular métodos adecuados.

En los términos que usa Jacorzynski para referirse a los dos tipos opuestos de antropólogos que caracteriza, podemos ver tres aspectos, que tienen que ver con 1) la temporalidad del contacto con el “Otro”, 2) la imparcialidad del sujeto de estudio, el antropólogo, y 3) el compromiso por parte de éste.

El primer punto de Jacorzynski no marca ninguna diferencia con Malinowski, quien disponía de más tiempo en el lugar de estudio que la mayoría de las investigaciones contemporáneas. En cuanto al segundo punto, la imparcialidad, se trata más bien de un argumento lógico que de un argumento metodológico, ético, o de otra índole. Malinowski, como Jacorzynski hace notar, en realidad no *fue* imparcial; solamente se *creía* imparcial. Como ha señalado Donna Haraway, todo enunciado viene de “algún lugar”, en favor de algunos intereses en relación con otros. Los enunciados desde “ningún lugar”, argumenta, son imaginaciones que intentan imponer su punto de vista como neutral (Haraway, 1995:254). Haraway aboga por una objetividad parcial en conocimientos situados, pero “responsables”, que logren dar cuenta de algo. Lo que está proponiendo, entonces, son métodos “objetivos” pero “situados”. No busca llegar a una “verdad absoluta” desde “ningún lugar”, sino a un conocimiento situado desde una posición específica – relativa a otras posiciones, podríamos agregar – desde donde quiere dar cuenta de relaciones “reales”, significativas en el mundo (Haraway, 1995:329).

Por su parte, Jacorzynski sigue una línea parecida a la de Haraway con su “realismo crítico o moderado”; admite la existencia de un mundo físico, al mismo tiempo que subraya la importancia del conocimiento humano para las ciencias sociales, y las construcciones sociales que forman la percepción de los objetos (Jacorzynski, 2004:114-124). De esta posición, que me parece razonable, el autor sigue a la idea más problemática, el tercer punto de su clasificación de los antropólogos: el “antropólogo comprometido”, que liga con la hermenéutica de Gadamer.

Según Jacorzynski, la hermenéutica lleva el “antropólogo comprometido” a ver el Otro como una persona con quien dialoga para “comprender los significados”, y no para “describir y explicar los hechos” (Jacorzynski, 2004:47). Sin embargo, no queda claro en qué consiste el compromiso, o qué beneficios trae, en términos éticos o teóricos. ¿La diferencia radica en que quien busca comprender, solamente tiene un interés personal, y quien busca explicar, tiene un interés en comunicar lo que ha comprendido? ¿El compromiso implica la posibilidad de callar datos que no convienen a las personas que son parte del estudio del antropólogo? Si es el caso, el compromiso parece muy limitado – se reduce a un compromiso con una o unas personas en

específico, y no con ideas más generales, y no queda claro la necesidad de comunicar el resultado después.

Sin embargo, el problema central del proyecto de Jacorzynski, de “comprender los significados” del Otro, es que toma la existencia del Otro por dada, como un sujeto existente independientemente de él, con propiedades que tienden a ser entendidas como independientes de la situación, la relación y el momento histórico: en otras palabras, el problema es que fetichiza al Otro sin darse cuenta de ello. O, para usar un lenguaje que Jacorzynski ha trabajado a profundidad: el problema es su “juego de lenguaje”.

Un “juego de lenguaje”, como explica Wittgenstein, refiere a un conocimiento general sobre la inserción de una palabra, o, podríamos agregar, un “discurso”, lo que incluiría a objetos, espacios, etc., siguiendo a Foucault; la idea de “discurso” de Foucault es no separar lo “simbólico”, lo “discursivo”, y lo “físico”, “espacial”, y “material”, por lo que el “discurso” engloba un número de “enunciados” – expresiones a través de, y sobre las “cosas” mencionadas (Foucault, 1969, sobre todo 106, 126-38 y 140-42).



En “Investigaciones filosóficas”, Wittgenstein da el ejemplo de un juego de ajedrez, donde argumenta que solamente informar que una pieza en especial es el rey, no tiene sentido si no se conoce las reglas del juego y con el uso práctico del rey según esas reglas. Por eso, sostiene, hay que conocer las reglas del juego, en sentido metafórico, para poder hacer preguntas que tienen sentido (Wittgenstein, 1999:47-49). Para tomar otro ejemplo, no tiene sentido señalar que un objeto se denomina “mesa”, o un sentimiento “tristeza”, si no se sabe su lugar en un juego de lenguaje más amplio, sobre todo acerca de su uso. Lo que marca la diferencia entre nuestras maneras de entender las cosas no es en primer lugar entre las diferentes cosas que vemos, sino lo que sabemos acerca de ello.

Umberto Eco escribe también en esta línea cuando argumenta que “[t]odas nuestras operaciones figurativas están reguladas por la convención” (Eco, 1994:197). A lo que se refiere un enunciado – y como ya había hecho notar de Saussure – no es a la “cosa” (objetos, espacios, actos, etc.) en sí, sino a la imagen socialmente construida de esa “cosa”; para usar el término propuesto por Wittgenstein: una palabra se entiende según el juego del lenguaje en cuestión. El emisor de un mensaje, entonces, no podría producir cualquier mensaje significante. Tiene que respetar los límites de sentido que le es impuesto, y tiene que respetar, por lo menos hasta un cierto punto, las reglas del juego.

Tanto Wittgenstein como Eco insisten por lo tanto en la conexión entre las posibilidades y los límites que ofrece el lenguaje. La comunicación, sostiene Eco, se desarrolla en un encuentro entre emisor y receptor, donde el emisor intenta excluir ciertas lecturas de su mensaje, dándole una “forma” al mensaje. Al mismo tiempo, el receptor tiene un margen de interpretación, lo que Eco llama la “apertura” del mensaje. El grado de ambigüedad en la producción de un mensaje, agrega Eco, juega un rol importante para las posibilidades de la interpretación, por parte del receptor. Del encuentro entre la forma y la apertura surge una tensión, que es el objeto de estudio de la semiótica que propone Eco. La “estructura”, sostiene entonces, no “imponer” completamente un significado, sino que las personas utilizan, son utilizados por, y crean significados, en luchas desiguales para mantener o cambiar un código. Eco propone con esto que la semiótica estudie el “campo de determinación”, la capacidad de “imponer” un mensaje por parte del emisor, en comparación con el “campo de libertad”, los límites de la interpretación por parte del receptor (Eco, 1999:43-61, 152-155, y 179).

El problema del estudio que propone Jacorzynski, a la luz de estas teorías, es que no da cuenta de cómo ha construido y se inserta en el juego de lenguaje que plantea. El Otro, siguiendo a Wittgenstein y Eco, no tiene una existencia dada, con propiedades independientes. El Otro, más bien, es el efecto de un cierto juego de lenguaje, de una exclusión que posibilita la inclusión posterior; dentro de este juego cabe la posibilidad de romper con la división creada, lo que Jacorzynski propone con su planteamiento de “comprender los significados” del Otro. El mismo juego, en breve, crea problemas que se dejan resolver a través del mismo juego. A través de la formulación del problema que hace Jacorzynski, tiene sentido buscar la manera de acercar los dos polos separados por la misma formulación del problema; la solución parece ser un resultado de la manera de formular el problema. Si el problema que formulamos no se centra en la relación entre el Yo y el Otro, la solución es otra.

El tipo de estudio propuesto por Jacorzynski, entonces, no da cuenta de su propio universo creado. Para lograr esto, el objeto de estudio debería de ser el juego de lenguaje en sí. El autor tiene que ser parte, como también propone Jacorzynski, de su propio estudio. De lo contrario, fingiría que estuviera comunicando por fuera de los juegos de lenguaje, y con ello es probable que el resultado sea un texto que ni intenta darse cuenta de sus propios fetiches, de sus propios límites. En un estudio de este tipo – es decir, en el juego de lenguaje sobre el juego de lenguaje – lo interesante es analizar cómo se forman y usan los enunciados, cuáles son las inclusiones y cuáles las exclusiones que produce; no se trataría entonces de comprender al Otro, sino de comprender cómo se crea el Otro, cómo se da la formación discursiva, el proceso a través del cual la imagen fetichista empieza a brillar, y cómo se usa este brillo en la cotidianidad. El

lenguaje forzosamente es fetichista en lo que, para permitir una comunicación, excluye, separa, y dota las palabras de contenidos propios, con definiciones que mantienen un silencio acerca de lo excluido.

En vez de ver el Yo y el Otro como entes “dadas”, nos preguntaríamos entonces por la construcción de estos entes, como objetos fetichizados. El objeto etnográfico, en este caso, no es la alteridad – o la cultura o la identidad, que muchas veces van ligadas con esta idea – sino la tensión en el campo de determinación. En mi caso, el juego de lenguaje propuesto gira en torno al fetichismo creado y usado para hablar de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar, lo que define sus límites y sus respuestas.

Tal vez habría que remarcar que este tipo de estudio no se trata de estudiar una gramática con existencia propia, fuera de su uso práctico. Más bien quisiera emplear una semiótica de acuerdo con los planteamientos referidos de Eco y Wittgenstein, una semiótica que no niega el rol del intérprete, donde el analista tiene una posición relativa en el mismo juego de lenguaje. En esta semiótica, el autor debe de explicitar su posición relativa a través de la presentación del objeto y objetivo del estudio, la pregunta, los métodos, pero también a través de partes de su historia, el proceso de investigación y la escritura. En lo que sigue, quisiera discutir el último punto: la escritura.

4.2. La escritura

UN LIBRO QUE TUVO un impacto considerable en torno a la práctica de la escritura en la antropología fue una antología de textos llamado “Writing Culture”. En este libro, Crapanzano hace un argumento parecido al que acabo de hacer, cuando sostiene que el objeto de estudio – en su caso la cultura – es algo que se escribe. Esto no significa una negación de la existencia física de los hechos como tales; señala más bien la importancia de la perspectiva, y los límites y los intereses del etnógrafo y su contexto (Crapanzano, 1986:51-52). Si, por ejemplo, para Geertz, las riñas de gallos en Bali es una historia que escriben sus habitantes sobre lo que es ser hombre, para “los balineses”, argumenta Crapanzo, probablemente sean riñas de gallos. Lo mismo de hecho ocurre en Santiago. Durante mi trabajo de campo le pregunté a Florencio qué significaba el robo de la campana y los otros secretos de Santiago. Parecía no entender la pregunta. Luego me contestó que así es la historia.

En este sentido, Crapanzo sostiene que la interpretación que hace Geertz es una doble construcción: la interpretación se construye sobre un nativo construido. La hermenéutica que emplea no interpreta a los nativos, sino a los “nativos”, su construcción teórica del nativo (Cra-

panzano, 1986:74-76). El error de Geertz, por lo tanto, es no admitir su participación constructiva, de fingir ser un lector frente a un texto “objetivo”.

La conclusión del argumento de Crapanzo es que no es posible hacer una separación entre material “etnográfico” por un lado, y “teórico” por el otro: los dos tienen que ver con una mirada específica, “teórica” – los hechos sociales que construimos no se basan en observaciones “ingenuas”, sin intereses.

La pregunta que sigue es cómo formar los textos que interpretan el objeto de estudio construido. Esto, desde luego, depende del objetivo del texto. La antropología posmoderna de Tylor, por ejemplo, busca un efecto terapéutico tanto para el autor como para el lector (Tylor, 1986). En este objetivo existe un deseo de salirse del rol científico de control y dominación académica, lo que implica un intento por substraerse de las relaciones de poder, para no servir al dominador. El problema principal del planteamiento es que tal substracción no es posible, como tampoco es posible salirse de los juegos de lenguaje. El resultado más bien es una ciencia “irresponsable”, en términos de Haraway, por ser “incapaz de dar cuentas de algo” (Haraway, 1995), por su mismo anhelo contemplativo, fuera de los conflictos mundanos. La relación que interesa a Tylor es la relación entre el autor y el lector, o entre el autor y sus ideas, y el lector y los suyos. En este tipo de proyecto no parece existir un espacio para críticas más amplias; se dirige al bienestar individual, de un sector pequeño de la población con acceso a sus textos.

El proyecto de Tylor, además, contiene una valoración alta de los sentimientos, en contraposición a una racionalidad que supuestamente busca el control. Al mismo tiempo, Tylor no toma en cuenta que los sentimientos también se construyen en gran medida socialmente; no constituyen un espacio libre de control y dominación. Si los sentimientos son permitidos de fungir como los directores de la acción, es el contexto social que los forma que se deja dirigir. Al mismo tiempo, una sobrevaloración de los sentimientos puede esconder un uso equivocado del concepto de “sentimientos”. Como por ejemplo Rosenberg ha hecho notar, expresiones como “me siento aprovechado”, en realidad no se refiere a un sentimiento directamente, si bien va ligada a uno. El sentimiento es tristeza, coraje, etc. que tiene que ver con una idea de que uno ha sido aprovechado. La distinción es importante, sobre todo para fines terapéuticos, dado que es más sencillo aclarar malentendidos que “malsentidos”. Los sentimientos no pueden ser “falsos”, pero sus causas sí (Rosenberg, 2003:41-43).

Autores como Marcus, por el otro lado, proponen utilizar un estilo de la novela moderna, a través de fragmentos que reflejaría el carácter fragmentario del mundo (Marcus, 1986). El problema, como ha señalada Gellner, es que el texto no necesariamente tiene que ser caótico

solamente porque el mundo lo es (en Jacorzynski, 2004:56). Si el objetivo es explicar ese mundo caótico puede incluso ser conveniente intentar escribir de la manera más clara posible. Al mismo tiempo, hay que recordar que intentar reflejar la realidad es un intento por crear una ilusión de la realidad, que esconde la construcción de la narración. La escritura-reflejo, naturalista de alguna forma, se dirige más a los sentimientos, y a la identificación, que a la reflexión racional, dirigida hacia la generalización.

Una escritura que busque la reflexión, como quiero sugerir, en sí no implica un cierto estilo literario, una cierta composición, pero sí tiene más que ver con los ideales de Berthold Brecht que de James Joyce. La idea de “interrumpir” la narrativa más concreta con reflexiones más abstractas, que he intentado utilizar en esta tesis, se podría comparar

con las canciones de Brecht, que tenían por finalidad romper el proceso de identificación con la historia, dejando espacio para la reflexión (Olson & Algulin, 2005:551). El límite de la propuesta de Brecht está en su aparente creencia en la posibilidad de desnudarlo todo. Más bien habría que probar de qué manera es posible convivir con los fetiches, como ha propuesto Taussig, utilizando una escritura que logre dar cuenta de la imposibilidad de salir de los juegos prácticos de los fetiches y de lenguaje. Esto no quiere decir que veo las teorías de Brecht como rebasadas. Es, por ejemplo, más claro que Taussig en la insistencia en la “puesta en escena”, lo que en el contexto de esta tesis se puede traducir como una claridad en la formación del objeto de estudio, el proceso de investigación y de escritura.

Así como Brecht quiere mostrar los trabajadores que montan la luz de la obra, quiero entonces también exhibir el espacio detrás de esta tesis. Aquí encontramos una estructura retórica inspirada en Quintiliano, a través de Lindqvist (2011). En el orden propuesto de la tesis, inicio con los agradecimientos, lo que es un elemento tomado directamente de los libros de retórica; la finalidad retórica de un agradecimiento es lograr la benevolencia por parte del lector. Este empleo retórico se puede volver un problema cuando es demasiado conocido: la pregunta que fácilmente surge es si los agradecimientos realmente son sinceros, o si es parte de un ritual establecido. Yo quise empezar con algo que pudiera despertar el interés, que pudiera hacer que el lector siguiera leyendo. Inicialmente pensaba iniciar con los tres secretos que cuenta Don Manuel, para después hablar del “cuarto secreto”, la no-visita del gobernador y Helen

“habría que probar de qué manera es posible convivir con los fetiches, como ha propuesto Taussig, una escritura que logre dar cuenta de la imposibilidad de salir de los juegos prácticos de los fetiches y de lenguaje”

Clark. Tocando estas historias quería también subrayar el enfoque etnográfico del estudio, que tiene mucho material local, y no solamente se basa en textos y miradas “macros”. Este material también tiene el objetivo de crear sentimientos de benevolencia en el lector, mostrándome a mí como persona, al mismo tiempo que busca generar confianza, señalando que he vivido en el lugar de estudio. Sin embargo, para hacer la tesis más clara decidí iniciar con un resumen del problema y el argumento principal, así como un texto sobre la llegada a Santiago, para facilitar la ubicación temporal y espacial, que también se facilita con los mapas anexados. Agregué un epígrafe en forma de un sol, con objetos circulando alrededor de él en forma de reloj, con lo que quise dar un inicio que tocara aspectos importantes de la tesis, mezclando diferentes tipos de imágenes, con la finalidad retórica de despertar el interés.

Empezando la narración en sí, utilicé una historia clásica en la antropología, la llegada del antropólogo (sobre una discusión sobre este tipo de narración, ver Pratt, 1986, y Geertz, 1989), lo que implica una dosis de *pathos*, dirigida a los sentimientos. Con esta introducción quería también dar confianza al lector, señalando que es una investigación que cuenta con las partes consideradas necesarias para llevar a cabo una investigación, y presentando de una manera clara el contenido del texto. La revisión de textos académicos que sigue tiene como objetivo retórico dar confianza, mostrando que conozco el tema del cual voy a hablar, al mismo tiempo que funciona como una base para crear conocimientos en el lector que lo lleve a las mismas conclusiones a las cuales yo he llegado. El modelo que me pareció adecuado para esta parte, entonces, se basa sobre todo en el *logos*, la figura de la racionalidad.

La narrativa que sigue de mi diario de campo en Santiago el Pinar, sirve para “fundamentar” la teoría, hacerla entendible y creíble, usando ejemplos concretos. Esta parte es de donde el material a analizar se saca.

Termino con mi historia de las historias que he retomado en torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar, donde también toco posibles críticas a mi argumento, para así mostrar el conocimiento de otros puntos de vista. En esta parte, los retóricos sugieren un acercamiento “suave” a los contra-argumentos, para así mostrar un deseo por llegar a una conclusión “correcta”, y no de derrotar al “enemigo”. Esta suavidad es un acto muy complicado, que dudo haber realizado con mucha elegancia. Sin embargo, el marco teórico que utilicé, donde la idea de los juegos de lenguaje ocupan un lugar importante – que luego voy a ampliar algo, e insertar en una “economía del poder” – implican una humildad que sirve a la misma finalidad retórica que la suavidad de la crítica; a través de esta teoría señalo los propios límites, por lo que no es un argumento soberbio que finge controlar todo, y tener toda la razón – no es una tesis con la cual pienso terminar la historia. Esto en sí subraya la direccionalidad del texto, que no tiene por objetivo desprestigiar a otros, sino de mejorar un análisis crítico de las ciudades rurales.

Esta exposición en sí, finalmente (así como este comentario), es pensada como una contribución a una idea de transparencia y confianza, y para recordar de los fetichismos de la palabra que se crean a través de los textos.

Para seguir el planteamiento semiótico que he hecho, en lo que sigue también quisiera tocar el proceso a través del cual he formado el material “etnográfico”, de una manera más práctica; es decir, explicar los métodos usados, y una discusión más amplia sobre el proceso de investigación.

4.3. Métodos y proceso de investigación en campo

CUANDO SALÍ AL TRABAJO de campo en septiembre de 2011, me llevé un conjunto de técnicas que resultaron ser bastante pretenciosas. Tenía la idea de usar tanto dibujos, fotos, como una producción audio-visual, donde pensaba que se podría realizar un socio-drama. El proyecto más ambicioso fue el de la producción audio-visual, inspirado en las películas etnográficas de Jean Rouch, y en especial en “La pirámide humana”, donde hace una película junto con un grupo de jóvenes de una preparatoria en Costa de Marfil, quienes interpretan una historia que crean junto con Rouch – aunque Rouch no los invita a tomar la cámara, y se queda fuera de la historia la mayoría del tiempo (Rouch, 1961). Me pareció interesante por su manera de involucrar a las personas con quienes se trabaja como antropólogo, y por la posibilidad de propiciar una expresión sobre lo que estaba ocurriendo en el municipio por parte de un grupo de jóvenes, una expresión completamente marginalizada en el espacio mediático, pero también en gran medida en Santiago el Pinar.

Otro proyecto que quise iniciar fue de fotografía. Invité a un fotógrafo para que diera un taller, pero nadie de los que había invitado llegó. En vez de interpretarse como una oportunidad interesante, cuando una persona preguntó cuánto iba a pagar por cada foto que él sacaba, me pareció que la interpretación que por lo menos hizo esta persona fue que él, y sólo él, me haría un favor a través de su participación. La idea que tenía era que se hiciera una exposición en la presidencia sobre una semana en Santiago, con fotos de los participantes; lo que me interesaba para el proyecto de investigación eran sus representaciones de la vida cotidiana. Cuando intenté usar los dibujos, ya estaba demasiado desanimado por el poco entusiasmo con el que me había topado a través de la producción audio-visual y del proyecto de las fotos. Los dibujos no me ayudaron, y tanto el proyecto de video como el de las fotos sirvieron más para tener un pretexto para platicar con diferentes personas sin tener que decir que me interesaba su relación con la ciudad rural (estoy seguro de que varios se dieron cuenta de eso de todos modos).

De lo que me di cuenta fue que, por lo menos en mi caso, cada formalización de las conversaciones, como del video o de la foto, establecía una diferenciación parecida a la que comúnmente se produce entre profesor y alumno. Esta relación, a su vez, se insertaba en una red de relaciones desiguales y paternalistas, que me parecían ser comunes en Santiago el Pinar. Llevar “proyectos”, como mis actos probablemente fueron percibidos, me insertaba en una lógica desarrollista, donde *kaxlanes* llegan con un proyecto a través del gobierno o de alguna ONG – iniciativas que por lo que entendí, por lo general no nacen por iniciativa de los habitantes, pero que pueden usar de diferentes maneras. Lo interesante fue ver cómo estas relaciones funcionan bajo esa lógica.

Así, a dos meses de iniciar el proyecto de video, me contactó un representante de una fundación para sugerir que solicitáramos una beca de ella: un “capital semilla” de 10 000 pesos. No lo hice, porque el grupo se disolvió por unas semanas. Sin embargo me informó que el grupo había recibido la beca. Nada más tenían que participar en unos talleres en San Cristóbal de Las Casas. Cuando se presentó la oportunidad de recibir dinero, a través de la fundación, renació el interés por parte de los jóvenes, y más personas se querían apuntar. Sin darme cuenta de inmediato, de repente me encontré como el contacto *kaxlan* que funciona como puente para las organizaciones, quienes pagan viajes, hoteles, visitas a restaurantes, y talleres.

Tal vez me había dejado influir más por la antropología de Rosaldo que por la idea de hegemonía de Gramsci. En “Cultura y verdad”, Rosaldo argumenta que tomar partido por el “dominado” significa abogar por la justicia social, la dignidad humana y la igualdad. Jacorzynski argumenta que si Rosaldo no piensa que el subalterno puede actuar en contra de estos valores, es ingenuo, y si define al “subalterno” como alguien que siempre defiende la justicia, la dignidad y la igualdad, es doctrinario y redundante (Jacorzynski, 2004:52).

Las ideas de Jacorzynski están probablemente más cercanas a las ideas de Gramsci, quien no romantizaba a los “subalternos”, y quien tenía muy claro el impacto de las ideas hegemónicas en estas clases. Partir de los “subalternos”, como lo buscaba hacer Gramsci, significaba más bien partir de la experiencia adquirida a partir de una posición (relativa) específica en una sociedad de clases. La propuesta de Gramsci era construir teorías desde el “buen sentido”, que se opone a la dominación de clases, y rechazar el “sentido común”, que se basa en la filosofía de “no-filósofos”, profundamente influido por concepciones “religiosas”; de hecho, para Gramsci, vencer contra el “sentido común” fue más importante que mostrar las incoherencias de sistemas elaborados de pensamiento de la clase dominante.

Tomar partido por los “subalternos”, entonces, no tendría que significar tomar partido por un grupo de personas específicas por siempre y/o luchar en contra de un sistema injusto, como hace pensar Jacorzynski con su crítica, sino partir de sus experiencias y del “buen

sentido”, en contra de su “sentido común”. Este tipo de construcciones podría ser capaz de representar su posición de una manera más coherente, y sus intereses de una manera que los vuelve el punto de referencia, nunca perfecto – “hegemónicos” – en el sentido de que influyen y dirigen a otras clases a través del consentimiento en la “sociedad civil”; Gramsci contraponía este espacio abstracto a la “sociedad política”, que emplea el uso de la fuerza militar y policiaca para mantener o promover su posición dominante (Crehan, 2002:71-161; para una discusión más amplia sobre el concepto de hegemonía y subalternidad, véase los cuadernos 16, 19, 21 y 26, en Gramsci, 1999; Joseph y Nugent, 1995; Portelli, 1985:65-91; y Williams, 1980:129-136).

El rector de la preparatoria me alentaba el sueño de los jóvenes “subalternos”, idealizados de una manera que nunca hubiera permitido Gramsci, cuando decía que ahí estaba la esperanza de Santiago, sobre todo en las jóvenes. Pero en vez de encontrar ese “otro”, encontré personas usando discursos de “sentido común”, insertadas en las dinámicas marcadas por las relaciones sociales entabladas entre diferentes actores, de las cuales no me podía escapar. El rol “tradicional” de los *kaxlanes* entonces me fue impuesto, como quien “baja recursos”, ofrece proyectos y dirige el proceso, además de significar una amistad útil en el mundo ladino; me encontré entonces en un juego de lenguaje que no conocía desde antes, y que no me gustaba. En ese desencuentro de roles, donde ni estaba el “subalterno” idealizado, ni el “*kaxlan* tradicional” me cancelaban varias veces nuestras citas, para después prometer que la próxima vez no me iban a fallar, para luego decir que tenían enfermedades extrañas que no les iba a permitir salir en las tardes, de las cuales se recuperaban, para luego decir que se iban a casar, y que no tenían permiso del futuro esposo de estar en los talleres, etc. Una vez, un cambio favorable de salud ocurrió justo después de que le había mencionado al ex-presidente municipal que no funcionaba muy bien el grupo de video. Junto con esa plática también nació la idea de hacer un video junto con las autoridades tradicionales, sobre la historia de Santiago, que era mi proyecto oficial. Pero el presidente municipal no estaba interesado, y era quien tenía que pagar por los refrescos a las autoridades.

El proyecto audiovisual a partir del cual se formó este juego, consistió en una serie de talleres que dio mi cuñada, quien estudió comunicación intercultural. El proyecto empezó bien, muchos se apuntaron, pero después de la no-visita del gobernador solamente quedaron tres, y ya no podíamos usar los locales de la escuela. En total hicimos alrededor de una media docena de talleres, y una grabación el día de Todos los Santos, junto con uno de los integrantes del grupo.

Los talleres tenían la finalidad de dar conocimientos básicos para poder producir videos, solos. El “capital semilla” que iban a recibir de la fundación, se supone que iba a servir

para comprar una cámara de video. Por lo que había visto de los proyectos de gobierno y de ONG:s, tenía la sospecha de que esa cámara entonces se iba a vender.

Me salí del proyecto antes de que recibieran el dinero. No percibía nada de entusiasmo, y no me sentía cómodo en el rol de profesor/*kaxlan*-baja-recursos, ni con las constantes mentiras y faltas. Lo que finalmente hizo que me saliera, sin embargo, fue cuando, en el primer taller de la fundación en San Cristóbal, se aprovecharon de la falta de control administrativo de la fundación, y reportaron gastos que por mucho superaron los gastos reales que habían tenido por el transporte, y además presentaron un proyecto sobre reforestación en vez del proyecto de video.

Tal vez tenía una cierta lógica que presentaran ese proyecto, considerando el enfoque ambientalista del taller, y la falta de compromiso con el proyecto que yo había planteado; un proyecto de reforestación, que ya existía en Santiago el Pinar, cabe mejor dentro de un discurso ambientalista que un proyecto de video. Además, haber crecido en un contexto donde la “corrupción” en los proyectos de gobierno y de las organizaciones nunca viene como una sorpresa, y tal vez con más intensidad después de la llegada de la ciudad rural, influye en la manera de actuar. Al mismo tiempo, fue complicado poner un límite, porque no había idealizado a las ONG:s; decidí de todos modos decirles a las organizadoras lo que había pasado con el grupo, pero – al igual que yo por mucho tiempo – su decisión fue seguir con el grupo, y tener mejor control de los gastos de viaje la próxima vez. El éxito del “desarrollo”, pensé, es una necesidad estadística tanto para las ONG:s como para el gobierno, los empresarios y los financiadores. Estaba contento de no tener la misma presión de presentar éxitos fingidos. Pero a final de cuentas me enteré que se había cancelado el proyecto de reforestación propuesto por el grupo de video, por falta de viabilidad.

Me puse muy triste por un tiempo, y no quería regresar a Santiago. De esa tristeza, que se juntó con una frustración por la situación en Santiago el Pinar en general, nació la pintura que inicia el capítulo 6. Empecé pintando el grupo de video, pero pronto la imagen se desplazó a la entrada del municipio, en la curva desde la cual se tiene una vista preciosa sobre el valle y las montañas, pero que en mi pintura se encontraba detrás de unas llamas violentas. Fue un ejercicio difícil alejarme de los detalles de las llamas, las personas involucradas, y pensar en fenómenos más amplios. Pero fue hasta ese momento que creo haber entendido lo que significa la “subalternidad” y el “sentido común”, pero también el “buen sentido”, y las posibilidades que brinda.

Así, estos proyectos “fallidos”, que formaron parte de mi interacción con las personas en Santiago el Pinar, me permitía imaginar aspectos en común con los proyectos “fallidos”

del gobierno y de las organizaciones, pero también ver los juegos entre diferentes facciones, y momentos de oposición a ciertas imposiciones, como cuando la directora del COBACH quiso impedir los talleres.

El video anexo a esta tesis resume este proceso a través de las tomas que íbamos haciendo.

Aparte de estos proyectos más formales, usé pláticas informales, que tenía un guión bastante flexible. A veces buscaba algún dato en específico. Los lugares que más me interesaban, y que visitaba seguido eran la ensambladora, la presidencia municipal, los proyectos productivos y las oficinas de quienes los manejaban: los empleados de IPPMAL. También me interesaba acompañar a periodistas, académicos y funcionarios que visitaban el municipio. A veces grababa las pláticas, sobre todo con personas que conocía mejor. En algunas ocasiones grabé las discusiones a escondidas, a veces porque notaba que la grabadora estorbaba la plática, y a veces, como en el caso de algunos funcionarios, porque no pensé que me iban a dar permiso de grabar.

“aunque no sea el mejor jugador, tampoco creo que me hubieran seguido invitando si no querían también que jugara”

La técnica de las pláticas informales se basaba sobre todo en el planteamiento de las “entrevistas cualitativas” de Galindo (1998), donde sugiere una serie de medidas para acercar la “entrevista” a las pláticas informales, sin por eso perder el hilo conductor. Se trata en gran parte de imitar gestos, tonos de voz, expresiones, etc. Para facilitar estas pláticas, participaba también en diferentes momentos informales, como en los partidos de basquetbol. Esto puede sonar bastante instrumental, pero en realidad se trata de actos que no requerían que fingiera mucho; ajustarse al ambiente no es tan extraño, así como tampoco me dio un disgusto enorme jugar basquetbol. Y aunque no sea el mejor jugador, tampoco creo que me hubieran seguido invitando si no querían también que jugara (sobre los juegos de básquetbol, ver un artículo mío anexo en el disco, titulado “La producción de un antropólogo en Chiapas”, publicado en “Ichán tecolotl”, número 258, 2012:20).

Registraba mis días en el diario de campo, que escribí directamente en la computadora, y de donde he sacado más o menos directamente las partes “etnográficas” de esta tesis.

Pero el proceso de investigación no me relacionaba solamente con personas que se movían en Santiago el Pinar. Desde que inicié la investigación fui contactado por periodistas y otros investigadores, así como desde un inicio me había fijado también en material en torno a Santiago el Pinar en los medios. Para analizar esos mensajes, me inspiré en un esquema que

propuso Eco (Eco, 1994:180-81), y en sugerencias más puntuales de Eva Salgado (2009), que utilicé para formular preguntas a los mensajes formados y leídos (véase Anexo 2). El análisis que hago, sin embargo, no ha sido tan detallado como proponen Eco y Salgado respectivamente, lo que tiene que ver con el interés simultáneo, y más específico, en los juegos de lenguaje y, como veremos más adelante, en la “economía del poder”.

Cuando me instalé en el municipio, los contactos con algunos de los productores de estos discursos se multiplicaron, y pronto circulaban mails en ciertos círculos donde yo fui mencionado como “conocedor sobre la situación en Santiago el Pinar”. Fui invitado a participar en la preparación de un foro sobre las ciudades rurales, y a escribir un artículo en un libro sobre el mismo tema (mi artículo está anexado en el disco).³ Funcioné como contacto o “guía” para varias personas y grupos, como el grupo de la universidad de Cornell, la BBC, un equipo documentalista de Alemania, y un grupo de una escuela popular de Dinamarca.

Yo quisiera señalar principalmente dos factores que influyeron en que se construyera ese capital simbólico: 1) estudiar en una institución local, CIESAS, y 2) “estar allí”, como lo ha denominado Geertz (1989); aquí, sin embargo, el “estar allí” no solamente es parte de la escritura, como en Geertz, sino en el mismo proceso de investigación, donde surgieron contactos con otros interesados en el tema; mi “estar allí” no es tan solitario como aparece en el texto referido de Geertz.

La institución local, a pesar de que yo tenga una nacionalidad sueca, ayudó a crear la imagen de un “experto local”, que podría ayudar a los “expertos internacionales” (al estilo de National Geographic). Al mismo tiempo, en Santiago, ese perfil me ubicaba en un lugar menos extraordinario que los visitantes de instituciones de otros países.

“Estar allí” implicaba poderme encontrar con estos y muchos otros académicos interesados en el tema, y funcionar como un puente para hacer contactos en Santiago, aparte de tener conocimientos de muchos detalles que a primera vista no son accesibles. Estos detalles que había comentado a los otros académicos aparecieron incluso en uno de los estudios, con referencia a un “habitante” de Santiago. Que ese “habitante” era otro estudioso del tema tal vez no era lo que esperaba el lector.

Así, el “capital simbólico”, para usar un término de Bourdieu que voy a discutir más adelante, se fortaleció con cada encuentro, con cada contacto, como ciertas citas de artículos académicos tienden a generar otras citas, o las visitas a una página web aumentan su *ranking* en

3 El artículo “El despojo de la palabra”, se publicará en Aguirre, Carlos; Avilés, Olinca y Aguilar, Mariflor. Depredación: comunidades intervenidas, ciudades rurales y espacios en conflicto, México, D.F.: Siglo XXI.

el buscador de Google. Considerando el tamaño reducido de Santiago el Pinar, y los numerosos estudiosos del tema, no es de extrañarse que tarde o temprano me topara con los que han estudiado la ciudad rural en Santiago. Los rumores de que llegan personas de afuera corren rápido en un pueblo chico, así como aparentemente no fue difícil para muchos académicos encontrarme a mí antes de llegar.

Para muchos habitantes de Santiago el Pinar mi estatus como referencia probablemente sería percibido como algo extraño, y se dan cuenta de los detalles que desconozco sobre el lugar. Cuando le mandé un primer esbozo del capítulo sobre “la cuenta larga” a Mateo, un amigo de Santiago, me decía que la historia estaba muy “cortada”. Al mismo tiempo, desde mi perspectiva, él no se daba cuenta de cómo sus comentarios en general estaban muy influenciados por las historias comunes entre los priístas, una historia que él quería generalizar para todos los habitantes.

Mateo de hecho fue una de las personas con quien podía tener un diálogo directo, y muy fructífero, al igual que con Lorenzo Gómez, ambos egresados de la UNICH. Por esa combinación entre frustraciones y pláticas de mucha confianza, donde se juntan también recuerdos del proceso “fallido” de video con pláticas agradables en el parque con Don Manuel, Santiago el Pinar me ha producido sentimientos encontrados.

Después de haber terminado oficialmente el trabajo de campo regresé con un amigo que estaba de visita. En un momento le había sugerido que nos fuéramos, de lo cual me arrepentí después. No tenía ganas de ir, y en todo el camino le contaba de todas las cosas que me disgustaban en Santiago el Pinar. Pero llegando, yo estaba muy contento de ver a todos los conocidos que había hecho, y nos fuimos de casa en casa, platicando, tomando café, y riéndonos. Algo parecido pasó con un grupo de Dinamarca. Regresé muy contento por haber podido hablar con algunas personas que aprecio mucho en Santiago, y lo mismo ha pasado cada vez que he ido después. Tanto así que al terminar la escritura de la tesis, se me había olvidado lo que más me disgustaba en Santiago: la “corrupción” y la violencia cotidiana, que me saltaban a la vista de una manera que difícilmente haría a alguien habituado a esta situación. A un amigo mexicano le sorprendió mucho mi asombro, y le llamó la atención que después de tantos años no me hubiera dado cuenta de esto. Pero de este asombro creció esta tesis.

5. CUATRO CALENDARIOS: HISTORIAS DE SANTIAGO

Sólo en ti
enteramente confío,
aquí donde se vive.
Porque tú, oh gran Kin,
otorgas el bien, aquí donde se vive,
a todos aquellos que tienen vida.
Porque tú existes para dar realidad a la tierra,
donde viven todos los hombres.
Y tú eres el verdadero ayudador
que conoce el bien.

(Cantar de Dzibalché, en Rupffin-Alvarado, 1999:37-38)



Ilustración 7. “El fetichismo de la casa tipo”
Elaboración propia.



Ilustración 8. El brillo del santo.
Fotografía: María Cameras

5.1. El brillo del sol, el brillo de la imagen

TAL VEZ EMPEZÓ ASÍ. Con el brillo del sol – el gran Kin – tocando la piel, tocando la tierra, juntándose con la lluvia. Su eterno camino en el cielo azul. Tal vez ha sido este brillo que se ha visto en el oro, y lo que vemos en la pantalla de la televisión o de la computadora: el brillo que da vida. El mismo brillo que ha regresado en los ojos remarcados por el pasamontañas, y en los dientes blancos de los comerciales. Y durante los días de fiesta en Santiago el Pinar, las luces brillan alrededor de la imagen del apóstol Santiago.

Entiendo el brillo del sol como la metáfora fetichista fundamental para lo bueno, una metáfora que incluso aparece en su forma más directa en nuestros días, como cuando un grupo de la Universidad de Michigan termina el video de su informe general sobre la primera ciudad rural – que voy a discutir más adelante – argumentando que: *“There are still challenges ahead, but as the sun sets on Nuevo Juan del Grijalva, we know there is a a bright future”*⁴ (Chiapasmap, 2010). Si bien el grupo de Michigan no argumenta que es el sol que lo va a realizar, la fe (o aparente fe) en un mejor futuro a través del Desarrollo, evaluado usando Métodos Científicos, se asemeja al cantar citado, cambiando la palabra Kin por Desarrollo o Ciencia (etc.): “porque tú, oh gran Kin, otorgas el bien, aquí donde se vive”.

Cuando Walburga Rupflin-Alvarado escribe sobre el tzolkin (el ciclo de 260 días en el calendario maya) en los “mitos mayas”, el sol forma parte de la fetichización del movimiento

4 “Todavía hay desafíos por delante, pero cuando el sol se pone en Nuevo Juan del Grijalva, sabemos que hay un futuro brillante (o “prometedor”)”. Mi traducción. Chiapasmap, 2010, mayo 7.



Ilustración 9. Camino al sol.

Fotografía: Grupo Indi.

de, y de las relaciones entre cuerpos astrales. Según Rupflin-Alvarado, los días no solamente son una manera de relacionar hechos con estos cuerpos y su movimiento, sino que constituyen seres sobrenaturales, como en el Popol Wuj, con nombres propios (Rupflin-Alvarado, 2010:33-35). Como indica el título de su trabajo, considera que el tzolkin es más que un calendario; no se trata solamente de “medir el tiempo”, sino de toda una “cosmovisión”. Las cosas se cargan así de un valor agregado por un conjunto de ideas que les dan significados, incluyendo “cosas” como los números, cuentas y palabras: el cambio de era, según el calendario maya, el 13.0.0.0.0 (donde 13 es un símbolo, además, de poder) es un ejemplo de este fetichismo, pero lo mismo podemos encontrar en el calendario gregoriano, como la emoción que se expresó en el cambio de milenio en el 2000, o en fechas especiales, fetichizadas, como el 11 de noviembre del 2011, a las 11:11, con 11 segundos; este tipo de fechas son populares para realizar actos rituales, como casarse.

Controlar el calendario se podría interpretar como un control de la “cosmovisión”. Lo que se busca controlar es el orden de las cosas (incluyendo a las personas, los espacios, etc). Carnack ha argumentado en este sentido cuando señaló que “los señores intentaron controlar los calendarios en provecho propio” (Carnack, citado en Rupflin-Alvarado, 1999:43). El calendario permitía mayor eficiencia en la agricultura, así como de programar guerras, obras públicas, etc., por lo que el control del calendario implicaba un control sobre los cuerpos – tanto astrales como humanos.

En el mismo sentido argumenta Le Goff, quien se ha interesado por el giro en el control y uso del “tiempo” durante la edad media, donde la iglesia perdió el control de un tiempo considerado posesión de Dios, a la “posesión”, o control, secular de los mercaderes. Así, cuando se solicita la autorización del gobernador real usar una campana comunal en Aire-sur-la-Lys,

en 1355, el objetivo ya no tenía relación con la misa, sino de marcar las horas de transacciones comerciales y las horas laborales de los trabajadores textiles, en una ciudad “gobernada” por el comercio de textil, según el contenido de la autorización. Con ello, argumenta Le Goff, la campana formaba parte de una lucha de clase, funcionando como un instrumento de dominación económica, social y política (no solamente en Santiago el Pinar la campana tiene un papel importante). Nos movemos aquí en una época donde se empieza a organizar el trabajo usando la medición del tiempo, fijando las horas de entrada y salida de los trabajadores. Al mismo tiempo, Le Goff, retomando a Maurice Halbwachs, subraya que la noción del tiempo no se puede escribir en singular; convivimos, argumenta, con diferentes nociones de tiempo constantemente; el tiempo del mercader tampoco desplazó por completo el tiempo de la iglesia (Le Goff, 1980:35-37).

Esto sigue el argumento de Marx sobre la lucha de clases como una lucha por la reglamentación de la jornada de trabajo (Marx, 1999:180). En esta lucha también podemos hacer notar el establecimiento de un marco común de entendimiento del tiempo, un juego de lenguaje que se podía traducir con el uso de la fuerza de trabajo. La lucha por el “tiempo”, de esta manera, también implica una lucha por la fuerza de trabajo, donde los “obreros” y los desempleados tienen que competir por vender su energía, pero también, a seguido, tienen que competir con energía alternativa, es decir, con las máquinas (Marx, 1999:354-58). La lucha contra las máquinas, entonces, se puede leer como una lucha por el “tiempo”.

Con este collage de diferentes “espacios” y “tiempos”, he querido subrayar que el “tiempo”, tanto históricamente como lógicamente, no se puede despegar del “espacio”, ni de los cuerpos. El “tiempo” fetichizado, por el otro lado, trata de un intento por control del espacio-tiempo; solamente el fetichismo puede separar las partes del espacio-tiempo, con lo que los objetos se dotan de propiedades independientes, como si el tiempo existiera independientemente del espacio, y vice-versa. La lucha por el “tiempo”, por el “espacio”, o por los “cuerpos”, entonces, se tiene que entender en este conjunto, como luchas fetichistas que tratan de controlar una totalidad de espacio-tiempo y los cuerpos que lo forman y ocupan. Así es una manera de leer la conexión entre cuerpos astrales y los cuidadores de los calendarios, pero también las campanas y los mercaderes, y el reloj y los capitalistas. Las personas, se ha dicho, tienen una relación íntima con ciertas constelaciones estelares, pero quienes saben leer esta relación son los sacerdotes cuidadores de los calendarios, es decir, indirectamente y de manera impersonal de las personas. Parecido es el control del tiempo capitalista, donde las personas se conectan con y se desconectan de sus actividades, sus instrumentos de trabajo – que los pueden reemplazar – y se pelea por el horario de trabajo, es decir – usando otras metáforas – por el control de la ubicación de los cuerpos en cada momento en relación con diferentes bienes.

Lo interesante en el caso de los calendarios es cómo funcionan como un primer paso para llenar el espacio-tiempo de sentido, de fetichizarlo, de fijarse en su brillo, llenándolo de sentido propio y voluntad propia, ocultando así las relaciones sociales en las cuales se insertan y las disputas que ahí se dan. Ver los calendarios de manera separada en el presente, por lo tanto, es seguir fetichizando el “tiempo” en relaciones sociales que se cierran en lógicas propias, en diferentes juegos de lenguajes, o en culturas distintas y desconectadas. Podríamos mencionar aquí a Fabian, quien incluso argumentó que esta separación de tiempos fue central en una antropología que buscaba comprobar esquemas evolutivos, y con ello ubicaba diferentes entendimientos del “tiempo” en tiempos distintos (Fabian, 1983:143-45). El entendimiento del “tiempo” se volvió así parte de la creación simultánea del Yo y del Otro.

Sin embargo, no se puede negar el poder “propio” adquirido a través de esta fetichización; los fetiches tienen efectos reales – una razón importante para disputarlos. El Estado, por ejemplo, se podría ver como un fetiche, pero sin olvidar que tiene impactos reales en el mundo. El Estado, como ha argumentado Escalona (2011), no es solamente una idea – ni tampoco una idea perfecta y coherente. El Estado también constituye una inacabada maquinaria burocrática, así como un espacio de lucha (Escalona, 2011). Estos aspectos se podrían probablemente encontrar en los fetiches en general. Una campana valiosa, por ejemplo, se puede leer como una idea, incluso como varias ideas en conflicto, que define lo que es excluyendo entendimientos fuera de las posibles interpretaciones que marca la historia del concepto. Al mismo tiempo tiene un uso concreto como objeto hipotéticamente existente, como una máquina. La lucha puede ser más o menos visible en diferentes casos, pero no sería una tarea ardua mostrar cómo las campanas, como otros discursos, entran en una disputa general por el control y la distribución de las cosas entre las personas. En resumen, la campana, como otros objetos físicos o imaginados, se puede entender como un fetiche a través del cual se forman relaciones sociales concretas.

Crear los cuatro calendarios, como he hecho en esta tesis, implica un control que solamente pertenece a los cuidadores de los calendarios y del tiempo, de ubicar a personas y objetos – relaciones sociales. Por lo menos en el papel, por lo menos como un *tag* que finge dominar la pared que pinta, que simula la inversión del orden. En los calendarios que he recreado en esta tesis busco entonces ubicar los fetichismos discutidos en una variedad de discursos, con lo que quiero analizar la formación y uso de relaciones sociales.

Considero cuatro “momentos” y perspectivas, donde se producen y circulan los discursos: “la cuenta larga”, “la rueda calendárica”, “el último sexenio”, y “el Otro calendario”.

Uso la metáfora de “la cuenta larga”, del calendario maya, dado que esta cuenta permite una fijación más precisa en relación con los cuerpos astrales, donde, por lo tanto, se han podido inscribir los hechos más importantes (aunque se dejó esta práctica en el postclásico; De Paz, 2010:31-32). “La cuenta larga” tiene además un aura de exotismo como concepto, que puede facilitar el extrañamiento de hechos familiares, como es el “tiempo”. Lo mismo es cierto para la “rueda calendárica”, que corresponde temporalmente más o menos a los 52 años que constituyen esta cuenta (De Paz, 2010:27). Juntar el “último sexenio” con estos conceptos, tiene la misma finalidad doble, de marcar hechos en el “tiempo”, y hacer lo familiar extraño, en este caso el conteo mágico del tiempo de gobierno, yuxtaponiendo algo familiar a conceptos exotizados. “El Otro calendario” engloba la crítica hecha al programa, y retoma una frase usada comúnmente entre simpatizantes del zapatismo dominante, pero también por discursos “altermundistas” en general.

En “la cuenta larga”, el tema principal – que ha abierto muchas pláticas durante mi trabajo de campo – es sobre Santiago apóstol, seguido por hechos importantes, guerras y enfermedades. Se trata aquí de historias no vividas por los que las cuentan. En “la rueda calendárica” se trata de historias vividas durante las últimas décadas, más o menos durante los últimos 52 años. El énfasis, sin embargo, está en el proceso de la remunicipalización. En la parte sobre “el último sexenio”, me centro en la construcción y uso de la ciudad rural, con énfasis en el gobierno y empresas, y cómo el programa opera en Santiago. Termino con “el Otro calendario” donde discuto las teorías opositoras desde una perspectiva teórica y empírica.

Las diferentes historias en los distintos calendarios tienen ciertas variaciones entre sus participantes. Podríamos comparar los calendarios formados en Santiago como ejemplo: solamente en la cuenta larga no me ha sido posible encontrar claras diferencias entre grupos en Santiago, mientras en las partes que siguen sobre hechos más recientes, normalmente vividos por parte del hablante o alguien cercano a él o ella, vemos diferencias más claras entre grupos y participantes individuales. Con esto existe una diferencia interesante entre las cuentas: mientras, en “la rueda calendárica”, “el último sexenio”, y “el Otro calendario”, los conflictos entre los habitantes de Santiago el Pinar, así como entre otros actores, son claramente identificables, en la “cuenta larga” los habitantes de Santiago son presentados como una unidad, simbolizados por el apóstol. Esta diferencia es visible en las historias sobre el surgimiento de las diferencias; el “antes” plasmada en la “cuenta larga” es un momento ideal al cual en ciertos momentos, y por parte de ciertas personas, se quiere regresar.

Otra diferencia entre las cuentas es el lenguaje utilizado. Mientras la “cuenta larga” está llena de hechos sobrenaturales, los otros calendarios tienen un lenguaje que tiende a ser más

mundano, y donde la política partidaria ocupa un lugar central; el lenguaje “sobrenatural”, sin embargo, nunca está ausente, y se utiliza también para hablar de hechos recientes. En Santiago el Pinar, la tendencia a entender los hechos a través de un filtro “sobrenatural” disminuye cuando no han ocurrido en “la cuenta larga”. Así, en varias ocasiones he escuchado que ahora los “hombres valientes” (“brujos”) ya no existen, o que ya no usan sus poderes. Al mismo tiempo existe una explicación “sobrenatural” a este cambio a relaciones menos “sobrenaturales”. Una interpretación que he escuchado para explicar la disminución de la muerte infantil dice que los ancianos de ahora tienen el corazón más grande, que los hace menos envidiosos, y que por eso no matan a los recién nacidos como antes. Esto coincide con una disminución de poder relativo por parte de los mayores, que en una explicación “mundana” se podría ligar, entre otro, con una mayor inserción en el sistema educativo oficial por parte de los jóvenes, quienes han llegado a manejar el castellano y otros conocimientos que la generación mayor en general no tiene, y que sirven para contactos con el gobierno, así como para lograr recibir financiamiento para proyectos, etc. Estas dos explicaciones, sin embargo, no son contradictorias en este caso. Se trata más bien de diferentes marcos de enunciación e interpretación, con enunciados con una fuerza explicativa más o menos plausible; en mi caso me inclino a la segunda interpretación por considerar su poder explicativo mayor.

A pesar de este cambio en el balance generacional de poder, algo que sí le queda a la generación mayor es el conocimiento de la historia. Aunque otras personas me han contado las historias de Santiago, siempre lo hacen recomendándome hablar con los principales. Una expresión de este poder es también la circulación muy limitada de una monografía de Burguete, Torres, y Álvarez (2006). En un momento mencioné que Don Manuel tiene este libro, enfrente de un joven quien desconocía la existencia del libro, y se lo pidió. Don Manuel no le contestó.

Por lo tanto, ha sido un conocimiento prestigioso el poder contar que Santiago el Pinar existía antes de la colonia, con el nombre de Chisná. Si bien este nombre es conocido por varios habitantes, no es común que se sepa que existía antes de la colonia, insertado en las luchas contemporáneas a nivel regional. Chisná, escribe Viqueira, fue sometido por Moctezuma II pocos años antes de la Conquista para mantener el control de parte de una ruta comercial alternativa que conectaba México-Tenochtitlán con el Soconusco (Viqueira, Juan Pedro, comunicación personal el 14 de diciembre 2011, y Viqueira, 1998:48-49).



LAS HISTORIAS QUE SIGUEN las he juntado de un número de personas, de diferentes edades y partidos. Sin embargo, son historias contadas exclusivamente por hombres, dado que tenía la preocupación de que en un contexto de roles de géneros muy marcados, se iba a interpretar mal si intentara acercarme a una mujer. Las historias de las mujeres de Santiago, por lo tanto, todavía están por escribirse.

He escogido mantenerme bastante cerca de las narraciones hechas, sobre todo en “la cuenta larga”, pero también en “la rueda calendárica” y en “el Otro calendario”, y menos en “el último sexenio”, lo que se debe a la diferencia de accesibilidad directa a los hechos referidos. He seguido un hilo narrativo marcado, con comentarios que podrán funcionar como puente para los lectores que desconocen denominaciones locales, y para señalar interconexiones importantes con ciertos hechos que no se delimitan a Santiago el Pinar – con lo que busco romper cierto fetichismo que aísla a las “comunidades indígenas” del mundo. Con esta manera de contar busco reconstruir una historia de varias voces, usando muchas citas también para permitir al lector ver contenidos que yo no he captado en mis comentarios.

La cantidad de citas que utilizo puede crear cierta cercanía con las personas que cuentan las historias. Esto tiene la ventaja de visibilizar a las personas, mostrar su humanidad, y de construir las teorías en base a narraciones concretas. La posible cercanía es al mismo tiempo una desventaja, porque puede esconder los procesos y las tendencias que quiero subrayar, además de que puede despertar cierto exotismo por el modo de hablar, sobre todo en Santiago el Pinar. Este modo, cabe recordarlo, es más que nada el resultado de que no he tenido la posibilidad de llevar a cabo las entrevistas en tsotsil, por mi falta de conocimientos del idioma. Para disminuir los riesgos de exotismo he hecho una serie de intervenciones, muchas veces críticas al “sentido común”, comentando el material presentado más al estilo de análisis de discurso.

En partes, las historias son bastante fragmentarias. En vez de intentar reflejar esta fragmentariedad, he querido construir algo sobre ella. En este sentido voy a argumentar que una manera de entender las historias es como enunciados fetichistas sobre las relaciones sociales – recordando que esta interpretación va en contra de la perspectiva de personas como Florencio, quienes no perciben simbolismos o usos prácticos en las historias que se cuentan.

Lo que a mí me ha interesado, entonces, es analizar los discursos que se construyen a través de las historias de Santiago, en los diferentes “calendarios”, y cómo se construyen los significados de la ciudad rural en relación a ellas: cómo se crean y usan los brillos en Santiago el Pinar, en relación a la ciudad rural. O, para dialogar con el cantar de Dzibalché de nuevo, cómo el sol es reciclado para dar realidad a la tierra donde viven todos los hombres.

5.2. El *homo paracaidista*

PODRÍAMOS EMPEZAR LA CALENDARIZACIÓN con el segundo día de la fiesta de San Sebastián, cuando el síndico del juzgado de paz se me acerca y pregunta emocionado si ya vi que está la prensa, agregando que “vamos a ser famosos”. Un reportero se encuentra a unos metros del síndico, frente a la cámara. Con sus gestos y su mirada acompaña a los futuros espectadores que verán el programa. Su presencia saca tanto al espacio como a los que aparecen en él, de la cotidianidad. “Los periodistas son unos animales extraños, ¿verdad?”, me dice el productor cuando ve que grabo la escena con la camarógrafa y el reportero, quienes a su vez forman su escena en su cámara.

El reportero Alastair Leithead es un señor de cuarenta años, medio calvo, robusto, con una camisa clara, y una voz profunda, agradable. Durante el año ha trabajado en una serie de países, como Libia y Vietnam, pero también ha trabajado en Iraq y Afganistán como corresponsal de guerra de la BBC. Llegó a Chiapas la noche anterior, directamente de su casa en Los Angeles, y ahora, entonces, está en la plaza de Santiago el Pinar.

“Básicamente”, me dice el productor cuando hablamos unos días antes, “el productor es quien busca la historia, formula la propuesta, y hace todos los contactos. Luego viene el “periodista paracaidista” para las tomas, e intenta verse listo para la cámara”. La cara que vemos en la televisión, me explicó, en realidad no tiene que saber mucho de lo que habla. Quien sabe más de la situación es el productor.

El productor me contactó una semana antes, después de haber hablado con Marcela González Rivas, de la Universidad de Cornell, para platicar sobre Santiago el Pinar y la ciudad rural, y para hacer contactos que le pudieran ayudar a hacer la historia. Luego supe que una señora de la BBC le había hablado a un chofer con quien ella había trabajado antes – yo lo conocí cuando llevó el grupo de la Cornell a Santiago – preguntándole sobre materiales por el asunto de las ciudades rurales. Le mandó lo que tenía, incluyendo el informe de la Universidad de Cornell, y así fue cómo el productor encontró a Marcela, y luego a mí.

Hablamos por *skype* una vez antes de su llegada a San Cristóbal, y luego nos vimos en una cafetería con dos profesores de CIESAS, Araceli Burguete y José Luis Escalona, así como con Mateo. Había conocido a Mateo en Santiago; él estaba por terminar una licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas, donde estudió la carrera “Lengua y Cultura”. Tenía además experiencia con la televisión desde la llegada de la ciudad rural. Yo le había sugerido al

productor de la BBC que Mateo fungiera como traductor, para que tuviera así mejor acceso al lugar, lo que el productor había aceptado – a pesar de que le dije que el traductor exigía lo doble de lo que querían ofrecer. Así, el sueldo diario del traductor se fijó en 600 pesos, con lo que casi llegó a la misma suma que costaba la noche para uno de los tres cuartos que ocupó el equipo de la BBC en San Cristóbal de Las Casas. Al final de la grabación, me dijo el productor, le habían dado mil pesos más.

Araceli le habló del contexto de Santiago, poniendo mucho énfasis en el proceso de remunicipalización, sobre el cual ha escrito. Yo le platicué sobre mis dudas sobre algunas teorías que había leído, sobre todo la idea de que la ciudad rural buscaba despojar a la gente de sus tierras. Nos llevamos bien, a pesar de que nuestros tiempos parecían ser distintos; me hacía preguntas muy amplias, que se basaban en premisas que me hubiera gustado discutir, pero sentía la presión de contestar rápidamente.

El productor pasó en total seis días en Santiago el Pinar; grabaron durante cuatro de ellos. Aunque me dijo que le gustaría tener más tiempo, no fue posible por los límites que pone el canal. Por lo que me contó, me pareció que la “historia” ya tiene que estar lista antes de visitar el lugar donde se supone que se desarrolla. Cuando le pregunté sobre este asunto, me contestó que no siempre es así, y me platicó de una ocasión en Guatemala. Iba a hacer un reportaje sobre una masacre, y ligarla con un proceso judicial que se estaba llevando a cabo en contra del ex-presidente guatemalteco Efraín Ríos Montt. En el pueblo donde estaba haciendo el reportaje, no obstante, los victimarios de la masacre resultaron ser de la guerrilla – un hallazgo incómodo, y que no iba con su historia. La decisión que tomó fue publicar la nota de todos modos, señalando que el 95% de las masacres fueron cometidas por las fuerzas armadas del país, y el 5% de las fuerzas revolucionarias.

Pero en el caso de Santiago el Pinar no se hizo ningún hallazgo incómodo, o por lo menos no se tomó en cuenta. El día antes de que se fuera al municipio me dijo el productor que pensaba que el gobierno había tenido buenas intenciones con el programa, pero que por alguna razón no funcionaba muy bien. Esto también constituyó el marco de la historia que luego construyó.

El producto del trabajo del grupo de la BBC fue un reportaje con una duración de 2 minutos y 51 segundos. Empieza con las montañas, un rezo en tsotsil, una entrevista a un curandero, y con una toma de una botella de Coca-Cola que está entre los objetos de la curación, mostrando así la imagen del conflicto de la narrativa: la tradición que se encuentra con la modernidad, lo que se subraya con el título del reportaje, “Descendientes mayas luchando por

lidar con el mundo moderno”.⁵ El reportaje termina con la fiesta de San Sebastián, y de nuevo con una botella de Coca-Cola.

En medio nos lleva el “reportero paracaidista” a la cosecha de café, y a una casa en el nuevo barrio donde vive una señora que muestra cómo las paredes se están rompiendo. Pasan imágenes de la clínica (donde supuestamente queda prohibido grabar), con camillas vacías. Quien es permitido dar la voz para explicar lo que pasa es Marco Antonio Constantino, arquitecto del proyecto, quien interpreta las dificultades del programa como algo derivado de la cultura de la gente.⁶

Un acontecimiento en Santiago el Pinar al cual no había puesto mucha atención antes de ver el reportaje, de repente cobró importancia: escuché como el productor le preguntó a Mateo, el traductor, si no había alguna comida extraña en Santiago, o algo que tal vez pareciera normal para él, pero que para otros fuera algo novedoso. Mateo mencionó que se come un tipo de gusano, pero que en ese momento no era época para encontrarlo.

Con el planteamiento sobre el conflicto entre tradición y modernidad, me pareció, la ciudad rural se volvió un pretexto para pasar imágenes “exóticas”, nostálgicas, de una cultura “milenaria”, de tradiciones que se están perdiendo, de comidas extrañas, al mismo tiempo que se proyectan imágenes vaciadas de contenido “político”, parte de un entretenimiento “informativo”, donde los acontecimientos, como diría Debord, se vuelven un espectáculo.

Comentarios por twitter muestran ejemplos de comentarios sobre el programa (consultado el 22 de febrero de 2012):

5 *Mayan descendents struggling to cope in modern world*. Leithead (2012, febrero 15), BBC. El mismo reportaje apareció arriba de un artículo llamado “Santiago el Pinar: One Square Mile of Mexico”; Leithead, 2012, febrero 17.

6 La misma semana llegó otro equipo documentalista de Alemania a Santiago el Pinar, con un presupuesto más limitado, y con otras ambiciones. En el primer mail me explicaron que les interesaba “hacer entrevistas con las personas “afectadas”, desde un enfoque crítico al proyecto de Ciudades Rurales, con una mirada específica en los cambios en las formas de vida y, particularmente, la relación con la tierra, que conlleva la propuesta de Ciudades Rurales”. En el carro acercamos nuestras perspectivas que en un principio estaban bastante distanciados.

No fue la primera vez que estaban en Santiago, y esta vez les interesó sobre todo “hacer tomas”. El ojo del camarógrafo es lo que verá el público. Entramos a la clínica, a las granjas avícolas y a la ensambladora. Mientras el camarógrafo recorría los diferentes espacios de la ensambladora, uno del equipo y yo platicamos con algunos de los trabajadores. Entre otras cosas, nos platicó uno de ellos que durante los fines de semana ayuda en la cosecha de café, como muchos otros con quienes he platicado; el detalle me pareció importante, porque dificulta un argumento que se basa en un cambio drástico de actividades, y también cuestiona la idea del despojo de la tierra. No he sabido del resultado del video porque hasta la fecha (mayo 2012) no está editado.



[flviajero](#) flviajero <http://t.co/NFN0A5QS> para empezar os dejo enlace con interesante reportaje de la BBC sobre Chiapas y su realidad mixta de pasado y presente
3 days ago Reply Retweet Favorite 1 similar tweet



[pennycrook](#) Penny Crook One square mile - @aleithead on Santiago el Pinar caught between tradition & the new [#bbcworldnews](http://t.co/IANMup5W#bbcworldnews) [#mexicodirect](#)
6 days ago Reply Retweet Favorite 1 similar tweet



[rocio_carvajalc](#) Rocio Carvajal C. The impossibility to convince a community to live in better conditions.- Santiago el Pinar-One Square Mile of Mexico <http://t.co/UI8tbTdW>
5 days ago Reply Retweet Favorite 1 similar tweet



[dixza](#) Samuel Bautista Lazo The Mexican government's sustainable development efforts fail to adapt to the way of life of indigenous communities: <http://t.co/NqwoQeya>
2 days ago Reply Retweet Favorite 1 similar tweet



[infanatoca](#) Ivan Los mexicanos que no quieren salir de la pobreza, sin importar cuanto los ayude el gobierno | <http://t.co/x2noGIIR>
5 days ago Reply Retweet Favorite 1 similar tweet

La idea de un pasado y un presente, una “tradición” y una “modernidad”, está presente en todos estos comentarios, a lo que algunos le agregan la convivencia conflictiva. Así, en los comentarios de Rocío Carvajal e Iván Morales, los mexicanos pobres de la comunidad no se dejan convencer por el gobierno de cambiar a una mejor vida. La otra lectura, que hace Samuel Bautista, es que el gobierno mexicano no logra adaptar sus programas de desarrollo a la manera de vivir de las comunidades indígenas.

Los autores de estos mensajes, según sus propias presentaciones (accesibles a través de las direcciones incluidas en conjunto con sus comentarios), incluye a una *senior publicist* de la BBC *World* (Penny Crook), un doctorante en *Sustainable Manufacturing* (Samuel Bautista), un empleado de Logifashion – una empresa que trabaja con logística de textiles – (flviajero), una maestra en *International Aid for Development* y con estudios en *Local Cultural Development* (Rocío Carvajal), y un “entusiasta” (Infonatoca)

Estos comentarios resumen a grandes rasgos los dos planteamientos que otros actores influyentes han hecho sobre los problemas de la ciudad rural en Santiago el Pinar, y que ambos parten de un modelo que de diferentes formas, y con diferentes conceptos, coinciden con la idea de una transición de “la tradición” a “la modernidad”. Así, la postura de Samuel Bautista, como veremos más adelante, se asemeja a la línea que exponen Japhy Wilson, Antoine Libert, los grupos de la Universidad de Cornell y la Red por la Paz, etc., quienes ven “la tradición”

(o conceptos parecidos) como un conjunto de prácticas y creencias positivas, al mismo tiempo que “la modernidad” se pinta como una amenaza.

Este discurso también tiene cierta influencia en Santiago el Pinar. Así, en una entrevista que hizo un grupo de una ONG noruega, Lorenzo Gómez (habitante de Santiago y egresado de la UNICH) expresó frente a la cámara que la gente no se acostumbra a las nuevas casas por su cultura, al mismo tiempo que mencionó el autoconsumo de lo producido (lo que había trabajado en su tesis de licenciatura, Gómez, 2011); mencionó las huertas y las gallinas que se tiene afuera de la casa, pero no las distancias largas que por lo general se camina para llegar a los terrenos, que muchas veces se encuentran en diferentes partes del municipio. Tampoco comentó las casas ubicadas en los espacios donde están las casas anteriores que, aunque sea difícil determinar con detalle, tienen un grado de ocupación sin duda mayor que en *Ach' lum*. Después de que se apagara la cámara, criticó a la idea de la “autonomía”, por no tomar en cuenta la necesidad de vender los productos agrícolas en un mercado más amplio que el que puede ofrecer Santiago el Pinar. El silencio sobre la crítica a la autonomía durante la grabación resulta importante, dado que la autonomía es una idea central que defienden los “opositores” de la ciudad rural, como voy a argumentar más adelante.

Los comentarios de Carvajal y Morales, por el otro lado, se acercan más a la explicación que se usa de formas parecidas por parte de los funcionarios de gobierno, y por otras personas ligadas al programa de otra forma, donde “la modernidad” se usa como el anhelo, y, consiguientemente, “la tradición” como una barrera. Así, varios de los trabajadores del Centro de Salud se ubican aparentemente a sí mismos al frente de una lucha cultural. Me cuenta un empleado cómo han tenido que luchar para que la gente vaya al Centro de Salud. Un caso que destaca como un éxito simbólico fue cuando atendieron al presidente municipal, después de que los curanderos del pueblo no pudieron con una lesión en la mano que tuvo en el accidente automovilístico el día que me instalé en Santiago el Pinar. De esa manera, me explicó, la gente pudo ver que los médicos pudieron donde los curanderos fallaron.

El uso cotidiano de la medicina “tradicional” y de la medicina del Centro de Salud, sin embargo, puede involucrar a ambos, por lo que vi, sin mayores conflictos. Para mencionar un ejemplo, asistí a una curación de la madre de Florencio; que su madre acudiera a un curandero no impedía que él tiene una farmacia. En otro caso, de Ramiro, intentó primero con un curandero, y luego con medicinas. Al mismo tiempo, el Centro de Salud sigue con sus intentos por acostumbrar a la población a la manera de trabajar de los médicos – destacando su rol aún más ante mí, no mencionando la existencia previa de una clínica de salud que se encuentra en el centro. Estos intentos incluyen varias medidas, como tomar pruebas de sangre de los pacientes de

manera rutinaria y por ello poco ética, “para que se vayan acostumbrando”. Al mismo tiempo se señala la falta de interés por la comunicación fluida con los pacientes a través de letreros mal traducidos, según Mateo, el traductor, y con la inexistencia de un traductor en el Centro; los médicos y los enfermeros tienen que recurrir al personal de aseo o de guardia para comunicarse con los que no vienen con algún familiar que hable castellano. Sin embargo, desde hace poco labora también una enfermera en el Centro de Salud que habla tsotsil, según me informó el director durante una visita que hice en mayo de 2012.

De la misma forma, un día en la ensambladora, un funcionario de gobierno me señaló la razón de los problemas en la ciudad rural: el “costumbrismo”. Para explicar el punto, se comparó varias veces con Hernán Cortés, y dijo entender ahora cómo se ha de haber sentido cuando vino a México: “así estamos nosotros. Hay que enseñarles todo”.

Además, me dijo que se estaba planeando hacer una semana cultural en la ensambladora, llevando bailadores regionales de una escuela de baile en San Cristóbal, porque los santiagueños “ni tienen bailes”. El propósito de la semana cultural sería que “se abran la mente un poco, y piensen en otra cosa que esto de hacer rumores” (se estaba refiriendo a los rumores después del robo de una llave del *plotter*, del cual algunos me estaban señalando como cómplice).

En este contexto cabe mencionar que esta imagen del indígena “tradicional” no es exclusivo para los funcionarios en Santiago el Pinar: también tiene cierta similitud con planteamientos desarrollistas del PNUD, si bien su discurso sea más cuidadoso. En el informe del PNUD del 2011 aparentemente se busca mostrar la tolerancia y la ausencia de ideas racistas, valorando el conocimiento indígena. Esta valorización, sin embargo, se centra exclusivamente



Ilustración 10. ¿Conauistadores modernos y tradicionales? La calle principal, Xuan Sabines, se encuentra con Cristóbal Colón. Fotografía propia.

en su cuidado de la naturaleza, su espiritualidad, su conocimiento tradicional, y su contacto con la tierra; esto se puede expresar en términos numéricos: de las 25 veces que la palabra “indígena” se usa en el informe de 2011, 21 veces se conecta directamente con tierra, ecología y espiritualidad. Así se regresa a una idea esencialista donde el indígena está ligado a la tierra y es el cuidador de los bosques (PNUD, 2011).

Aunque este modelo dualista de tradición-modernidad domina la manera de entender la ciudad rural en Santiago el Pinar, al mismo tiempo no hay que olvidar las explicaciones que no caben dentro de este marco. Así, un empleado de la IPPMAL me explicó que algunos proyectos van mal porque hay que trabajar mucho, y que además, algunos habían insistido en trabajar en grupos mucho más reducidos de lo que se había planeado – una explicación que subraya la importancia del esfuerzo personal. Otra persona contratada para hacer obras en Santiago pensaba que, aparte del “costumbrismo”, los problemas se debían a que algunos ricos del pueblo se habían apoderado de todos los proyectos y casas – una explicación que más bien se centra en las diferencias entre grupos en Santiago el Pinar. Estas dos explicaciones, dicho sea de paso, no cuestionan el diseño del programa como tal.

En los discursos que sí critican al programa, también encontramos explicaciones y datos complementarios al modelo tradición-modernidad, que podrían ser alternativas a éstos, o insertarse en otro marco teórico, como el que he propuesto en esta tesis. Así, en varios estudios se busca evaluar el programa como una política pública de desarrollo, como es el caso de los estudios de dos grupos de la Universidad de Cornell, o la tesis de Antoine Libert. También se han analizado varias partes del programa, en su versión escrita y en sus expresiones espaciales, desde diferentes perspectivas; Luis Rodríguez, para mencionar un ejemplo, se ha centrado en las proyecciones de control y de desarrollo que hace, y cómo incorpora a las empresas privadas. Asimismo podemos mencionar que tanto Miguel Pickard, como la Red por la Paz, Japhy Wilson y Antoine Libert insertan el proyecto en procesos más amplios, conectando el programa al Plan Puebla Panamá, el Proyecto Mesoamérica, políticas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, así como subrayan el rol de diferentes empresas (Pickard, 2012:8-12; Wilson, 2009:198-199; Red por la Paz, 2011:11-16 Libert, 2012:142). En el informe de la Red por la Paz, también se esboza un argumento que lamentablemente no se desarrolla con más profundidad, y que podría llevar a otras conclusiones que las propuestas por el grupo:

Abundan los ejemplos en los que se puede observar que las políticas de focalización del gasto social que orientan los programas nacionales y estatales dirigidos al combate a la pobreza han resultado excluyentes, su carácter es me-

ramente asistencialista y funcionan como paliativos, además de no contribuir en modo alguno a resolver las causas estructurales de la pobreza (Red por la Paz, 2011:5).

Voy a regresar a estas teorías más adelante.

5.3. La cuenta larga: Santiago apóstol y su pueblo

PERO SI EMPEZAMOS por el comienzo: en Santiago el Pinar – cuenta Don Manuel con un refresco en la mano, afuera de la tienda en el parque – se vivía pobre, en casas de paja, pocas personas, sembrando maíz, frijol y verduras. Pero también me cuenta que se veían involucrados en hechos que tenían relación con acontecimientos lejanos, lo que nos habla de una relación con el Estado mexicano.

Me contaba [mi abuelo] primero que estaba un poquito escondida la gente, porque muchas... tienen una mortalidad, tienen esclavo, hubo un problema de constitución de más lejos, y la iglesia, y muy poquito, muy poca gente [...]. La iglesia no sé cómo construyó, pero sí sé que cargaron por secreto, que las imágenes, con el mismo nombre, Santiago apóstol, Santiago el apóstol, su nombre, su nombre, sí, su nombre Santiago apóstol.

Santiago apóstol es el santo patrón del pueblo, me dijo, desde el día que los antepasados encontraron su imagen en Boquém, el lugar donde inicialmente se iba a construir el pueblo, según esta historia. Me cuenta Juan – joven trabajador de IPPMAL y miembro del Partido de la Revolución Democrática (PRD), un día que me topé con él en la cima del cerro donde está *Ach' lum* – que:

El apóstol Santiago, supuestamente los antepasados que han estado aquí en Santiago el Pinar, ellos lo encontraron en unas piedras hasta allá abajo [Boquém], en un río que pasa ahí [...]. Unos señores lo soñaron, que había algo ahí, sin saber quién lo trajo. Ahí iban a estar los habitantes de Santiago, pero pasó una epidemia de la gente, y se cambió de lugar y se trasladó para acá. Por eso, esta iglesia no la han podido modificar nadie, porque esta iglesia es de pura piedra, y

no tiene pegamentos como cemento, está así colocado pura piedra, piedra [...]. Vino a buscar su lugar ahí solito. Se ubicó ahí atrás de la iglesia, ahí está el río del apóstol Santiago. Hay un río que sale ahí justo en la mera atrás de la iglesia. Ahí encontraron la imagen [...].

Un día afuera de la iglesia, el día anterior a la no-visita del gobernador, José – un joven que conocí en la ensambladora, miembro de Convergencia – me da más detalles sobre la construcción:

Tal me dijo mi abuelo, que - bueno, ya tiene años, años - que todo esto está hecho de piedras, puras piedras, no de concreto. El lugar donde salieron las piedras se llama Boquém. Y de ahí pues un día jueves, a medianoche, se vinieron solitas las piedras. Se pararon en un lugar alta, y los viejitos estaban mirando, y veían unos caballos blancos viniendo en colas, así viniendo en colas, uno por uno venían. Y al amanecer estaban todas las piedras aquí.

Aquí podemos ver cómo la relación entre Santiago el Pinar, el apóstol y los habitantes se naturaliza en una relación jerárquica donde el apóstol se conecta con el espacio, y los habitantes con el apóstol, a través de los sueños de los antepasados. Esta construcción es parecida en su forma a ciertos mitos nacionalistas, que intentan establecer un lazo entre la tierra y ciertos “héros” del Estado que funcionan como figuras que une a los “hijos”, los ciudadanos con la “patria”. Esta naturalización no se hace únicamente por parte de los santiagueros; un ingrediente importante en la teoría de la “tradición” es justamente conectar personas con la tierra donde nacieron.

La creación de esta unidad entre tierra-pueblo-gobernante, se construye, además, al mismo tiempo que se construyen otros pueblos contra quien es posible reflejarse (véase, por ejemplo, Said, 2001). Esto es el caso también en Santiago el Pinar. El hijo de uno de los líderes más importantes de la alianza entre el PRD, el Partido del Trabajo (PT), el Partido Acción Nacional (PAN) y Convergencia (“la Alianza”, en lo que sigue), que gobernaba el municipio durante mi investigación, me contó que todo el valle era de Santiago “antes”, incluyendo tanto a los Plátanos como a Aldama y Santa Martha. Las divisiones actuales se debían, según él, a una guerra. Sin embargo subraya la generosidad de los habitantes, diciendo que como era un territorio muy grande, los habitantes no lo necesitaban todo. Santiago apóstol, dijo, tenía buenas relaciones con los lugares que se hicieron en su viejo territorio. Iba de visita a los otros pueblos, a sus hermanos, pero ahora le gusta más quedarse en casa.

Un día, me contó un mayordomo en la iglesia – todos los mayordomos, dicho sea de paso, pertenecen a la Alianza, aunque digan que los partidos no importan en la iglesia – llevaron la imagen del santo a Los Plátanos, y lo dejaron en la iglesia. Pero en la noche, una persona por Chiquinchén vio un caballo blanco, enorme, pasar por el río. Le preguntó al caballero quién era. “Santiago”, contestó, para luego decirle que ya no quería que lo llevaran a otros lados. Si lo querían llevar a otra fiesta, podrían hacer una copia de él, informó. El caballero cruzó el río y subió por la montaña. En la mañana ya no estaba la imagen de Santiago en Los Plátanos, sino en su lugar en la iglesia de Santiago el Pinar. Por eso se supo que Santiago ya no quería salir. Ahora cuando sale, que es solamente a San Andrés Larráinzar, es la copia que llevan.

Lo verdadero, se podría traducir estas historias, está en Santiago. Y aunque la migración no está ausente en Santiago, no es algo significativo en el municipio.

El último ingrediente en los ideales que se transmiten a través de estas historias es la defensa del pueblo. Un día me puse a platicar con un líder del PRI, lo que no había querido hacer en un inicio, para evitar posibles problemas que podrían surgir por tener comunicación con los dos grupos de partidos políticos en Santiago. Él estuvo tomando *pax*, y con el tiempo se puso bastante agresivo. Me platicó del conflicto con los zapatistas, y cómo había defendido al pueblo con armas. En ese sentido, Santiago apóstol dio el ejemplo, cuando peleaba contra los “españoles”, que figuran como el enemigo:

Una vez lo iban a agarrar. Gente española. Lo iban a quemar. Pero defendió. Defendió a su pueblo. No lo pudieron agarraron. Nunca lo pudieron agarrar. Cuando lo tiraban, lo agarraba, juntó el plomo en su mano. Acabaron de disparar aquellos matazones, y ahora sí. Pidiendo perdón, pusieron el pie, hincaron todos. “Espérenme, quienes me dieron, les voy a regresar lo que me dieron”. Lo agarró, lo aventó. Muertos todos. Nada más quedaron, parece que ocho, nueve personas en todo el pueblo, mataron a todos. Pero sí, sus hijos que dejó [vieron que] Santiago es grande.

Esta historia no es exclusiva de Santiago. Variantes se cuentan, por ejemplo, en Cancún, donde el rol que en Santiago ocupa el apóstol, está ocupado por Juan López, pero también se pueden encontrar paralelos en otras historias de héroes, como podría ser la historia de Hércules; el contexto en el caso de Cancún es la rebelión de 1712, mientras en el caso de Santiago probablemente sea la guerra cristera (véase de Vos, 2001).

El poder del apóstol, y así de su pueblo, también está presente en una historia que me contó Juan de IPPMAL el día que hablamos en la cima del cerro:

Ahí en ese tiempo supuestamente estaban aquellos que iban quemando apóstoles. ¿Has sabido de esa historia? Había en esta iglesia más apóstoles. De ahí todo lo quemaron. El único que no se quemó fue el apóstol Santiago, o dos o tres, fue el único que... Dicen que le prendieron fuego, y aún así le entró fuego. Quedó normal, lo único que le pasó, se puso... por el humo pues, pero al limpiarlo todo normal, hasta la fecha no lo han podido mover. Dicen que ahí donde está sentado el apóstol Santiago, debajo donde está, ahí es una víbora que está sentado sobre el apóstol, y nada ha podido levantarlo [...] una víbora viva [...]. Tiene como unos sus 50 años, ó 30 ó 40 años que quisieron levantar su ropa, salió un rayo pues dentro de la iglesia, salió un rayo y quedó muerto como dos, tres horas quien lo quería levantar. [...] Hay un libro donde está todo eso, toda la historia.

Los problemas, según la narrativa, vienen de fuera – la guerra, la enfermedad, la esclavitud y la muerte – mientras lo bueno y verdadero viene de la tierra de Santiago, a quien se tiene que respetar. El mismo tema regresa en la siguiente historia del líder priísta, a quien me he referido arriba:

Aquí pasó una enfermedad muy grave, muy grande. Que pura calentura. Murió mucha gente. Murió mucha gente. [...] Fue en el 1811 [...]. Murieron allá, por acá, por allá. Todo. Después pasó [...]. Tal vez [pasó] por la guerra que inició. Aquí lo saben, y todo bien conocen unos señores, unos dos señores que lo vieron cuando pasó la guerra mundial. No en Chiapas, no en México, sino que mundialmente la conocieron. Fue ese año, en 1811. No. Primera. La segunda, ya la gente aquí tuvo que defenderse. Cuando vino Carranza. Antes los españoles estuvieron en México y aquí en Chiapas, en San Cristóbal [...]. Cuando vino la época de Carranza, pasaron a llevar, pusieron carga, pero de este tamaño, aunque se levanta o no se levanta, la carga sí era obligatorio. [Fueron] tal vez los españoles, los ejércitos que traían armas. Caminaban grupos de gente. Traían armas de todo. Cumples, o no, te dejo muerto.

En Santiago, como en los Altos en general, se habla de la “primera” y la “segunda” guerra – o la “época de Carranza” – lo que corresponde a lo que se conoce en la historiografía

nacional mexicana como la Guerra de la Independencia y la Revolución respectivamente (véase Rus, 2004:251). Cabe destacar que de nuevo, el líder priísta se refiere al enemigo como “españolista”, lo que se puede comparar con la historia de Don Manuel sobre la campana, donde los enemigos son zinacantecos. Los enemigos, por lo tanto, pueden cambiar, pero el “yo” siempre está en un Santiago unido; esta manera de separar a las personas de santiagueros y foráneos parece haber tenido un impacto en las negociaciones con los zapatistas de Santiago, según cuenta el líder priísta; había argumentado que eran familia, del mismo pueblo, y que no deberían de estarse peleando.

A veces, sin embargo, también se construyen alianzas sentimentales con otros grupos imaginados, como cuando Don Manuel me platicó que había leído en un libro sobre una “guerrilla” que surgió en Chamula, que casi terminó con la toma de San Cristóbal de Las Casas, lo que le emocionó. Los de Chamula, me contó, tenían dos mujeres entre los soldados, y en una ocasión levantaron sus faldas. Así mataron a unas 80 personas de San Cristóbal. Pero no pudieron tomar San Cristóbal porque llegaron tropas de otro lado, de los Estados Unidos y de Alemania.

Esto también habla de alianzas imaginadas entre los “españolistas” como grupo, y los gobiernos “occidentales”, lo que se inscribe en una división del mundo social que se asemeja a una división idealizada entre pueblos de indios y pueblos de españoles.

El apóstol regresa en historias con una cercanía notable a historias de la Biblia. Santiago, en estas narrativas, ayuda a su pueblo, y recompensa a los que ayudan a los demás. Don Manuel me contó, por ejemplo, que una vez un hombre le tocó la puerta de una casa en búsqueda de trabajo. “Un hombre como tú”, me dijo, “un hombre como nosotros”; aquí cabe subrayar otra división a la que se refiere, entre humanos y “7anjeles”, como lo escribe Ochiai (ver página siguiente). El hombre preguntó por su primo, pero le contestó la señora de la casa que estaba en su milpa. Si podría trabajar fiado, le dijo la señora, podría trabajar, lo que el hombre aceptó. Tenía hambre, así que la señora le dio de comer, y después salió a buscar el hombre de la casa para ayudarlo. Empezaron a trabajar, estaban rozando la tierra, preparando para sembrar, pero poco tiempo después, el señor se fue a dormir un rato. Cuando se despertó ya estaba todo el trabajo hecho. Es Dios entonces, pensó el señor. Regresaron a comer, la señora hizo de comer, una gallina. Comieron, pero después de la comida, la gallina estaba viva de nuevo, y además habían aparecido cien o doscientas gallinas.

Esta historia tiene un cruce de partes que tienen similitudes con varios pasajes en el antiguo testamento que se le han llamado “teofanías”, donde Dios o Jesucristo aparece como un ángel u hombre(s), que en diversas situaciones ayuda a personas. A estos personajes que aparecen se les ofrece comida, hospedaje, se lucha con ellos, se les pide bendición, rescatan del peligro, anuncian sucesos, detienen acciones, etc. Al mismo tiempo, la historia tiene partes claramente tomadas del contexto de Santiago, como el ejemplo de la agricultura de quema y roza.

Por el otro lado existen historias y prácticas que difícilmente se pueden comparar con hechos en la Biblia, con ingredientes “sobrenaturales”. Un ejemplo de ello es el culto a las cuevas. Para entrar a una cueva, hay que pedirle permiso a su “7anjel” guardián, o al “Señor de la Tierra”, y hay que mostrarle respeto; como señala Kazoyasu Ochiai, “7anjel”, como lo escribe Ochiai, no tiene nada que ver con el ángel católico. Más bien se trata del Señor de la Tierra, o “Dueño de la Tierra” (Ochiai, 1985:46). Don Manuel me comentó que se le olvidó por un tiempo a la gente, y entonces, afuera de una cueva, el “7anjel” tiró tres camiones. La gente, dice Don Manuel, regresó a ponerle velas.

El Señor, o Dueño de la Tierra es entendido por William R. Holland como la “deidad de la fertilidad” (citado en Ochiai, 1984:46), pero no se trata de una deidad completamente bondadosa. Cuando Ochiai describe el “Dueño de la Tierra”, lo explica como:

un ser ambiguo; es benévolo puesto que satisface las necesidades diarias de los indígenas tales como el agua, la madera o la piedra, pero es también malévolos dado que arrastra los espíritus de la gente a su morada, forzándolos a trabajar como esclavos, y sin ellos la gente puede morir. Por ser el dueño del estrato cósmico que está justo encima del inframundo, posee una cierta continuidad de carácter con los demonios (Ochiai, 1985:46-47).

Entre los Señores de la tierra cuentan también el rayo y la serpiente, explica Ochiai (1985:46), lo que nos puede ayudar a leer la cita de Juan de IPPMAL más arriba, cuando dijo que el apóstol está sentado sobre una víbora, y que un rayo había tirado una persona al suelo, por querer levantar la ropa de la imagen; aquí también existe una referencia a lo oculto y secreto del sexo.

El apóstol, por lo tanto, probablemente se podría conectar con los Señores de la tierra.

Entre las historias donde figura el rayo, podemos mencionar una versión de la historia de la campana, donde el rayo destruye la campana robada. Una posible lectura de estas historias ubica al apóstol/el “7anjel”/el Señor de la Tierra como ligado a la tierra; las personas que viven en el lugar, viven de la tierra a la merced de él, y así se crea un lazo simbólico entre pueblo, apóstol y tierra. Al mismo tiempo cabe señalar que Lorenzo me comentó que ya no se estila pedirle permiso a la tierra antes de sembrar, sobre todo no los jóvenes. No es, por lo tanto, una práctica viva entre todos los santiagueros.

Si bien el “Señor de la tierra” sea una figura común entre las historias de los tsotsiles, también es posible encontrar similitudes en otras partes del mundo, que implican o han implicado cultos a la tierra en contextos agrícolas. En Polonia, Chequia y Alemania, por ejemplo, también figura un “Señor” o “espíritu” de la montaña, el *Liczyrzępa*, *Krakonoś* o *Rübezabl*, respectivamente (véase la revisión de la literatura sobre *Rübezabl* por Junker, 2007).

La idea de los cerros “valiosos” (más que “sagrados”) también ha sido utilizada durante la construcción de la ciudad rural. Si bien el barrio de *Ach' lum* se construyó en uno de los tres cerros importantes de Santiago – pero no, según José de IPPMAL, en la parte donde se encuentran los antepasados – hubo una oposición a poner una antena en el cerro donde sacaron la cruz, por lo que se puso en el cerro de *Ach' lum*. La antena, sin embargo, no ha dejado de preocupar a algunos habitantes, que se preguntan para qué sirve; supuestamente es para la comunicación por radio.

Sobre la construcción de la ciudad rural, además, circula una cantidad de rumores sobre intereses ocultos, incluso en otras partes de los Altos, a través de las historias que se llevaron, por ejemplo, los trabajadores en la ciudad rural que venían de otros lados, como de Bochíl. Lo que estos rumores tienen en común es que algo se ha intentado robar, como cuando Juan de IPPMAL me contó que:

Creo que [los de la obra] quisieron arrancar algo, pero dicen que no fue, porque dicen que la máquina por poco no se enterró ahí, se enterró [...]. Dicen que en esa parte había una piedra inclinadita, pero siempre se ve, siempre se ve quemado, siempre está quemado, y es ahí donde justo cae, no sé si es cometa. Dice mi papá que se ve grande, y con la llama atrás, y llega en este cerro, y a veces allá, y a veces aquí [cada tres meses, en los tres cerros que se conectan]. Dice mi abuelo, mi difunto abuelo que siempre, dicen que en estos tres cerros siempre han soñado que hay algo ahí, siempre.

La historia de la campana, relatada en la introducción de esta tesis, también figura en los rumores sobre los intereses ocultos. Algunos dicen, por ejemplo, que han escuchado que el gobernador llegó una medianoche, y sacó una campana de oro del cerro, como si la ciudad rural tratara de una intrusión. Otros, sin embargo, dicen que estos rumores vienen de los opositores del programa.

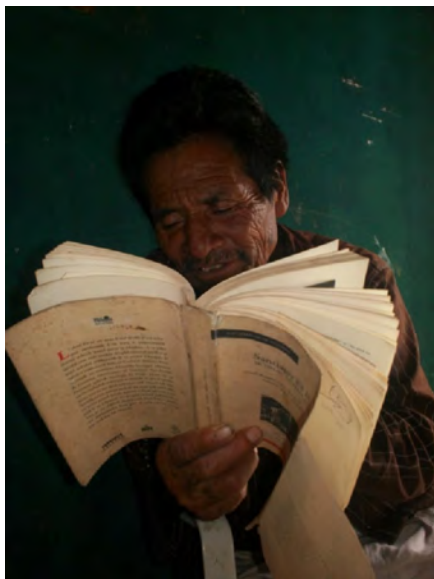


Ilustración 11. Un lector activo leyendo y comentando la historia de la monografía de Burguete, Torres y Álvarez, 2006.
Fotografía propia.

5.4. La rueda calendárica: el tiempo antes de la ciudad rural

Sí, sí, pues aquí en el 99 se hizo el nuevo municipio de Santiago el Pinar gracias al gobernador Albores Guillén, y ahora estamos todos contentos aquí, y luego pues, gracias al gobernador Sábines ya tenemos la Ciudad Rural Sustentable, y ahora todo está tranquilo, todos estamos en paz.

EL JUEZ PROPIETARIO del juzgado de paz me resume la historia reciente de Santiago, una de las primeras veces que hablo con él. El programa de la Ciudad Rural Sustentable, como el nuevo municipio, son los hechos que más comúnmente son retomados cuando se habla de los últimos años en Santiago el Pinar; los militantes de la Alianza subrayan normalmente la importancia de la Ciudad Rural Sustentable, mientras los priístas acentúan la remunicipalización, dado que su partido estuvo en la gestión de respectivo proyecto. Hay voces críticas a la ciudad rural, y es recurrente escuchar que “todavía falta. Falta”. Pero Don Manuel habla por muchos cuando dice que:

Ahorita están viviendo un poquito más mejor, mejor alegría, porque no es igual como el futuro anterior, porque ya está un poco más civilizado, más alegre. Carretera... antes no había carretera, no había camino...

Antes de la carretera de terracería que se hizo con la remunicipalización, el camino a San Andrés Larráinzar no era transitable durante todo el año, lo que no impidió que se usara para moverse a otros lugares en búsqueda de trabajo. “Antes, antes”, me dice el ex-agente de Chiquinchén, a las fincas de café en Soconusco, luego a Tabasco, como albañiles y trabajadores, o a Larráinzar y San Cristóbal de Las Casas para estudiar, y ahora algunos se van a la cosecha de uvas en Sonora, que ocurre justo después de la cosecha de café, y otros pocos a Tuxtla, Palenque, Cancún y – en un caso del cual se comenta bastante – a los Estados Unidos. Este famoso caso terminó con la muerte de una de las personas del grupo que se fue. Según la versión de uno de los participantes del viaje, la estancia en los Estados Unidos empezó mal. Llegando a su destino, un negro grande les gritó que se regresaran; la figura del “negro cimarrón”, dicho sea de paso, es común en toda la zona, y es conocido por robarse a los “indios”. En la noche les tocó un robo armado. Uno de los asaltantes disparó.

Los rumores, por el otro lado, dicen que el asesinato se cometió por un pleito que surgió entre dos de los hombres por una de las mujeres solteras que había en el grupo. Poco tiempo después regresaron a Santiago el Pinar, varios con deudas considerables. El cuerpo llegó por avión.

Estas búsquedas personales para mejorar la situación, y para conocer otros lugares, se producen al mismo tiempo que se han tomado iniciativas para mejorar el pueblo, a lo que muchas veces se refiere como “la lucha” o “la gestión”. En varios momentos se han buscado alianzas con el gobierno, y las políticas públicas también se pueden ver plasmadas en la casa ejidal, en las escuelas que se han construido en diferentes etapas, en el juzgado de paz y la presidencia municipal, en las calles pavimentadas, y en las placas delante de algunas casas que tuvieron “piso firme” gracias a un programa de gobierno. Y, desde luego, en todas las construcciones e instalaciones que venían con el programa de la ciudad rural.

La Ciudad Rural Sustentable, sin embargo, no es el primer programa de gobierno enfocado en la vivienda en Santiago el Pinar. A principios de los años 80, después de contactos con la Confederación Nacional Campesina, y una audiencia con Miguel de la Madrid (Presidente de la república, 1982-1988), “mandaron material de vivienda corriente, de tabla, nada más mandaron techo, de teja o lámina”, según Don Manuel, quien formaba parte de la delegación que se fue a la ciudad de México. Además, se hicieron calles. Fue en ese momento que se empezó a habitar la cabecera.

Este programa es parte de unas políticas del Estado que inician a finales de los años 30, durante la “época de Cárdenas”. Durante este tiempo llegó la “verdadera” revolución a Los Altos, donde el corporativismo priísta se extendió a sus localidades (véase Rus, 2004). A dife-

rencia de lugares como Chamula, donde los “indígenas” tomaron el control de las presidencias municipales, en el caso de Larráinzar, el municipio donde pertenecía Santiago, los “ladinos” seguían en el poder, apoyados por la élite en San Cristóbal de Las Casas. En Santiago, el poder institucional lo ejercía el secretario municipal, Celso Ruiz, un señor de Chenalh’o.

La “lucha” empezó a finales de los años 60, cuando corrieron al secretario y empezaron la “gestión” propia, con don Manuel como primer agente municipal (Burguete, Torres y Álvarez, 2006:210). Este hecho se inscribe en una tendencia general en Los Altos, con inicio en las “políticas” cardenistas. La elección de Don Manuel como agente municipal tenía que ver con que era uno de los pocos que hablaba castellano en Santiago en aquel momento, y que además sabía leer y escribir – lo que había aprendido cuando trabajaba como ayudante en la casa del secretario municipal. Don Manuel también estuvo en la fundación del PRI en Santiago (aunque durante el trabajo de campo formaba parte del PRD. Tenía el puesto de barrendero en la presidencia), y con el tiempo desarrolló un carácter igual de autoritario que el secretario municipal, según un joven priísta. A pesar de ello, “fue uno de nosotros”, a diferencia del secretario. Su autoritarismo, sin embargo, lo hizo impopular, y el poder institucional cambió de manos. Pero la familia de Don Manuel siguió siendo una de las más importantes de Santiago. Así, uno de sus hijos fue el primer presidente municipal después de la remunicipalización.

Restituir el municipio que se había perdido en el 1921 fue uno de los puntos importantes cuando corrieron al secretario ladino. La primera solicitud se hizo en el 1973, y se volvió a tocar en una conversación con el presidente José López Portillo en 1978, cuando visitó Zinacantán, como también en el 1990 (Burguete, Torres y Álvarez, 2006:184-185, 219 y 223; Leyva y Burguete, 2007:154-55).

En la coyuntura del zapatismo, esta demanda se pudo materializar, como argumentan Leyva y Burguete:

en el marco de una política gubernamental que las retomó, que les abría espacio, que las redimensionaba e inscribía en una lógica político-militar más amplia que consistía en desarticular los municipios autónomos zapatistas con miras a favorecer la entrada del ejército a la “zona de conflicto” o bien para cercar dicha zona y así evitar el avance de las redes zapatistas y de las municipalizaciones de facto que se estaban dando de manera exitosa, en el terreno chiapaneco (Leyva y Burguete, 2007:320).

Se cruzaba, con otras palabras, una demanda anterior al zapatismo, con intereses gubernamentales surgidos del levantamiento zapatista, donde Santiago el Pinar tenía una posición estratégica entre los municipios autónomos zapatistas de San Andrés y de San Juan de la Libertad (en el municipio constitucional de El Bosque). A través del nuevo municipio, el Estado pudo mantener su presencia en la zona – una presencia que ya había sido muy visible desde 1996, cuando hubo declaraciones abiertas de pertenecer al EZLN en Santiago el Pinar. Las autoridades pidieron la intervención del ejército y la policía de la Seguridad Pública, que empezaron a tener visibilidad en Santiago, que tuvo un impacto importante en la vida política (Leyva y Burguete, 2007:161-165).

Los resultados en las elecciones de estos años no reflejan la gran división que se vivía en Santiago. Tanto en 1995, como en 1997 y 1998, el PRI ganó el 100% de los votos en las elecciones (Leyva y Burguete, 2007:157). Al interior de Santiago, sin embargo, el descontento crecía entre los opositores a los líderes del PRI. Uno de los hermanos del ex-presidente municipal en Santiago el Pinar cuenta que el éxito de la Alianza en las elecciones en el 2007, cuando ganó la presidencia, se da por un cansancio del “caciquismo” priísta. El gobierno priísta no dejó que los representantes de los otros ejercieran sus cargos en la presidencia que ganaron en elecciones posteriores a la elección de 1998 (Burguete, Torres y Álvarez, 2006:250). Este problema seguía vigente durante mi trabajo de campo; ahora eran los priístas quienes se quejaban abiertamente por no ser permitidos de ejercer sus funciones en la presidencia (Hernández Cruz, 2011, septiembre 9). Por la crítica al “caciquismo” que hizo el hermano del ex-presidente municipal, cabe mencionar él, durante mi periodo de trabajo de campo, era consejero nacional de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la zona dos Altos, y además estaba encargado de la bodega de café. Aparte fue regidor en el 2005, cuando participó en las elecciones para presidente municipal. También fue nombrado candidato para las elecciones del 2012, pero después de un cambio en la política partidista estatal – que voy a comentar más adelante – se nombró otro candidato.

La capacidad de asegurar un número importante de votos en favor del PRI en los años anteriores a la remunicipalización fue una fuerza para las autoridades de Santiago en las negociaciones que llevaron a cabo con las autoridades de San Andrés Larráinzar y con el gobierno estatal, como también tuvo un significado importante para el PRI en la microregión. El PRI de Larráinzar tenía problemas de asegurar los votos a su favor. Los priístas de Santiago fueron en este sentido un apoyo importante tanto para el PRI como para las políticas públicas y acciones militares del gobierno estatal en una región con una presencia zapatista importante. El motivo que da el priísta, quien participó en los enfrentamientos con los zapatistas, fue que querían “de-

fender sus terrenos”. “Tuvimos que defendernos”, me cuenta un priísta que ya apareció en esta tesis hablando de la fuerza del apóstol, “cerramos el pueblo para que no entraran los zapatistas [...] en la colindancia de Larráinzar, la gente se armó [...] hubieron matazones [...] mataron a dos”.



Ilustración 12. El presidente en turno, Ernesto Zedillo, y el gobernador de entonces, Roberto Albores en reunión con autoridades de Santiago el Pinar en Ocosingo. Fotografía privada (Sebastián Rodríguez Gómez).



Ilustración 13. Roberto Albores con el primer presidente municipal en Santiago el Pinar, Sebastián Rodríguez Gómez. Fotografía privada (Sebastián Rodríguez Gómez).

La relación con San Andrés Larráinzar había sido antagónica durante mucho tiempo, lo que puede tener que ver con la apuesta que hicieron los dirigentes en Santiago cuando crecía el movimiento zapatista en Larráinzar (Leyva y Burguete, 2007:154-55). Siguiendo la oposición “histórica” entre los dos lugares, la oposición en este caso se expresó a través de la lealtad con el PRI.

La percepción de desprecio hacia los santiagueros, por parte de los de Larráinzar, es algo todavía actual. En una entrevista, un joven de Santiago me explicó que los andreseros han prohibido a los santiagueros pasear en Larráinzar, aparte del parque, “porque somos Santiagos y hay algunos de acá que roban, roban coches, roban dinero [...] es cierto que roban algunos de acá, [pero] nos culpan a todos”. Me cuenta además que en una ocasión tenía una novia en Larráinzar, pero que el padre de la novia le prohibió verlo cuando se enteró de que era de Santiago.

Pero el antagonismo entre Larráinzar y Santiago no es suficiente para explicar las posiciones de dirigentes y otras personas en Santiago. Hubo zapatistas también en Santiago, y hasta la fecha existe un grupo reducido. Según varios testimonios, se iban a hacer enfrentamientos

también en Santiago, entre diferentes grupos, tanto en el 1990 como en el 1994, pero se pudieron evitar. La gente salía en la noche a dormir en el monte, armados. Hubieron disparos, pero solamente al aire.

Las divisiones, cuenta un curandero priísta, comenzaron con los catequistas – habitantes de Santiago – con la llegada del catolicismo, que empezaron a desplazar a los tradicionalistas; una de sus medidas fue la prohibición del alcohol, lo que resultó en una disminución notable de la siembra de caña de azúcar, que se usaba para producir el *pax*. Al mismo tiempo, también se prohibió el uso de los curanderos por parte de su feligresía. Las grandes fiestas se dejaron de hacer, y pocas personas se quedaron en la iglesia tradicional; un testigo habla de unas 30 personas. Durante este tiempo, las visitas de los santos disminuyeron; hoy en día solamente se hace la visita a San Andrés Larráinzar.

Uno de los catequistas importantes era también un líder zapatista, que en este tiempo eran bastantes; así como el zapatismo se conectaba con el catolicismo, el “tradicionalismo” se juntaba con el PRI, me platicó un ex-zapatista que ahora milita en el PRI.

No es de sorprenderse entonces que cuando le pregunté al curandero priísta qué recuerdos tenía del levantamiento, me contestó que fue cuando se prohibió la producción de trago en Santiago; él producía *pax* antes. El *pax*, según el curandero, es parte de la tradición, y cura cualquier enfermedad, por lo que no estaba de acuerdo con la prohibición. Si bien el consumo de alcohol ahora es notorio, hasta la fecha se compra el *pax* de otros lados, sobre todo de Santa Martha y Cruztón. El *pax*, al mismo tiempo, se ha ido conectando con la generación mayor. Los jóvenes prefieren la cerveza.

Para otros, que crecieron en el zapatismo, la prohibición del curanderismo y del alcohol no ocupa un lugar central cuando recuerdan el movimiento zapatista en Santiago:

Querían casas de colado, de techo, de losa, así querían su casa, pero con servicio de baño, servicio de todo. Un carro cada uno, todo. Así quieren los zapatistas, quieren mejores escuelas, mejores clínicas... sus peticiones zapatistas.

El zapatismo, sin embargo, empezó a perder fuerza después de la remunicipalización, según este testigo; Leyva y Burguete argumentan que este proceso empezó con la presencia de los elementos represivos del Estado (Leyva y Burguete, 2007:163). Entraron nuevos programas gubernamentales de todo tipo, que significaban ingresos muy necesitados por parte de la población. Más que el fuego, el dinero cambió el paisaje “político” en Santiago. La oposición al PRI seguía, ahora bajo el nombre de una alianza de varios partidos. Pero tardó hasta el 2007

en llegar el momento que la facción priista se vio derrotada en las elecciones. Según el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana Chiapas, los partidos opositores ganaron apenas con un 51.7% de los votos – solamente con una diferencia de 69 votos. En el 2010 aumentaron a 55.1%, con una diferencia de 188 votos.

Durante mi trabajo de campo, la división en dos partes casi iguales seguía siendo una realidad en el municipio, lo que incluso llegó a preocupar a un funcionario de gobierno por lo que pensaba podía llegar a suceder para las elecciones del 2012. Según el funcionario, el gobierno había hecho algunos intentos por acercarse a los líderes de los partidos políticos, sin lograr un resultado significativo. Al mismo tiempo, a algunos funcionarios de instituciones gubernamentales que habían trabajado con personas del PRI les había sido prohibido regresar por parte de la presidencia municipal.

En la actualidad (junio, 2012), las divisiones parecen tener menos fuerza, debido a cambios partidarios a nivel estatal y municipal. Gran parte de la Alianza ha cambiado al Partido Verde que funciona en coalición con el PRI a nivel estatal y nacional, pero no a nivel municipal.

Al mismo tiempo, hay que acordarse que estas divisiones conviven con una organización social donde los “clanes”, o “linajes” – como los nombra Lorenzo Gómez López, uno de los jóvenes egresados de la Universidad Intercultural de Chiapas – siguen teniendo un papel importante. Al mismo tiempo que existen familias donde sus integrantes pertenecen a diferentes bloques (es decir, la Alianza y el PRI), y tomando en cuenta que probablemente hayan perdido importancia en los últimos años – como señala Lorenzo – los líderes de los linajes pueden tomar decisiones que implican a toda familia; un señor me contó que su padre había decidido que se salieran del zapatismo y entraran al PRD – una decisión que fue respetada por el señor, aunque fuera mayor de edad. Para tener una idea sobre la cantidad de linajes que se reconocen en Santiago el Pinar, y que entran en los juegos políticos en el municipio, ver Anexo 3, elaborado por Lorenzo.

Tanto los partidos como los “clanes” o “linajes”, como era de esperarse, tuvieron un rol activo en la configuración local de un proyecto que se planeó lejos de su control, y que me interesa en esta tesis: la Ciudad Rural Sustentable.

5.5. El último sexenio

5.5.1. El surgimiento de las ciudades rurales

We started to think about the territorial approach to development, and we pointed out the ciudades rurales issue. We presented this to the governor of Chiapas, and he thought that it was a good idea (Chiapasmap, 2010, mayo 7).⁷

Esteban Moctezuma

COMO PARTE DEL ESTUDIO del grupo de Michigan (Anderson, et al, 2010), como he mencionado antes, se hicieron varios videos donde se resumen los argumentos para la construcción de las ciudades rurales. En uno de ellos se señala que la idea del programa viene de la Fundación Azteca, usando como fuente a Esteban Moctezuma, Presidente de la Fundación Azteca desde hace diez años.

Moctezuma ocupó su cargo actual poco tiempo después de la derrota electoral de Francisco Labastida – el candidato del PRI en las elecciones del 2000 – a quien Moctezuma apoyaba como Coordinador General. En las elecciones presidenciales previas, del 1994, ocupó el mismo cargo cuando ganó Ernesto Zedillo, para luego pasar al puesto de Secretario de Gobernación por un tiempo. Durante el mismo periodo presidencial fue también senador y Secretario de Desarrollo Social (Wikipedia, sin fecha B).

La Fundación Azteca fue fundada en 1997 por Ricardo Salinas, Presidente del Grupo Salinas, porque, como explica en el video:

*Being in the media business, in broadcasting production, distribution, and all of that, it puts you in touch with lots of people and their needs, so I became to realize that the country has huge needs, in terms of education, health... all kinds of stuff.*⁸

7 “Nosotros empezamos a pensar en el aspecto territorial del desarrollo, y señalamos el tema de las ciudades rurales. Lo presentamos al gobernador de Chiapas, y él pensó que era una buena idea.” Mi traducción..

8 “Estar en los negocios de los medios, en producción de radiofusión y televisión, distribución, y todo eso, te pone en contacto con mucha gente y sus necesidades, así que empecé a darme cuenta de que el país tiene necesidades enormes, en términos de educación, salud... todo tipo de cosas.” Mi traducción.

Ricardo Salinas es uno de los empresarios más importantes de México, con una serie de empresas que conforman el Grupo Salinas – un conglomerado que se empezó a construir cuatro generaciones atrás (Wikipedia, sin fecha C). En su página web es presentado como un hombre práctico que, si bien cuenta con una maestría en administración de negocios (MBA, por sus siglas en inglés) de la Universidad de Tulane, en Estados Unidos (Wikipedia, sin fecha C) critica la enseñanza tradicional por “tomar tiempo excesivo de las personas con un conocimiento estéril y atrofiar su potencial emprendedor. Cree más en la universidad de la vida”. Además es descrito como promotor de “libre comercio, desregulación gubernamental y la inversión extranjera”, aboga por “la calidad de la administración y las tecnologías de información en las empresas mexicanas”, y “tiene una enorme confianza en las posibilidades del cambio democrático” (www.ricardosalinas.com). A pesar de ello, no consideró importante transmitir el debate presidencial para las elecciones federales del 2012 en TV Azteca, por lo que fue criticado. En su cuenta de *twitter* escribió que “Si quieren debate, véanlo por Televisa, si no, vean el fútbol por Azteca. Yo les paso los ratings al día siguiente”.

Desde que inició el programa de ciudades rurales, la Fundación Azteca y el Grupo Salinas han formado relaciones estrechas con el gobierno chiapaneco – una relación que no para con el gobierno de Sabinés. La candidatura de Manuel Velasco para gobernador en las elecciones del 2012 – argumenta Martha Martínez en *Reforma*, bajo el título elocuente “Van por la primera ‘telegubernatura’” (Martínez, 2012, junio 25) – depende de las influencias “comerciales” y “políticas” del Grupo Salinas en Chiapas, que iniciaron en el 2007 con el inicio del programa de ciudades rurales. La Fundación Azteca aportó 12 millones de pesos para el proyecto, y posteriormente, el Grupo Salinas ha estado involucrado en varios proyectos y transacciones con el gobierno de Chiapas. Así, Martínez señala la construcción de la Torre Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez, donde varias de las empresas del grupo tienen oficinas, así como la compra de la mayoría de las acciones del equipo de fútbol, “Jaguars”, por 25 millones de pesos – y por el cual el gobierno había pagado 60 millones dos años antes. También menciona el programa “Taxista Vigilante”, donde Iusacell, una de las empresas del Grupo Salinas, distribuyó más de 10 000 celulares; el programa usó 21 millones de pesos para pagos de teléfonos y tiempo aire. La Fundación Azteca, aparte, tiene una docena de “programas sociales”, como “¡Qué Viva la Selva Lacandonal!” y “Vive sin drogas”. Sin embargo, la inversión más importante que ha hecho el grupo, señala la periodista, fue a través del Parque Eólico Arriaga, donde el Grupo Salinas invirtió 70 millones de dólares – alrededor de mil millones de pesos, junto con el Grupo Dragón.

Los lazos entre el Grupo Salinas y el gobierno chiapaneco también se puede ver en la designación del ex coordinador de noticias de TV Azteca para el puesto de director general del

Instituto de Comunicación Social en el 2009, en la medalla Fray Matías de Córdova que recibió Ricardo Salinas en el 2010, y en los cinco candidatos a diputados y senadores vinculados con TV Azteca que tiene el Partido Verde, entre ellos Ninfa Salinas, la hija del dueño de Grupo Salinas; Juan Sabines, gobernador por el PRD, y ex miembro del PRI, apoyó, junto con su equipo, al Partido Verde para las elecciones del 2012, según Martínez – así, también dos ex funcionarios del Gobierno de Sabines figuran ahora en las listas de candidatos plurinominales del Partido Verde: Raciél López Salazar, quien fue procurador de Justicia del Estado, y responsable del encarcelamiento del ex Gobernador Pablo Salazar, y Yassir Vázquez Hernández, quien ha sido Alcalde de Tuxtla Gutiérrez, y Secretario de Desarrollo Social.

A esta lista de intercambios de dones entre el gobierno chiapaneco y el Grupo Salinas se puede también agregar el doctorado Honoris Causa que recibió Esteban Moctezuma de la UNACH, y su nombramiento el día después como “Ciudadano Distinguido” por parte del Congreso estatal. Martínez recuerda también que Esteban Moctezuma fue nombrado presidente del Consejo Consultivo de Ciudades Rurales Sustentables, un organismo que la misma fundación había impulsado para evaluar y dar viabilidad al proyecto.

Aunque el video de Michigan le adjudica la invención del Programa de las Ciudades Rurales Sustentables a la Fundación Azteca, es posible – como me hizo ver Esben Frost de la Universidad de Roskilde – que el programa tenga una relación superficial con los trabajos de Paul Krugman, que ha tenido un impacto importante en las políticas globales. Krugman fue asesor tanto de Ronald Reagan durante su presidencia, como del Banco Mundial. Fue premiado con el premio nobel en economía en el 2008 (www.eumed.com). Krugman ha insistido en aspectos espaciales para la economía, entre ellos los costos de transacción que implican las distancias físicas, y las ganancias de la concentración de la población y de la industria (véase Krugman, 1991a, y 1991b).

Más directa, sin embargo, es la influencia de Santiago Levy, como también argumenta Wilson. El planteamiento de Levy, que formuló junto con Dávila y Kessel, se dirige hacia la concentración de la población rural para impulsar el desarrollo, enfatizándose en los altos niveles de dispersión en el sur-sureste (Dávila, Kessel, & Levy, 2002). Para Wilson, este impulso fue importante para la propuesta del PPP de los “centros de integración rural”, que ve como una propuesta idéntica a las ciudades rurales (Wilson, 2009:198).

Actualmente (junio de 2012), Levy es vice presidente de “Sector y Conocimiento” (*Sector and Knowledge*) del Banco Interamericano de Desarrollo, un puesto que ocupa desde el 2008. Anteriormente tuvo varios puestos importantes, tanto durante la presidencia de Zedillo como de la presidencia de Fox. Es además considerado como el arquitecto principal del programa

Progresas, que, después de algunos cambios del programa se renombró Oportunidades en el 2002 (Hevia, 2009, y www.iadb.org).

En el Programa de Ciudades Rurales, los nombres de Krugman y Levy, sin embargo, no figuran. La referencia que se da es de un geógrafo francés de principios del siglo XX: Albert Demangeon. Para elaborar los índices de dispersión, se utiliza un esquema que él propuso. Este “Índice Demangeon” se basa en una fórmula donde se multiplica el número de habitantes fuera de la cabecera con el número de localidades. Esta suma se divide entre la población total del municipio, incluyendo a la cabecera (Gobierno del Estado, el Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha:5).

Usando este índice, Santiago el Pinar se encuentra en el lugar 110 de los 119 municipios de Chiapas, de acuerdo con el programa (Gobierno de Estado, el Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha:8), es decir, entre los diez municipios con menos dispersión del estado. Este dato es importante por el argumento central de la construcción de las ciudades rurales, el supuesto problema de la “dispersión poblacional”; este problema no resulta ser una explicación plausible de por qué Santiago el Pinar se encontraba entre los 28 municipios con menor índice de desarrollo humano de la entidad a la hora de iniciar el proyecto. Cabe también mencionar que la “geografía accidental”, la otra explicación de la pobreza que el programa de ciudades rurales ofrece, tampoco convence, considerando regiones ricas, pero montañosas, como en Suiza.

Si bien el programa de las ciudades rurales pone mucho énfasis en la “dispersión poblacional” y la “geografía accidental”, el programa se inscribe en un marco ontológico y metodológico más amplio: el marco de los discursos de desarrollo. Como hace notar Libert (2012: 51), el concepto de “ciudades rurales” probablemente apareció por primera vez en el Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012 (Gobierno del Estado, 2007:66). En este documento, los lazos con los discursos del desarrollo son explícitos. En vez de dibujar un marco explicativo de la pobreza, aparte de la “dispersión poblacional” y la “geografía accidental”, el plan se alinea a los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU.⁹

Este planteamiento tiene puntos de contactos importantes con el programa de ciudades rurales, como también se subraya por parte del gobierno. En el 2008, el gobierno chiapaneco

9 Los Objetivos de Desarrollo del Milenio consisten en erradicar la pobreza extrema y el hambre, lograr la enseñanza primaria universal, promover la igualdad entre los sexos y el empoderamiento de la mujer, reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años, mejorar la salud materna, combatir el VIH/SIDA, malaria y otras enfermedades, garantizar la sostenibilidad del medio ambiente, y fomentar una alianza mundial para el desarrollo (www.onu.org).

formalizó la colaboración con la ONU, creando la “agenda Chiapas ONU”, e incorporó los Objetivos de Desarrollo del Milenio a la Constitución de Chiapas el año después. Esta colaboración, sin embargo, no ha impedido que funcionarios de la ONU se pronuncien críticamente en torno a las ciudades rurales (Gobierno del Estado, sin fecha B). Así, en el informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, que tiene una sección sobre las ciudades rurales, se señala que se deben de mejorar el acceso a la atención de salud, educación, y mejoramiento de las posibilidades de empleo, así como el Relator Especial pide “una evaluación exhaustiva de las experiencias de Nuevo Juan de Grijalva y Santiago el Pinar antes de que se establezcan más ciudades de este tipo” (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2012:15).

Entonces, lo que se está haciendo en concreto en el caso de Santiago el Pinar es dirigir recursos para diferentes tipos de medidas que aumentan estadísticamente los índices de desarrollo humano como el piso firme, agua potable, médicos por habitante, ingresos, mosquiteros, etc. Los problemas de la dispersión y de la geografía accidental no se resuelven, porque no existe en Santiago el Pinar.

Más bien, las estadísticas se vuelven un objetivo en sí, como un reflejo imaginado de la realidad. Esta preocupación va de la mano de exigencias de los financiadoras del desarrollo en general, de presentar resultados “tangibles”, es decir, estadísticos. Así, por solamente mencionar un ejemplo, la Ministra de Cooperación al Desarrollo de Suecia explica en una entrevista que los proyectos de desarrollo se tienen que centrar en los resultados cuantificables y comunicables, y no en talleres y discursos (Ekots lördagsintervju med Gunilla Carlsson, Sveriges Radio, 2012, febrero 11). Los “hechos”, con esto, se vuelven parte de un discurso, que se tienen que comunicar de diferentes maneras a diferentes perceptores – con lo que el lema del gobierno, “hechos, no palabras”, pierde sentido. Los “hechos” se utilizan como un discurso de los políticos, una imagen de los ideales que se buscan comunicar.

5.5.2. El brillo del desarrollo

EN EL PROGRAMA de las Ciudades Rurales Sustentables, un aspecto central de los “hechos” es el espacio. Pero la lectura del espacio empieza con el término utilizado para el proyecto; el concepto mismo de “Ciudad Rural Sustentable” sugiere una lectura del espacio de una cierta forma. Una manera de leer estos signos, que está de acuerdo con planteamientos explícitos en

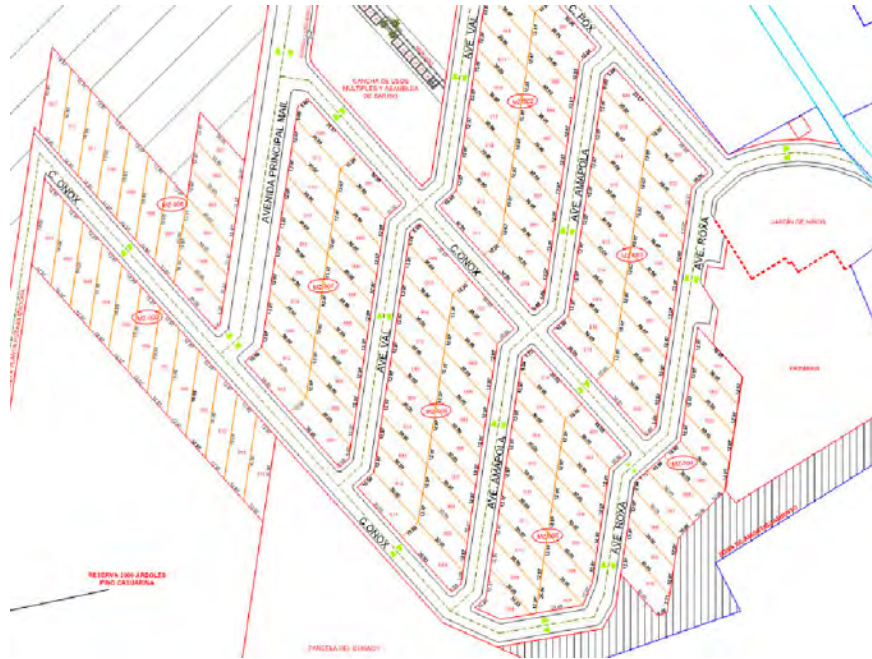


Ilustración 14. Plano de *Ach' Lum*.

Fuente: Secretaría de Infraestructura.

otros momentos, es como una liga entre “modernidad” (ciudad) y “tradicción” (rural), junto con una palabra de un valor positivo, “sustentable”. El par que conforman las palabras “ciudad” y “rural” se puede conectar con una infinidad de dualismos. La ciudad “racional”, moderna, activa, y del trabajo es con esta lectura la creación del hombre, mientras la naturaleza y el campo, la (Madre) tierra, la pasividad y la tradición es de la mujer (sobre la conexión entre espacio y género, véase también Bondi, 1990; Duncan (ed), 1996; y Haraway, 1995).

Lo que busca el término de Ciudad Rural es entonces juntar dos signos opuestos, reproduciendo sin embargo un valor mayor de los atributos “masculinos”, como la vida citadina; la ciudad se usa como sustantivo, mientras lo rural es el adjetivo que la describe, como la mujer que adorna el baile donde el hombre dirige; una posibilidad opuesta al término usado podría ser un concepto como “Campo Urbano Sustentable”.

Esta lectura de los símbolos que hago, donde lo “citadino” predomina sobre lo “rural”, se puede también sustentar en el contenido del programa. La idea de la “dispersión” rural implica en sí misma una formulación de un problema que tiene su solución en la “concentración” urbana. La solución que se ofrece a través del programa, por lo tanto, se encuentra en la ciudad misma como imagen.

El valor positivo que se agrega al núcleo del concepto, “sustentable”, implica un “matrimonio” de por vida entre estos conceptos genéricos, que se consagra usando una palabra de moda en los círculos de desarrollo desde finales de los años 80, cuando salió el reporte del grupo Bruntland, y con él la versión oficial del “desarrollo sustentable”. Quien manda en este matrimonio, entonces, es el hombre ciudadano, el *paterfamilias* contemporáneo.

Estos juegos sublimes de las palabras también se encuentran en los espacios, llenados de significados de diferentes maneras – si bien su lectura no es única. De una manera general, la ciudad funciona como símbolo de la sociedad, que consiste en familias, dibujadas con las casas, de acuerdo con una imagen antigua de la conexión entre familia y sociedad que voy a comentar más adelante. A esto se le agrega la imagen de una productividad moderna y racional, sobre todo a través de una fábrica – una ensambladora de triciclos y sillas. En estos espacios me voy a centrar en lo que sigue, es decir, en la ciudad como conjunto, las casas como entidades que la constituyen, y la fábrica que la sostiene.

En el plano de la Secretaría de Infraestructura (ver ilustraciones en siguiente página) es posible ver el uso proyectado, con lo que se proyecta también una imagen de una familia. Vemos dos dormitorios, con lugar para dos personas en uno – pensado, aparentemente, para la madre y el padre – y en el otro, solamente una cama – el lugar para un hijo único. Un problema inicial con esta parte de la proyección se podría percibir consultando el censo del INEGI de 2010, donde el tamaño promedio de los hogares en Santiago el Pinar era de 4.9 personas.

Asimismo vemos una cocina donde solamente cabe una persona – la mujer – y un comedor en un espacio donde no cabrían los muebles si fueran de tamaño real. La proyección del uso de la “sala” también es algo extraña. Se planea que el sofá dé a la puerta del baño y a las puertas de los dos cuartos, cuando una planeación normalmente toma en cuenta el medio a través del cual las imágenes de la ciudad rural se transmitirían: la televisión.

Los espacios mencionados, la cocina, la sala, el comedor, el baño y las recamaras, se nombran en numerosos artículos, con proveniencia de la Secretaría de Comunicación Social, por lo que su proyección en el plano parece ser necesaria para mantener la imagen de una casa con los cuartos considerados indispensables o deseables para una familia mexicana (Secretaría de Comunicación Social, 2010, enero 31; Habitan 468 familias la Ciudad Rural Sustentable de Santiago El Pinar en Chiapas, La Jornada, 2010, mayo 27; Refuerza Chiapas el combate a la pobreza en sus 28 municipios, El periódico de México, 2010, mayo 25).

El modelo se puede ligar con una cierta idea de lo que debe de ser una familia, donde la casa es su hogar, y los miembros de la familia constituyen un grupo doméstico. Esta manera de planear la casa propone también que la familia debe de ser una unidad separada de otras

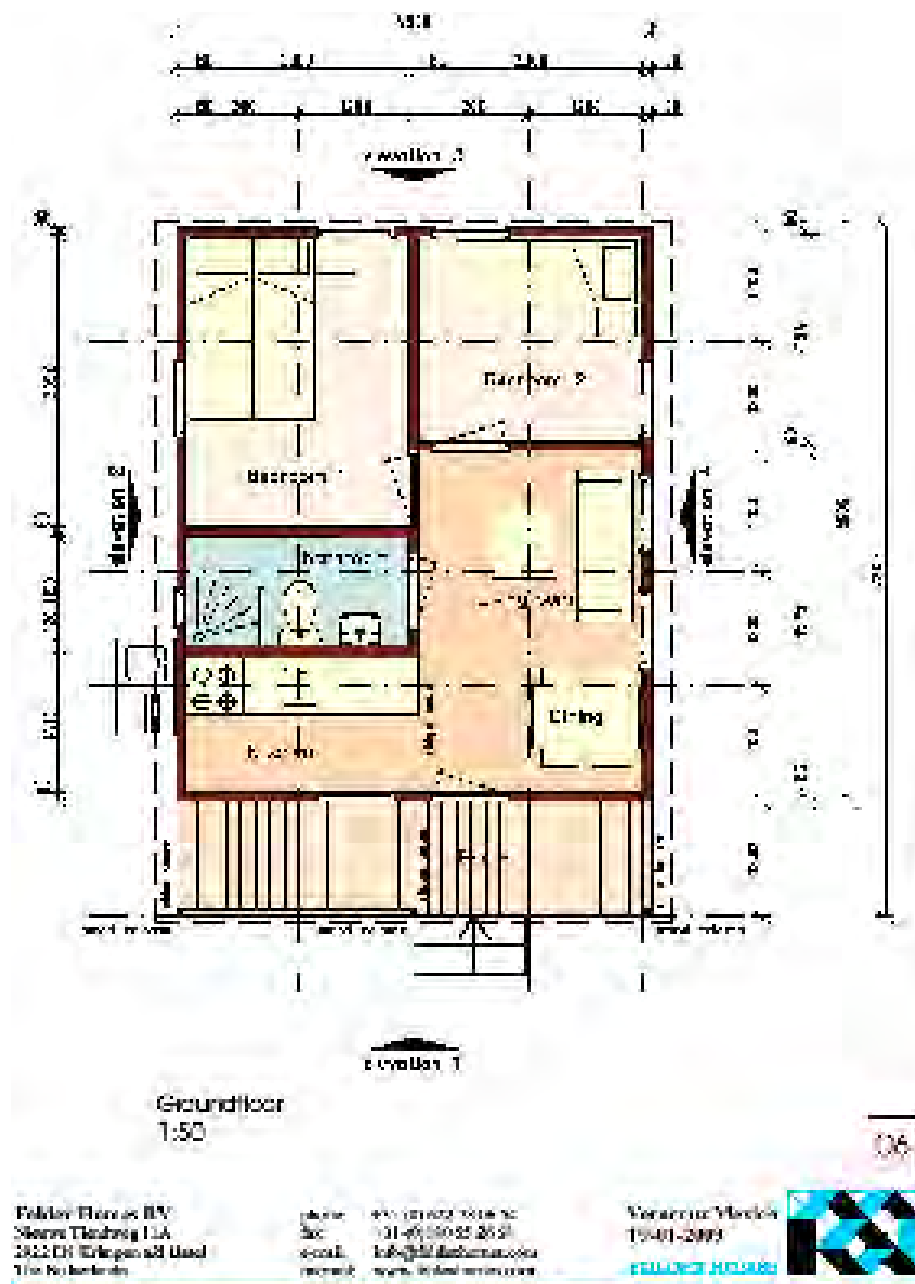


Ilustración 15. Plano de casa tipo, producido en los Países Bajos. Fuente: Secretaría de Infraestructura.

unidades familiares, que separa “lo privado” de “lo ajeno” y de “lo público”, pero integrado en una sola Ciudad Rural.

Estas ideas acerca de la familia que transmite el plano de la casa se podría comparar con el proyecto de “la familia mexicana”, concepto usado sobre todo por el Desarrollo Integral de la Familia y el Consejo de la Comunicación. Según esta idea, “la familia mexicana favorece el apoyo, la unión, la entrega, el amor y la alegría”, “genera en su miembros valores como: sencillez, solidaridad, trabajo y esfuerzo, y la tradición”, al mismo tiempo que “no favorece la disciplina, ni una actitud ganadora o de aceptación del éxito” – lo que se lamenta (Instituto Municipal de la Familia, sin fecha). Este concepto, entonces, liga la idea de la familia con una idea de la nación mexicana, como las casas individuales se ligan al conjunto de las casas, en una “comunidad imaginada”, en lenguaje de Anderson (1983).

No es casual, por lo tanto, que el *Programa de Ciudades Rurales* empiece con una cita de Juan Sabines, donde la familia se usa como el grupo principal de “la gente”:

En las Ciudades Rurales Sustentables la gente no sólo vivirá en un lugar digno, donde contará con escuela, hospital, agua, drenaje, cancha deportiva, sino que también se han impulsado proyectos productivos que servirán de base para la economía de sus familias (Gobierno de Estado, Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha:2).

En la práctica, sin embargo, la cuestión más problemática, al lado de la falta de electricidad y agua y los malos materiales, ha sido la cocina. Los pocos habitantes en las casas que se ocuparon en *Ach' lum* (no siempre “familias”; en un caso, una mujer vive sola) construyeron cocinas afuera, como en las fotos abajo, que muestran otra idea acerca de los espacios que las plasmadas en el plano.



Ilustraciones 16 y 17. Interior de cocina construida en *Ach' lum*.
Fotografía propia.

Durante la primavera de 2012, el gobierno estatal construyó cocinas afuera de las casas, además de ponerles maya a los terrenos para marcarlos y supuestamente brindarles más seguridad a sus habitantes. Las cocinas, sin embargo, siguen sin usarse, al igual que las casas en general.

Las construcciones sociales implícitas en la planeación no resultan estar lejos de las relaciones que se construyen comúnmente en Santiago el Pinar, y sobre las ideas de familia y comunidad, o “pueblo”. Para tomar la cocina en las fotos en la página anterior como ejemplo, se puede percibir una clara separación entre géneros que se expresan en espacios, momentos y tareas, que no son accidentales y únicos para este momento. Los hombres están comiendo en la mesa junto con los niños y una niña chiquita, mientras la madre de la familia está parada, sirviendo a los hombres. Podemos también ver dos mujeres sentadas en el piso.

Un símbolo claro de esta separación, conectado a la cocina fue una vez que me contó un señor sobre la costumbre de enterrar el “ombigo” (el cordón umbilical) en el terreno de los padres, para que tenga suerte con las cosechas. Me comentó que su madre no había enterrado su cordón umbilical; lo había puesto en lo más alto que podía en un árbol. Cuando le pregunté sobre el cordón umbilical de las niñas, me dijo que se enterraban en una esquina de la cocina.

Esta separación nos habla discretamente de lo deseable, lo permitido y lo prohibido, donde la cocina y la familia puede analizarse, como ha sugerido Heidi Hartmann, como un lugar de luchas de clase, género y de políticas en general (Hartmann, 1981).

Pero si nos quedamos por un momento más en la imagen pública de la casa, y sus implicaciones, podemos encontrar lazos interesantes entre lo “público” y lo “privado”. La casa en la ciudad rural no es presentada como un ente apartado, sino como parte de una unidad más grande, que se subraya con las formas y colores de las casas – lo que señala igualdad. En realidad, el proyecto consiste en dos partes en cuanto a las casas. La primera consiste en la construcción de nuevas casas, tanto en *Ach' lum* como en las localidades preexistentes, donde todas, con muy pocas diferencias, son iguales. La segunda parte solamente mejoraron casas que ya existían, sobre todo con pintura. De esa manera, las viejas y las nuevas casas forman una unidad que da la imagen de un lugar igualitario y sin divisiones. Además da la impresión de que el programa de ciudades rurales construyó más casas de las que realmente se construyeron.

Lo “privado” también se liga con lo “público” a través de la planeación y la construcción misma de las casas, que fue dominio del Estado, lo público por excelencia, y no por los habitantes del municipio; los habitantes fueron invitados para discutir las propuestas, pero sus observaciones no fueron tomadas en cuenta, según varios participantes en estas reuniones. Así, los planeadores crean una relación entre “la familia mexicana”, representada por el padre de



Ilustraciones 18, 19 y 20. Proyecciones en los planes, una casa única en la playa lejos de los vecinos, y en conjunto en espacios públicos y privados (la casa que renté) en *Ach' lum*. Fuentes: Secretaría de Infraestructura (18), y fotografías propias (19 y 20).

familia, y el “Estado”, representado por los funcionarios. La idea del Estado se inserta de esta manera directamente en “lo privado”, en el centro de la idea de la familia: su hogar.

Pero existe también una tendencia de insertar el Estado en los proyectos productivos – los invernaderos y granjas avícolas, que se encuentran de un lado de *Ach' lum* (del otro lado se encuentra la primaria), y en la ensambladora; aquí quisiera enfocarme en la ensambladora, que se encuentra al pie de *Ach' lum*.

Se trata de un edificio gris, de unos 80 por 40 metros, con pocas ventanas (ver fotografías en la siguiente página). La forma señala fortaleza y racionalidad; con una retórica arquitectónica retomada del modernismo se argumenta que la función es más importante que su forma.

Adentro, la estructura del edificio es visible, como si no hubiera nada que esconder, como si en este lugar no se gastara más de lo necesario. En la esquina al lado de la entrada está la oficina de la gerencia, a la cual – simbólicamente – se tiene que subir unas escaleras para acceder. Allí se encuentran tres pequeños cuartos – dos oficinas y una sala de cómputo. Desde dos de las oficinas se tiene una vista al espacio abierto, difícil de hacer propio de la misma manera que el espacio más reducido de la oficina. Desde el piso no se tiene la posibilidad de observar trabajar a los directivos: sería un privilegio de las personas que ocupan las oficinas, según los planes del arquitecto. Sin embargo, la primera oficina subiendo las escaleras casi siempre estaba vacía durante mi trabajo de campo, y en la otra se encontraba normalmente un grupo de trabajadores que enseñan y aprenden cómo usar diferentes programas de cómputo a los y las que se han inscrito, por lo que las divisiones planeadas no se realizan en este aspecto. Por lo general, varias mujeres se encuentran en este salón. Son las trabajadoras del *plotter* y de la cocina; estos espacios se han reservado para las mujeres, sin contar sus jefes, que son hombres. Sin embargo, las mujeres conocen el trabajo de ensamblaje, y una mujer me platicó que ayuda en este trabajo cuando es necesario – algo que nunca he visto. El espacio abierto de la ensambladora es



Ilustraciones 21 y 22. Exteriores e interiores de la ensambladora.
Fotografías propias.

el espacio de los hombres, como también el cuarto de la soldadura. Aquí se juntan en grupos pequeños a platicar, de los alrededor de 50 trabajadores que se encuentran ahí, si no hay torneos de fútbol, de basquetbol, u otro evento importante que se tiene que atender, o, al principio, si el gerente no estaba presente; uno de los trabajadores me dijo que trabajan “muy poco” – siempre faltaba material, no había luz, etc. Sin embargo, antes de las entregas que han hecho, grupos de trabajadores se van a Tuxtla Gutiérrez o a Chiapa de Corzo, donde, según me han contado los mismos trabajadores, han trabajado muy duro.

Tanto la ensambladora como las casas, aparte de dividir los espacios en masculinos y femeninos en los planos o en la práctica, buscan transmitir una idea de racionalidad; las casas han sido construidas en espacios medidos, para luego ser “racionalmente” distribuidos, por partes iguales, a los necesitados. Asimismo, el plano de la casa que he incluido arriba, señala control, donde se ve la casa desde un lugar abstracto, invisible, pero que todo ve; las paredes son marcadas como líneas, y el techo de la privacidad se ha quitado.

La supuesta racionalidad, sin embargo, no se refleja en el lugar escogido para el proyecto, en una pendiente, cuando existen terrenos planos más aptos para construcciones de vivienda, cerca de la cabecera, ni se usan las casas o la ensambladora de la manera que se proyectó. La racionalidad, así, también se tiene que entender como una figura retórica.

Una ventaja de la pendiente es que permite una fotografía de todo el conjunto de construcciones; por un lado con la posibilidad de tomas hacia el cielo, como en la foto del Grupo Indi (ver p. 47) – que marca una direccionalidad simbólica importante – y por el otro con una vista hermosa hacia el valle, que muestra la posición elevada de la ciudad, lo que igualmente señala una posición moral elevada.

En resumen, la configuración del espacio se puede leer como un ordenamiento idealizado de las relaciones sociales, donde se juega con dualismos que se pueden conectar con ideas sobre géneros, etc., y donde las familias se consideran como los átomos de la sociedad.

Esta configuración, como veremos más adelante, se inserta con facilidad en una representación donde el presidente de la república toma el papel de padre de familia de la “patria”, de la misma manera que el padre de familia se considera como la “cabeza” de familia en Santiago el Pinar. Este modelo se inserta, además, en una imagen de racionalidad, que se conecta de una manera sublime a la relación entre Estado, familia, y economía.

5.5.3. La construcción del desarrollo: el valor de la moneda

Para hacerlo la ciudad rural duró como nueve meses, para hacerlo. Y también la gente estaba trabajando como cerca de 2000 ó 3000, que trabajó la ciudad rural. Y también estuve trabajando. Me dieron un cargo para sacar los materiales de la construcción, como por ejemplo, varillas, cemento, los clavos, todo eso que usan los albañiles, o carpinteros, como un bodeguero que digamos, como nueve meses. Voy para allá, para acá, nada más para entregar los materiales. Estuvo bien ese trabajo. Mucha gente trabajaba en la construcción, todo. Hay algunos que estaban trabajando en otro lugar y se regresaron, y empezaron a trabajar acá. Había mucha chamba.

LA PRODUCCIÓN DE las imágenes discutidas va acompañada de una maquinaria bastante amplia, con la capacidad de movilizar a miles de personas, como indica el testimonio de un joven que participó en su construcción. La inversión para esta movilización, en total, entre las seis ciudades rurales construidas o en construcción, ha sido de alrededor de 2 500 millones de pesos, según el Programa de Ciudades Rurales.¹⁰ Para tener una perspectiva sobre esta magnitud, podemos comparar la inversión con el presupuesto gubernamental del 2011 para Desarrollo Social y Combate a la Desigualdad, de más de 47 900 millones de pesos, lo que ocupa un 73%

10 Cabe mencionar en este contexto que la Secretaría de Infraestructura de Chiapas, según una auditoría en las Secretarías de la Función Pública federal y estatal, autorizó pagos improcedentes por más de 180 millones de pesos a las empresas constructoras Tu Casa en el Sureste S.A. de C.V., Grupo de Ingeniería y Comercial Cersa S.A. de C.V., y Elram Construcciones e Inmobiliaria S.A. de C.V. Los pagos se realizaron por la construcción completa de la ciudad rural en Jaltenango, a pesar de solo haber presentado avances de un 13% de la construcción (Paga Chiapas obra fantasma, Reforma, 2012, abril 13).

del presupuesto total; la inversión, por lo tanto, correspondería a un 5.2% de este presupuesto, pero recordando que la inversión se ha hecho durante varios años (Gobierno del Estado, 2011:9-10). Al mismo tiempo, corresponde a 2.75 veces el presupuesto del Poder Judicial y del Poder Legislativo juntos, del mismo año. Por el otro lado, podríamos comparar la inversión con la que realizó el Banco de México en un solo día, el día 30 de mayo de 2012, para estabilizar el cambio de la moneda – de 1 500 millones de pesos (Amador y Zúñiga, 2012, junio 1).

Según una ex empleada de gobierno que vivió el proceso de planeación de las ciudades rurales, las diferentes dependencias de gobierno involucradas se enfrentaron por obtener los contratos ligados a la ciudad rural, para tener una parte de las sumas en juego. La ex empleada habla de triplicaciones de los gastos reportados para diferentes construcciones y proyectos, y la dificultad de controlar el proceso por parte de la secretaría donde trabajaba.

En su secretaría también hubo un grupo que planteó una alternativa a las ciudades rurales, que se centraba en reforzar centros urbanos existentes, mejorar el transporte, etc., lo que les parecía que correspondería mejor a los problemas de pobreza que el programa buscaba solucionar. Esta propuesta, sin embargo, encontró oposición por parte de otros funcionarios, quienes beneficiaron del programa de ciudades rurales económicamente. La ex-empleada incluso llegó a ser amenazada por participar en el grupo que había presentado la contra-propuesta. A final de cuentas, esta propuesta no tuvo ningún impacto en la formulación del programa.

La “ineficacia” del programa – visto en comparación con las metas expresas del mismo – fue entonces conocida por parte de funcionarios de gobierno. No fue un secreto, por ejemplo, que los costos elevados no alcanzarían para más que una minoría de la población chiapaneca, o que no se iba a lograr más que un escaso impacto social en relación a la inversión realizada.

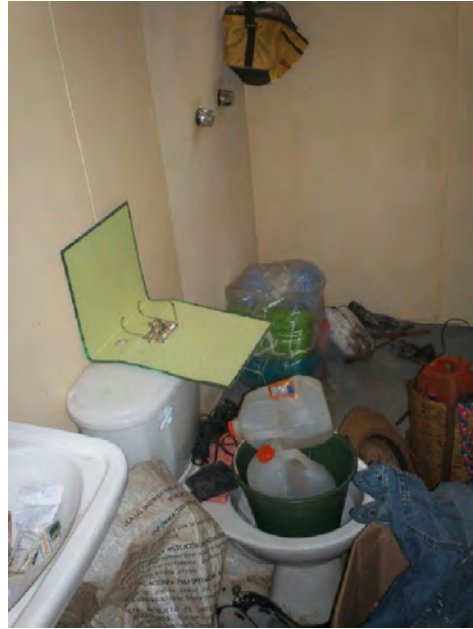
En el caso de Santiago el Pinar, el gobierno federal, estatal, municipal y otros, entre el 2010 y el 2011, reportaron una inversión total de entre 376.5 y 407 millones de pesos; en el documento “Ciudades y Villas Rurales Sustentables”, el costo de la ciudad rural en Santiago el Pinar se estimó a 394.46 millones de pesos, cuando el proyecto había avanzado un 76% (Gobierno de Estado, sin fecha:15). Según el censo de INEGI del 2010, Santiago el Pinar tenía 3 245 habitantes, por lo que la inversión por persona sería de 116 000 ó 125 000 pesos, dependiendo de las cifras usadas de la inversión total. Si contamos con los 482 hogares que había en el municipio según el censo de 2005, la inversión reportada por hogar fue de 781 000 o 844 000 pesos. La inversión más importante se dio durante la construcción, en el 2010, cuando, según el cuarto informe de gobierno, se invirtió un total de 326 788 968 pesos en el municipio. Cabe destacar que la mayoría de este dinero venía del presupuesto estatal, con un 88% del total, lo que se puede comparar con el 10.2% de la federación, el 1.6% del municipio, y el 0.2% de otros (Gobierno del Estado, 2011; ver Anexo 4).

Al mismo tiempo, la ciudad rural ha sido parte del éxito de la empresa encargada de la obra: el Grupo INDI, a través de su filial Gami Ingeniería e Instalaciones, y una empresa asociada, Constructora y Perforadora Ramal. Como hace notar la CNN Expansión, “El Grupo Indi está en su mejor momento”, con un crecimiento de sus ventas con un 181% durante el “año de crisis” de 2010. Aparte de la ciudad rural, con su presupuesto de 270 millones, según la CNN (pero 255 millones en el cuarto informe del gobierno de Chiapas), la obra más importante de la empresa es el senado de la república (Fernández, D., 2010, junio 10; Chiapas, otra Ciudad Rural Sustentable, CNN Expansión, 2010, enero 11).

En Santiago el Pinar son las calles y el drenaje lo que en general se considera como los logros más importantes, al igual que – para algunos – los puestos de trabajo, si bien otros señalan la dependencia de subsidios del gobierno, lo que no garantiza estos puestos a largo plazo. El precio también incluye que algunas de las nuevas casas son habitadas, sobre todo las que se construyeron en el terreno donde se encuentra la casa “anterior”, pero también hongos en el piso, la falta de agua, etc. En *Ach’ lum*, la casa ha ayudado a algunas personas con muy pocos recursos, como una de las personas que me dijo que vivía ahí “porque no hay buena tierra, no se puede sembrar [en Chiquinchen]”.

Al mismo tiempo, la inversión se puede poner en relación con el valor que los habitantes de Santiago le dan a las nuevas casas. Por lo menos dos de las casas en *Ach’ lum* han sido vendidas por 10 000 y 15 000 pesos respectivamente. Uno de los compradores me explicó que quería construir una casa de bloc allí, porque la del programa “no sirve”. El otro pensaba usar la casa en un futuro.

Estas ventas son ilegales, pero se manejan de la misma forma que las ventas de tierra del ejido entre los habitantes del municipio; no existe un control eficaz fuera de Santiago el Pinar sobre la tenencia fáctica de las tierras y las casas, lo que es sencillo comprobar con una visita a las oficinas de gobierno correspondientes. En Santiago el Pinar, se compra y vende para uso “individual”, donde el individuo, sin embargo, es parte de una economía ligada a relaciones familiares, donde generalmente se ayudan más o menos recíprocamente entre tíos, hermanos, primos, etc., con las tierras de cada uno; por lo que he visto y entendido, los que trabajan en la ensambladora también son parte de estas redes, y ayudan tanto en trabajos agrícolas como con dinero en efectivo. Las mujeres también trabajan en el campo, pero parece que no son incluidas en el intercambio de este tipo de trabajos entre familias. Más bien se ayudan a cocinar de la misma forma, sobre todo para eventos especiales. El ideal, sin embargo, parece ser que la mujer se queda en la casa, y el hombre trabaja la tierra; escuché este ideal expresamente por parte de



Ilustraciones 23 y 24. Hongos en el piso, y uso alternativo del baño.
Fotografías propias.

un joven casado y con un hijo; la mujer de esta pareja, sin embargo, también atendía su tienda de abarrotes. Esta pareja, dicho sea de paso, fue una de las que ocupaba una de las “casas tipos” que se habían construido en los terrenos que de por sí se ocupaban, en este caso de la familia del esoso.

En las casas que, como la de la pareja, se encuentran en los terrenos donde se vivía desde antes, no se tiene el mismo problema de agua que en *Acb' lum*, como tampoco es un problema el espacio para hacer tortilla. Otros problemas son más difíciles de corregir en ambas ubicaciones de las casas, como es el material y el tamaño de las casas, y la distancia a los terrenos y familiares (padres, tíos, etc.). Las pocas tiendas abiertas, solamente unas tres en el parque central, enfrente de la presidencia, entre más de 20 construidas, también hablan de una planeación y ejecución del programa que no se basa en un análisis adecuado de la situación en Santiago el Pinar.

Aparte de las diferentes inversiones gubernamentales, a través de diferentes proyectos y programas, también se encuentra trabajando allí el Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica, A.C. (IDESMAC). Me encontré con un grupo de esta asociación civil a principios de octubre de 2011. Iban a encontrarse con los agentes, para que el proyecto que querían hacer, viniera “de la gente”. Este planteamiento implica una crítica hecha en varias ocasiones a

la falta de participación de los habitantes (véase, por ejemplo, la Red por la Paz y CAIK, 2012, o González, 2011, que voy a discutir más adelante). Un problema de esta idea en la práctica de IDESMAC es que no se toma en cuenta la posición especial de los agentes, en cuanto a pertenencia partidaria, generacional y de género, y su nivel económico, lo que puede dar una idea muy parcial de las necesidades en Santiago. El objetivo de partir de “la gente” es difícil de lograr también por otras razones, como la viabilidad, direccionalidad “política” y variedad de los proyectos planteados desde “la gente”.

En pláticas informales, varias personas me han hablado de sus sueños para el futuro, para sí mismo, y para Santiago el Pinar. Uno de los participantes del taller de video, y estudiante del COBACH, por ejemplo, escribió que:

Antes Santiago el Pinar no estaba como está ahora. Ha cambiado un poco, pero queremos que las tradiciones y costumbres sigan igual, que las y los jóvenes no lleguen a perder esa tradición o costumbre que hay en Santiago. Queremos que Santiago sea más grande, que todos los niños y niñas terminen sus estudios. Ahora tienen derecho de estudiar hasta el COBACH. Queremos que Santiago tenga hospitales, escuelas, y que también se respete lo que están acostumbrados a hacer las personas en Santiago. Pero no queremos que las personas cometan algún delito, como faltar al respeto a la familia. Hay personas que no respetan a su mujer, como violaciones físicas. Como estudiantes no debemos caer por un vicio que llega a perder nuestros sueños. Como jóvenes debemos hacer cosas nuevas. Lo que no está ahorita en Santiago es que las personas sientan orgullo por estar cambiando Santiago. Como estudiantes del COBACH tenemos que hacer otras cosas que no conocemos, como nos están enseñando los profesores. Que tengamos respeto hacia nuestros compañeros y compañeras. Debemos tomar un camino mejor para nuestras vidas. No tenemos por qué echar a perder nuestros estudios por un vicio que no nos lleva por un buen camino. Por eso tenemos que importarnos a nosotros mismos, ser responsables para terminar nuestros estudios.

En el futuro este joven dijo que quería estudiar derecho en San Cristóbal o en Tuxtla. Del mismo grupo, dos mujeres querían estudiar medicina o arquitectura, y enfermería; aparte comentaron sobre lo que les gusta y no gusta hacer: dijeron que les gusta trapear y lavar, pero no les gusta cocinar y tortear (hacer tortilla). Varios otros quieren estudiar, o estudian, computación. Una idea que escuché varias veces es la construcción de una universidad en Santiago. Muchos quieren más carreteras, y más apoyo para el café. Uno me dijo que quisiera tener 50 hectáreas de tierra para poder vivir bien.

¿Cómo incorporar esto en un proyecto formulado desde “la gente”? Así, por ejemplo, se podría preguntar por la posibilidad física de una extensión de 50 hectáreas por persona en Santiago el Pinar. En Santiago, según estadísticas del INEGI del 2009, la superficie sembrada fue de 1 251 hectáreas, lo que alcanzaría para 25 personas, si todos tuvieran la extensión deseada arriba, es decir, menos de 1% de la población.

Esta distribución de la tierra probablemente reflejaría mejor la distribución del ingreso a nivel global, donde el porcentaje más rico de la población recibía lo mismo que el 57% más pobre, según el informe de desarrollo humano del PNUD del 2003 (PNUD, 2003:39). Después del 2003 – dicho sea de paso – el PNUD dejó de hacer comparaciones involucrando al porcentaje más rico; en el informe del 2011, solamente se hace constatar que entre 1990 y 2005, las desigualdades de ingreso han aumentado considerablemente en los países más ricos. En México, según el informe, estas desigualdades han disminuido algo durante el mismo periodo (PNUD, 2011:29-30).

En el caso de Santiago el Pinar, sin embargo, y siguiendo las estadísticas del INEGI, en realidad sus habitantes disponen de alrededor de media hectárea por persona, o una a dos hectáreas por hogar, dependiendo de los números que se manejan. A esto habría que agregar los problemas de competitividad de la producción, sobre todo a la vista de los tratados de libre comercio; se puede preguntar si la extensión de la tierra y la tecnología empleada son suficientes para poder mantener precios competitivos.

Más que indicadores desde los cuales se podría construir proyectos de desarrollo “desde la gente”, estas cifras podrían servir como una expresión numérica de la expulsión de las personas del campo chiapaneco a diferentes destinos, pero también da una idea de los incentivos para nuevas actividades y siembras, no siempre legales.

Las peticiones que los agentes hicieron al grupo de IDESMAC eran carreteras y apoyos para la producción de café, lo que no toma en cuenta, por ejemplo, los sueños de estudiar una carrera. “La gente”, entonces, tampoco hace peticiones a las ONG:s obviamente por fuera de las posibilidades del modelo económico en el cual viven – por lo menos no esa gente en ese contexto – después de años de relaciones con funcionarios y proyectos.

5.5.4. El presidente municipal y la ciudad rural

PARTIENDO DE ESA MULTIPLICIDAD de voces, podríamos también preguntarnos cómo “la gente” en Santiago el Pinar percibe la ciudad rural. Podríamos empezar por el ex-presidente municipal, Domingo Gómez Gómez, quien ocupó el cargo durante su construcción.

La primera vez que hablé con Domingo fue en la camioneta del municipio, al final de su periodo presidencial. Fue en octubre de 2010, y nos fuimos ida y vuelta a Choyó, a unos 10 minutos de la cabecera. La segunda vez que pudimos conversar más fue después de una inauguración de un torneo de basquetbol, pocos días después de que me instalara en *Ach' lum*.

Me había invitado al podio que habían instalado en la cancha al lado de la nueva iglesia, y desde ahí podía ver el mundo desde la silla de las autoridades locales. Los niños en filas enfrente, haciendo ejercicio. Desde el podio los discursos, el micrófono, y la entrega de pelotas con propaganda del gobierno. Terminando la inauguración me invitó el ex-presidente a desayunar en “la comandancia”, una cocina particular que estaba detrás de la comandancia vacía. Nos fuimos todos en un carro grande, un delegado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), un coordinador de delegados de la Secretaría del campo, el encargado de la ensambladora y su esposa - quien también trabaja en la ensambladora - y dos personas más, por lo menos uno de ellos del PRD, al igual que el delegado. La finalidad de la reunión era platicar sobre la candidatura del ex-presidente para diputado estatal por parte del PRD. “Necesitamos más indígenas como candidatos”, explicó el delegado.

Domingo empezó a contar varias historias de Santiago el Pinar. No pude seguir bien todas; una era sobre cómo la iglesia se había construido solita, otras sobre una pila, sobre las cuevas sagradas, sobre la fidelidad de Santiago, y que el santo nunca quiere salirse de su lugar, y sobre una cruz de oro que habían encontrado, pero que habían robado los cancuqueros. Pero la historia que más me llamó la atención fue una sobre una campana de oro que decía que los antepasados habían encontrado en Santiago el Pinar. Al igual que la cruz, fue robada, pero esta vez por los zinacantecos. Sin embargo, después de quince días, un rayo cayó en la campana, y la destruyó.

Terminando agregó que él no se sabía bien las historias de Santiago – son los mayores quienes las conocen bien. Comentó la existencia de un señor de 120-130 años que sabe todo; en otro momento me dijo que quien sabía bien toda la historia fue un anciano que había vivido dos veces en Santiago, pero ya se murió. Los jóvenes, por el otro lado, ya no saben su historia, dijo, lo que se vuelve problemático porque no existe nada escrito sobre Santiago el Pinar – como si no conociera el libro de Burguete, Torres y Álvarez.

Empezaron a hablar de la ciudad rural – la primera en el mundo, insistía el delegado, a pesar de que varias veces le decían que era la segunda. Domingo, dijo el delegado, era quien había impulsado todo.

Domingo subrayó la importancia de la unidad y la tranquilidad para poder realizar el proyecto de la ciudad rural. Antes, explicó, todos decían que los de Santiago eran muy violentos, pero ya no es así. Como ejemplo mencionó que cuando él estaba movilizándolo a la gente, le habían balaceado en Pusiló: “eran los poderosos pues”. No quedó claro si esto pasó cuando Domingo estaba participando en las reuniones de la organización de las Regiones Autónomas Pluriétnicas, o si fue cuando estaba en el PRD.

Desde la ventana del carro, de regreso a la cancha de basquetbol, el delegado señaló hacia *Ach' lum*. “¿Qué sientes ahora que Santiago es el punto de lanza del país? ¿Cómo te sientes cuando ves todo esto? ¿Y qué dice la gente?”. Domingo le contestó murmurando que la gente dice muchas cosas.

La gente dice muchas cosas.

En la calle donde me estaba quedando el primer mes vivía Samuel, pocas casas más abajo. Junto con un señor mayor que vivía con sus hijos, éramos los únicos en la calle. Al igual que yo, Samuel no estaba muy convencido de su nuevo hogar, pero por una razón u otra se tuvo que quedar más tiempo que yo. Se quejaba de que la casa era demasiado pequeña, y que las paredes se rompían cuando los niños jugaban.

Detrás de su casa construyó su cocina que están en las fotos que he publicado arriba, con paredes de madera, y piso de tierra - antes de que el gobierno empezara a construir cocinas de cemento en el pedacito de terreno que quedaba; al mismo tiempo se quitaron las plantaciones de maíz que habían surgido desde el primer día, y pusieron un patio de secado de café demasiado pequeño para cubrir las necesidades.

Samuel tenía un puesto en la ensambladora, y durante las tardes y durante el fin de semana se iba a sus terrenos en Boquém, donde vivía antes. Hubiera sido mejor si hubieran hecho su casa en su terreno en Boquém, me dijo, pero los agentes decidieron que se hiciera en la pendiente al lado de la cabecera. Dijeron que tenía que cambiarse para la nueva casa. “Dicen, pues”, me dijo para explicar porque les obedeció, “que les van a quitar las casas de los que no viven aquí”. Pero pocas fueron las personas que hicieron caso a las órdenes, incluyendo a los mismos agentes.

La gente, entonces, dice muchas cosas, pero la historia oficial de la ciudad rural la dio Domingo en una entrevista con un grupo de estudiantes de la Universidad de Cornell:



Ilustración 25. Muchas de las casas en *Ach' lum* tienen esta etiqueta del INEGI. Sin embargo, también se encuentran muchas etiquetas sin comentario, sobre todo en la calle donde renta el personal del Centro de Salud, lo que parece indicar que han sido contabilizadas como habitadas. Asimismo, en muchas casas se ha anotado “uso temporal” en la calcomanía.

Fotografía propia.

El día 28, 29 y 30 de diciembre del 2009 se convocó de los 28 municipios de más alta marginación, del menor índice de desarrollo humano, acá a nivel estatal. Porque hay 28 municipios en el estado de Chiapas, más pobre. Entonces el gobierno se preocupó por los municipios. Se convocó una reunión el día 28, 29 y 30 de diciembre. Hubo diferentes mesas de trabajo. Ahí estuvieron todos los secretarios, únicamente los titulares en diferentes secretarías de gobierno del estado. Yo, cuando yo era presidente, yo estuve ahí, como titular de acá. Ahí presentó cuáles son las necesidades. Qué es lo que hace falta, presentando los presidentes municipales. Entonces el gobierno del estado tomó en cuenta todo, todo lo que se planteó los presidentes municipales para ver el presupuesto de 2010. Entonces en el 2010 el gobierno de estado ya sabe dónde invertir el recurso, qué cantidad la que va a llegar en tal municipio, y qué obra lo que va a hacer, y qué programa. Como presidente municipal tengo el interés de sacar adelante el municipio, entonces yo estuve los tres días y tres noches que convocó el gobierno de estado. El gobierno del estado nos respetó toda la demanda del municipio [...]. El subsecretario de planeación y programación del estado, me preguntó, como el primer ejemplo de Juan de Grijalva, qué te parece si hagamos ahí, si compromete a buscar el terreno, porque el primer requisito que nos pidió de los 29.5 hectáreas del terreno donde podemos reubicar todo, la gente que son muy dispersas. Ahí nosotros nos comprometemos, hicimos sesión de cabildo. Yo estuve en la reunión allá en el Sala Chiapas en el palacio de gobierno. Le hablo a todo mi equipo para que se sesionara, para aprobarlo, que tenemos que entrar a la ciudad rural. Entonces cuando ya está sesionado en el cabildo y le planteé con el subsecretario de planeación y programación del estado, entonces ya Pinar ya entró como ciudad rural. [...] El síndico y los regidores hicieron una consulta acá [en Santiago] [...] informamos comunidad por comunidad, y lona

por lona, qué servicios es lo que va a haber en cada comunidad, y qué servicios va a haber donde va a establecer la ciudad rural [...]. Hay personas que traduce en tsotsil, para que no haya malentendido. Entonces ¿sabes qué?, tal comunidad va a haber construcción de calle, y la gente estaba de acuerdo. Va a haber agua potable, va a haber drenaje, va a haber alumbramiento público, va a haber viviendas, repellos, patios de secado, letrina, entonces hubo información [...] de las cinco comunidades que son refuerzo [las localidades donde se hizo una mezcla de nuevas construcciones y mejoría de las viejas, como la pintura de las casas existentes] de la ciudad rural. [...] Como el gobierno tiene la estrategia de controlar toda la gente, para que no quede en problemas a la comunidad, entonces hay que darles su calles, su agua potable, todo [a cinco localidades en el municipio], por eso nosotros lo llamamos refuerzo de la ciudad rural. [...] Los refuerzos no se reubicaron [...] Los más dispersos fueron los que se reubicaron [...] Como el gobierno de estado tiene el interés de atender y darles su obra, pero como son poquitos habitantes, es un mal inversión, entonces más seguro yo le reubico para que haya suficiente servicio, para que ahí nomás estudien sus hijos, y se construya el Centro de Salud y todo, entonces es lo que está ahorita en el programa de gobierno del estado.

Aparte mencionó que la gente en ese momento no estaba viviendo en la ciudad rural permanentemente, porque están acostumbrados a cocinar con leña. Por eso se estaba pidiendo cocinas aparte, lo que pocos meses después se empezaron a construir sin por eso aumentar el número de habitantes. Subrayó también la dispersión en Santiago, exagerando los números: dijo que son dos a tres horas a pie a Boquém, cuando en realidad son unos 20 minutos del centro. Terminando señaló que el gobierno había creado empleos para todos, y que “entonces toda la gente aquí está contento con el Estado”.

El grupo de la Universidad de Cornell logró hacer una cita formal con el ex-presidente, lo que yo nunca pude hacer, pero por el otro lado les fue muy difícil moverse libremente en el municipio, y hablar con los habitantes. Cuando llegaron el tercer día, para tener una reunión con un grupo de Choyó, las autoridades estaban tomando cerveza, y les informaron que no se iba a poder hacer la reunión, porque “alguien” les había dicho que no. Un señor se molestó, según me contó un estudiante de Cornell, y dijo que él sí quería hablar, y que allí estaba su esposa también, pero se lo negaron. Se dieron cuenta de que en el local se encontraba el presidente municipal.

En vez de hacer la reunión subieron atrás de la ciudad rural, para ver si se estaba cultivando algo allí. En eso llegó Domingo, y les empezó a guiar.

Fuera de las reuniones formales, el proceso de la construcción de la ciudad rural se recuerda de otra forma, sobre todo por parte de los priístas. Algunos de ellos me dijeron que nada más escuchaban rumores que decían que se iba a construir una ciudad rural. Hubo una reunión en Pechultón, me cuenta una persona de ese lugar, donde estaban proponiendo comprar un terreno para la construcción, pero la gente no estaba de acuerdo; algunos no tenían otros terrenos, y no sabían dónde iban a plantar su maíz. Ramiro, quien me rentaba su casa en Ninamó, me dijo en otro momento que al principio iban a construir la ciudad rural en Ninamó, en los terrenos de su tío. En otras partes, como en Choyó, no se sabía nada de lo que estaba pasando. Solamente corrían los rumores, y luego llegaron a empezar a construir. Pero había una emoción por lo que estaba pasando en Santiago. El municipio iba a mejorar, y muchas personas tenían la esperanza de tener una casa, o un trabajo. Además, las casas sí llegaron tanto a alianzistas como a priístas, si bien en *Ach' lum* solamente catorce de las casas eran de los priístas, según un alianzista.

Poco tiempo después de la inauguración, un señor que estuvo de visita en su casa en la ciudad rural me comentó que “aquí todos estamos contentos, solamente los priístas se quejan”. Según el señor, los priístas se habían quejado ante varias instancias porque no se les había entregado sus casas. “Mentira”, dijo, “aquí todo es parejo”. El problema de los priístas, me explicó, es que se habían llevado todas las cosas de las tiendas que se les había entregado en la ciudad rural, para venderlas en la cabecera. Luego los priístas habían dicho que habían sido amenazados – “otra mentira”, según el señor.

5.5.5. Los partidos y la ensambladora

AUNQUE EXISTE UNA DIVISIÓN clara entre alianzistas y priístas, las alianzas “políticas” también pueden volverse flexibles en momentos específicos. Así, pocos días antes de terminar el plazo para presentar la planilla para las elecciones del 2012, un grupo del PRD se enteró de que su candidato, el hermano del ex-presidente municipal, no había sido registrado. Con eso empezaron unos días tumultuosos. Resultó que el candidato había cambiado al Partido Verde, por cambios partidarios a nivel estatal; el gobernador, Juan Sabines, del PRD, anteriormente presidente municipal de Tuxtla por el PRI, había tomado partido por Manuel Velasco Cuello del Partido Verde – ambos, dicho sea de paso, de familias con miembros con los mismos nombres y apellidos, que han ocupado el puesto de gobernador anteriormente.

Luego una comisión de la ensambladora fue invitada por personas cercanas a Velasco, para una reunión en Tuxtla. Ahí les prometieron seguir “dándole vida” a la ensambladora, doblando el número de empleados a 300 – como el gobierno de Sabines había prometido – e invertir en nuevas máquinas. Aparte les iban a regalar machetes.

“Nosotros también tenemos nuestros jefes”, me explicó una persona de la mesa directiva de la ensambladora, cuando me contó que Sabines estaba con Manuel Velasco, y que sus jefes también estaban con él. “Entonces, nosotros también tenemos que cambiar. Si no entramos en conflicto con nuestros jefes, y ¿quién nos va a ayudar entonces?”. Además, comentó, la ensambladora depende del gobierno por las ventas; todo lo que se produce se vende al gobierno.

Regresando de la reunión en Tuxtla, los integrantes del grupo de la ensambladora informaron que los que querían mantener su puesto tenían que cambiarse al Partido Verde. Muchos se molestaron y se salieron de la ensambladora, porque sabían que el Partido Verde hace alianzas con el PRI, quienes han sido pintados como los enemigos por parte de la Alianza. Pero otros entraron, tanto de la Alianza como del PRI, y en un solo día el Partido Verde tenía mil nuevos miembros. El único problema fue que el Partido Verde ya existía en Santiago el Pinar, aunque nada más tenía unos 15 miembros. Los del partido local querían que los nuevos se integraran a su partido, pero los de la Alianza querían poner su candidato. Después de platicar con personas del partido en Tuxtla se arregló, y el nuevo partido se formó al lado del viejo con el mismo nombre, con una propia planilla, con el ex-candidato del PT como su candidato.

“Nosotros aquí en la ensambladora empezamos todo”, me comentó otra persona de la mesa directiva de la ensambladora. De esta manera se apropia de un cambio que más bien surge en otro espacio; otra manera de entender este giro es enfatizando el rol de Sabines, Velasco, Peña Nieto, y grupos que los apoyan, donde la ensambladora más bien se usa como plataforma para asegurar votos, a través de dones. A final de cuentas, el Partido Verde ganó las elecciones en Santiago el Pinar.

La misma manera de apropiarse de hechos opera en torno a la ciudad rural, como me contó José, de la Convergencia, ese día afuera de la iglesia.

Sobre ciudad rural, era de Larráinzar, y de ahí, como tal habían dicho que el presidente municipal de Larráinzar que no cumple de las reuniones o las citas, algo así, que el presidente que estaba antes, el señor Domingo cumple, cumple las reuniones y todo eso, pues él preguntó sobre esas cosas, sobre el proyecto. Tal le dijeron que le van a mandar una ciudad rural de Larráinzar. Sí, y el presidente, tal le dijo al gobernador que por qué no le manda en mi municipio, porque mi municipio es el municipio más pobre del estado de Chiapas, le dijo pues. Ah,

bueno, pues. En eso pues no sé qué decirte que dijo el gobernador. Y llegó para acá Domingo una tarde, reunió toda la gente municipal, los agentes municipales, que nos manda una ciudad rural que nos va a hacer muchas cosas, nos va a mandar muchos proyectos, y de ahí pues tal dijo el señor Domingo, el ex presidente, que nos puedan mandar en un mes o dos meses, o algo así. Pero en ese día, en ese día que dijo, no fue de un mes, ni de dos meses, duró nada más como 15 días, sí, duró nada más como 15 días. Y de ahí llegando los 15 días mandaron las máquinas y todo eso para poder empezar a trabajar. Sí, también mandó algunos representantes sobre derechos agrarios, o algo así, sobre los terrenos, que mandaron a llamar a los dueños de los terrenos que están allá, y supuestamente el gobierno vino a cobrar... vino a comprarlo, vino a comprarlo, y recibieron un dinerazo los dueños de esos terrenos. En eso lo sé.

Además del énfasis en la acción del ex-presidente municipal, quien aquí aparece como el impulsor de la ciudad rural, y la rapidez con la que se inició el proyecto, reaparece el conflicto y la competencia con Larráinzar. Un detalle interesante en este contexto es que los dueños de los terrenos donde se construyó *Ach' lum* eran *príistas*, lo que habla de una cierta apertura entre los dos bloques; los que vendieron los terrenos, sin embargo, quedaron desprestigiados entre los *príistas*, según un joven *príista*. Otro detalle de esta compra, es que, por el precio alto que recibieron, los precios de los terrenos subieron en el municipio en general, como me explicó otro joven *príista* que había comprado dos terrenos recientemente, porque los vendedores de los terrenos en *Ach' lum* compraron parcelas en otras partes del municipio a un precio mucho mayor a lo acostumbrado por el momento.

Este joven, al mismo tiempo, dio muestras de una flexibilidad entre las facciones, dado que tenía muchos amigos de la Alianza – de hecho por eso lo conocí. Tenía una cierta distancia hacia los partidos en general, diciendo que los partidos solamente sirven para los líderes. Subrayaba la importancia de la familia, y cómo los partidos no deberían de dividirlos. Si alguien está enfermo, señaló, no son los del partido quienes te van a ayudar: son tus familiares. A pesar de considerar la familia como el ente básico de la vida social, también veía diferencias económicas entre diferentes partes del municipio; consideraba que los más ricos vivían en el centro de la cabecera.

La apertura entre las dos facciones también la he visto entre los líderes del PRI y de la Alianza, por ejemplo cuando en un momento tomaron trago juntos en el parque; considerando las múltiples relaciones familiares, tampoco es de extrañarse que existan contactos entre personas de estas facciones. Al mismo tiempo, y como he argumentado antes, existe una disputa

importante entre ellas que por estos contactos no se debe de subestimar. “Todo”, me explica por ejemplo un trabajador de la ensambladora, amigo del priísta que acabo de mencionar, “está dividido en dos. Si los priístas hubieran ganado las elecciones, no me hubiera tocado el trabajo en la ensambladora.” Los puestos laborales, entonces, se consideraban más bien como una recompensa por pertenecer a (y haber votado por) uno de los bloques.

La ensambladora fue el lugar de más puestos de trabajo que se ofrecieron a través de la ciudad rural, y fue, por lo tanto, un espacio interesante para los líderes y los habitantes en general. Como me explicó José:

Cuando terminó la construcción de la ciudad rural vino la ensambladora, vino la ensambladora, pues nos avisaron, y nosotros, pues, no teníamos nada que hacer, que integrarnos ahí. Nos avisó el agente municipal. El agente municipal. Nada más fuimos escogidos diez gentes de cada paraje. Y son trece comunidades, entonces 130 gente, fuimos a integrarlos ahí. De esos 130 no llegó los 130, nada más llegamos como 110 ó 115. También nos dieron la capacitación 15 días, y es gratis. [...] Tampoco nos pagaron nada.

[...] También de la ensambladora, nada más estaba hecho de las personas que viven en la ciudad rural, nada más iban a trabajar ellos. Pero como no, el presidente, ese Domingo, organizó que no sólo ellos tienen necesidad de ganar un poco de dinero, sí, y también a los demás tienen necesidad de ganar un poco de dinero, y también a los demás tienen necesidad de ganar. Por eso decidió que juntaran diez gentes cada paraje, para que fuera parejo.

[...] Como antes había venido ese proyecto priísta [de plantación de árboles], y no nos dejan trabajar los alianzistas, igual están haciendo ahora que ya hay planta ensambladora, que ya hay granjas, puro de Alianza, y nadie se tiene que meter, por ejemplo hay tiendas por acá, tiendas Superchiapas, no tienen por qué meterse otras gentes, del PRI. No tienen por qué meterse.

La ensambladora, entonces, constituye en sí misma un espacio de disputa. El control de la ensambladora y su manejo ha sido un tema conflictivo, incluyendo el control del tiempo de los trabajadores. En un inicio hubo un problema entre trabajadores y el gerente porque – según un trabajador – el gerente no respetó los “usos y costumbres” cuando descontó 500 pesos del salario por la ausencia de algunas personas que no habían llegado a la ensambladora por sus cargos religiosos o políticos. El problema se pudo resolver, pero los rumores que decían que los gerentes se quedaban con el dinero que descontaban seguían circulando cuando yo llegué meses después.

El gerente, por el otro lado, me contó de una persona que nunca llegó a trabajar, pero que aún así logró cobrar tres quincenas antes de que dejaran de pagarle. Entonces, la persona se molestó, y dijo que era amigo del presidente municipal y funcionarios del gobierno estatal. Fue despedido, sin que sus amigos dijeran nada, me comentó el gerente.

La situación de las ausencias, sin embargo, se relajó después de los primeros meses. El acuerdo que existía durante mi trabajo de campo consistía en que si el trabajador avisaba antes, se descontaba 100 pesos del salario – si no se trataba de un asunto por cargo, que no tenía efectos en el salario – pero si no se avisaba, eran 300 pesos. Además había cierta flexibilidad en este aspecto. Un trabajador me contó que una vez había faltado cuatro días, pero que el gerente nada más le había puesto dos faltas.

Marco en cambio – miembro del PT de Santiago, que primero fue sub-jefe, y luego jefe – ha sido percibido como más estricto por algunos trabajadores, y no permite flexibilidad en las ausencias. Esto ha generado cierto descontento. “No se vale hacer eso a un paisano”, decía un ex-agente que no trabaja en la ensambladora. “Somos todos de Santiago”. La propuesta del ex-agente fue que la gerencia debería de hablar con “nosotros los agentes”, quienes a su vez deberían de ver si la falta era justificada o no. Otros defendían a Marco, porque, como me dijo Ramiro “está en el PT, por eso nos va a echar la mano después [cuando sea jefe]”; pocos meses después se realizó el valor de esa alianza, cuando Marco fue entre los que exigió que los trabajadores cambiaran de partido para mantener su puesto en la ensambladora. Ramiro decidió renunciar, y cambiar de partido al PRD. Por lo menos por un tiempo.

La ensambladora también está insertada en una red de intereses económicos más amplios que merece un comentario. Formalmente, la ensambladora funciona como una sociedad corporativa, y los dueños de la fábrica son los trabajadores. El gerente – me explicó uno de los directivos – solamente iba a funcionar como jefe por un tiempo “para que aprendan cómo funciona con el mando”; la idea, según esta persona, es que dentro de dos años se pase la fábrica a los trabajadores, “si muestran compromiso y que entienden que las cosas no son regaladas”.

Según los estándares de la región, señala el gerente, ganan bien: 1 500 quincenales, más 1 000 pesos de bono – si producen bien, llegan bañados, y no están bolos, como me lo explicó uno de los trabajadores. Otro beneficio que tienen es la comida pagada en la ensambladora, tanto el desayuno como la comida.

El mismo directivo mencionado explicó que el gobierno paga los sueldos; la propia producción no los puede cubrir. Hablé con varias personas que tienen claro el problema de que los sueldos no se paga de la propia producción, con lo que la ensambladora depende del gobierno, lo que resultó ser clave para las elecciones del 2012. A muchas personas les queda claro que si se quitan los subsidios, se tiene que despedir a gran parte de los trabajadores.



Ilustración 26.
Triciclos ensamblados
en Santiago el Pinar.
Fotografía propia.

Aparte del gobierno, por lo menos dos empresas están involucradas en el negocio: Delgado Hermanos, productor de estufas, y Benotto, productor de bicicletas. Estas empresas suministran a la ensambladora los materiales que se ensamblan en triciclos y sillas, que, me explica el gerente, el gobierno compra; los triciclos para el programa de “Comerciante Cumplidor Seguro”,¹¹ y las sillas para las escuelas – por ejemplo en el nuevo edificio de CESMECA; de esta manera, el nombre de Santiago y la ciudad rural puede aparecer en las entregas de materiales. Según una fuente en el gobierno con conocimientos del caso, las empresas involucradas tuvieron sus contratos por contactos entre personas con puestos importantes en las empresas, y personas en el gobierno, de una manera parecida a cómo los trabajadores obtuvieron sus puestos a través de los agentes municipales.

11 “El Programa ‘Comerciante Cumplidor Seguro’” – escribe la Secretaría de Desarrollo y Participación Social – “surge como respuesta a la necesidad de satisfacer la demanda de personas que se dedican al comercio ambulante; tanto para fortalecer sus giros comerciales, fomentar la generación de ingresos, a través del apoyo con el otorgamiento de equipos y/o herramientas de trabajo, así como incorporarlos a un régimen de contribuyentes que les permita ser reconocidos como comerciantes formales y de esta forma puedan acceder, conforme a derecho, a otras oportunidades y beneficios, como lo es un seguro de vida, que genera estabilidad y seguridad familiar.” (Secretaría de Desarrollo y Participación Social, sin fecha).

5.5.6. La llave del *plotter* y otros robos

LA ENSAMBLADORA, con esto, es el proyecto que más recursos concentra, tanto en materiales como en efectivo. Esto la ha vuelto el centro de atención de disputa, y no solamente por sus puestos de trabajo. Así, pocos días antes de navidad, el gerente fue asaltado y secuestrado por unas horas. Un trabajador de la ensambladora me dijo que se vio obligado a parar el carro en la salida de Santiago, porque había piedras en el camino que no podía pasar. En eso los asaltantes le dispararon, y le hicieron bajar junto con su esposa. Ya estaba oscuro afuera; eran las ocho de la noche. El gerente había pagado el salario de algunos trabajadores, pero traía todavía 250 000 pesos, que se llevaron los asaltantes. Al gerente (¿y a su esposa?) lo amarraron, y lo llevaron a los cafetales de Boquém, amenazándolo con que lo iban a matar si no entregaba dos millones de pesos dentro de ocho horas. Les contestó que iba a llegar dentro de dos horas. Sin embargo pudo escapar alrededor de la una de la mañana.

Otra persona, Samuel, me comentó además que le habían dicho al ingeniero que lo iban a matar si seguía trabajando en la ensambladora, y que no querían que siguiera la ensambladora. Dijeron que si venía otra persona, iban a esperar tres meses, y luego matarlo. Samuel estaba preocupado por la seguridad de su hijo, quien estaba en la administración de la ensambladora. Hasta la fecha (junio, 2012), no ha ocurrido otro incidente de esta gravedad.

El gerente decidió no regresar a Santiago, más que en ocasiones, por lo que Marco quedó como jefe directo en la ensambladora. El gerente se quedó en Tuxtla. Para pagar las quincenas, me dijo Samuel, iba acompañado de guardias armados.

Una de las primeras veces que Marco funcionó como jefe, antes del asalto, sucedió otro incidente. Yo me enteré regresando a San Cristóbal, cuando unos amigos de Patricio – un trabajador de la ensambladora – me dijeron que lo habían amarrado, para luego encerrarlo en la celda municipal, acusado de robo. Me dijeron que “la gente” decía que me había vendido lo robado a mí; se trataba de una llave para un *plotter*, parecida a una memoria de USB, que costaba 50-70 000 pesos. Yo quería ir a verlo, pero me dijeron que mejor no, porque entonces iban a decir que le pasaba información. Pude hablar con Patricio dos días más tarde, pero toda la historia no me quedó clara hasta casi cinco meses más tarde.

Había empezado tiempo atrás, con que Patricio participara en reuniones de la Alianza con su tío, que era representante del PT – Patricio pertenecía a Convergencia, otro de los partidos de la Alianza. Una vez que no estuvo su tío, Patricio habló en una reunión, criticando abiertamente al presidente municipal (del PRD), acusándolo de robo.

Patricio no era el único que mostraba un descontento con el nuevo presidente, pero nadie, según Patricio, lo había dicho abiertamente, enfrente del presidente. El presidente se había hecho famoso por tomar mucho alcohol, no atender a las reuniones de la presidencia – algunos comentaban que la policía municipal lo tenía que llevar a sus compromisos – y quedarse con dinero público; personas del mismo gobierno no le tenían confianza, sobre todo cuando dejó de pagar los salarios por varios meses a finales de 2011, quedándose – junto con el síndico y el primer regidor – con unos 700 000 pesos, todo según una persona del gobierno municipal. Entre personas de la Alianza había una preocupación de que la conducta del presidente afectara el resultado de las próximas elecciones. Los priístas, decían, ya estaban usando al presidente como un argumento de por qué no se debía de votar por la Alianza.

La crítica abierta de Patricio se dio al mismo tiempo que otras personas se estaban moviendo para sustituir al presidente. Lo que sugirieron algunas personas fue que el presidente se juntó con los líderes de los partidos de la Alianza, y les dio un dinero para que no siguieran criticándolo.

Entonces, un día jueves que Patricio tenía el día libre, le habló Marco, el sub-jefe de la ensambladora, preguntándole dónde estaba. Dijo que estaba en la presidencia para sacar una constancia de residencia. Cinco minutos más tarde apareció Marco, y le dijo que tenían visita en la ensambladora, y que necesitaban que fuera para enseñar la parte del *plotter*. No quiso ir, y le preguntó por qué no lo podrían mostrar otras personas en el *plotter*, pero le dijo que él tenía que ir. Se fue con Marco. Cuando llegó a la ensambladora, todos los celulares estaban amontonados en la entrada. Patricio le preguntó a Marco por qué, y le explicó que era porque muchas personas juegan con el celular durante las horas laborales. Le pareció raro. En eso llegó un grupo grande de empleados y le empezaron a preguntar si había robado la llave del *plotter*; la llave, al igual que tres computadoras fueron robadas un día que el gerente había salido por un momento, y le había pedido a Patricio que se quedara en la puerta vigilando. Patricio trabajaba en el *plotter*, por lo que lo acusaron de haber robado la llave. Además, algunas personas del PRD se habían ido con tres “espiritistas” que habían señalado que era Patricio. Dedujeron que seguramente había vendido la llave a su amigo extranjero: yo. Patricio intentó defenderse, diciendo que hay personas que siempre dejan las ventanas abiertas, y que así es posible que hayan entrado y salido los ladrones, pero no le creyeron.

Lo amarraron a una silla, y le seguían preguntando. Lo negaba todo el tiempo, hasta que se salieran. Estuvo así por tres horas, hasta que llegó un amigo suyo y le preguntó si había robado la llave. Cuando le contestó que nunca había robado nada, y que su amigo lo debería de saber, le soltó las cuerdas. “Es cierto”, le dijo. “Que me amarraran a mí también, pero te tengo

que soltar”. Patricio se salió, y le preguntó a la persona encargada de los horarios si se podía ir. Le dijo que sí. Regresó a su casa sin decir nada, para no preocupar a sus padres, pero pensaba en por qué le habían hecho lo que le hicieron.

El día después se presentó de nuevo en la ensambladora, y otra vez empezaron a preguntarle de manera agresiva si lo había hecho. Luego lo amarraron de los brazos, y lo dejaron colgado, dejándolo solamente apoyarse con las puntas de los pies. Hablaron al juez, y el juez les dijo que si no confesaba dentro de cinco minutos iba a mandar a uno de sus policías para que lo llevaran a la cárcel. Llegó entonces la policía, y lo llevaron a la cárcel, donde lo encerraron sin hacerle preguntas. Me dijo Patricio que yo estaba en el parque en ese momento, hablando con Don Manuel.

Patricio estaba muy molesto. Llegó su tío del PT y le empezó a decir al juez que necesitaba pruebas, que no lo podía encerrar así nada más. El juez le contestó que si la gente dice que es culpable, es culpable. Fue entonces que Patricio entendió que necesitaba un abogado.

Gracias al abogado salió libre el mismo día, pero tuvo que gastar 18 000 en total: 12 000 al abogado, más 6 000 que habían gastado sus amigos y familiares para apoyarlo.

El lunes regresó el gerente, y tuvieron una larga plática en la ensambladora. Me dijo el gerente después que se había resuelto todo. Llegaron al acuerdo de que todos pagaran parte de la llave. Iban a descontar en total 266 pesos de cada empleado de la ensambladora, durante tres quincenas (100+100+66). Fue la primera vez, me dijo el gerente, que habían hecho responsables a los trabajadores. Antes habían desaparecido cosas también, pero consideraron que ahora era tiempo de mostrar que los robos en realidad perjudican a todos. Sobre mí, me dijo, ya no había sospechas. Pero los rumores no dejaron de circular.

Una persona de IPPMAL me resumió la historia una semana más tarde, en sus oficinas, y en frente de su jefe de Tuxtla. Dijo que le habían exigido 80 000 pesos a Patricio para cubrir los robos que habían ocurrido. Era cierto que algunos habían dicho que seguramente me había pasado las cosas a mí, pero otros, según esta versión, no lo creían; decían que yo estaba interesado en otras cosas, y que ya tenía las cosas técnicas.

Sobre el “espiritista” dijo que eso no vale “más arriba”: que no hay nada en la ley que le de validez a lo que dicen los espiritistas. Lo que hacen los espiritistas, dijo, es pedirles una lista de personas por parte de sus “clientes”, para luego preguntarles quiénes son sus amigos, y después señalan quién es el culpable. Por ese servicio se paga 7- 8 000 pesos, pero, dijo, tampoco muchos creen en eso ya: “cualquiera con un año de primaria sabe que no es cierto”.

Ofreció hablar con el ex presidente municipal, para que me protegiera si llegara a pasar algo. Los de la ensambladora cambian mucho cuando él viene, me aseguró. “Si primero están armando un escándalo, cuando viene Domingo se tranquilizan”.

Las críticas contra el presidente municipal, a pesar de este caso que se podría entender como una represalia a personas que las pronuncia, no dejaron de escucharse. En marzo el descontento era tan grande que lo encerraron por unos días, junto con el síndico y el tesorero, y de nuevo unas semanas más tarde, por no haber cumplido con sus promesas.

Lo tuvieron que presionar – me resumió los hechos Ramiro, él que me había rentado su casa – pues “el presidente municipal es gobierno aquí ahora”. El comentario de Ramiro me llamó la atención, porque el término “gobierno” solamente lo había escuchado conectado a los funcionarios *kaxlanes*. El comentario de Ramiro me hablaba de una lectura de la situación que me parecía más acertada: el “gobierno” no se trata de algo externo a Santiago.

5.5.7. El brillo de la pantalla: la inauguración

SI, COMO RAMIRO, entendemos el gobierno como parte de las relaciones sociales entre personas de Santiago el Pinar, la ciudad rural misma, como programa gubernamental, también se tiene que entender de esta forma.

El involucramiento activo de las personas de Santiago, por el otro lado, queda excluido en la proyección de las relaciones que se hizo en TV10 Chiapas el día de la inauguración de la Ciudad Rural Sustentable, “la segunda en el mundo”.

Quería presenciar este evento, pero a final de cuentas solamente lo pude ver en la televisión. Había contactado el Instituto de Población y Ciudades Rurales en varias ocasiones poco antes de la inauguración de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar para saber cuándo se iba a realizar, pidiéndoles que me avisaran, lo que me prometieron hacer. Las inauguraciones en general son noticias creadas de antemano, lo que facilita la planeación para los reportajes televisivos, pero también, como me di cuenta, posibilita la exclusión de visitantes no deseados. El día 29 de marzo 2011 en hora pico en San Cristóbal de Las Casas escuché en la radio de mi carro que ya había empezado la inauguración de la ciudad rural. Llegando a la casa empecé a grabar el resumen que se estaba transmitiendo en TV 10 Chiapas (anteriormente Canal 10), parte del organismo público y estatal Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía.



Ilustración 27. TV10 Chiapas transmitiendo la inauguración (o “fundación”), de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar. Fotografía propia.

Un año más tarde me puse a ver la transmisión de nuevo (incluida en el disco adjunto). En la pantalla aparecen la mayor parte del tiempo cuatro personas detrás de una mesa. En el centro de la mesa están Jacobo Elnécave Lutman y Karla María Gutiérrez.¹² Abajo de ellos una pantalla que dice “TV10 noticias”, y que esconde sus piernas. Una estructura con la forma de una H, que une a los dos, subraya su centralidad, como también sus computadoras. Los dos traen sacos. Jacobo uno negro, y Karla uno blanco, abierto, con una blusa con un corte recto abajo. Jacobo con el cabello muy corto, y Karla con el cabello lacio, con un peinado que muestra toda la frente. Cuando dan los informes, ven directamente a la cámara la mayoría del tiempo, sin inclinar ni la cabeza, ni el cuerpo. A veces ponen el codo en la mesa, con lo que inclinan el cuerpo un poco, acercándose al público. Cuando hacen los comentarios, quitan la mirada de la cámara, creando un espacio que parece ser menos formal. Los gestos utilizados buscan expresar precisión y conocimiento sólido, como también sus expresiones faciales serias. El lenguaje también es más elaborado; hesitan menos que las dos mujeres que están a los lados, Candy y otra señorita cuyo nombre no aparece; sus piernas desnudas se pueden ver abajo de la mesa. Ellas tienen el cabello suelto y ropa más colorida, menos estricta, que deja ver el busto. Cuando

¹² Elnécave Lutman y Karla María Gutiérrez recibieron el Premio Nacional de Locución de 2011.

hablan inclinan la cabeza y su cuerpo, y con su movimiento se mueve su cabello. Se mantiene la centralidad de Jacobo y Karla también cuando hablan ellas, por el control de la palabra; Jacobo invita sus comentarios, y los juzga.

El contenido de sus discursos también es diferente. Mientras Jacobo y Karla presentan las noticias, apoyando en todo momento los discursos que pronuncian los diferentes funcionarios gubernamentales, las dos mujeres de los lados – como también Cathy, que está en otro espacio – supuestamente retoman las reacciones del público; se crea de esta manera una imagen de una “opinión pública” neutral, las reacciones esperadas en el público. Así se establece también una relación jerárquica entre el público, que habla a través de las mujeres periféricas, y los conductores del programa. A través del conjunto relacional establecido, el público entonces habla a través de la voz inofensiva de las mujeres periféricas, mientras la voz de los funcionarios de gobierno suena a través del espacio central de la toma.

En el análisis que sigue me he centrado en el momento clave de la inauguración, el momento en el cual se abren las cortinas de la placa que anuncia la “fundación” de la Ciudad Rural Sustentable – un momento que dura un minuto y cuarenta-y-cinco segundos.

En la pantalla aparecen Felipe Calderón y Juan Sabines en el centro de la toma, preparándose para abrir la cortina. De los lados de cada uno de ellos se encuentra un santiaguero pasivo; al lado del santiaguero del lado de Felipe Calderón, está Margarita Zavala, la primera dama, también pasiva. Justo antes de abrir la cortina, un fotógrafo llama a dos santiagueros más, para que se pongan al lado de ella. Una toma de primer plano (es decir, donde se le ve solamente la cara) del presidente antecede una imagen de la placa. Luego el presidente toma la iniciativa para acercarse a los santiagueros y apretarles las manos; todos ellos tienen estaturas menores que los sujetos activos de la toma, Calderón y Sabines. Uno de los santiagueros rompe el modelo discursivo cuando toma un paso hacia el gobernador para saludarlo después de haber saludado a Calderón, pero en las tomas que siguen, el gobernador le sigue al presidente, y los santiagueros se mantienen pasivos.

La secuencia dura 30 segundos.

Al mismo tiempo, primero Karla y luego Jacobo anuncian que:

- ...afortunadamente el día de hoy inicia una nueva era a través de esta fundación de la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar. Y es un trabajo de meses atrás. Es una planeación estratégica para combatir la pobreza en apego a los ocho objetivos de desarrollo del milenio [“pero”, interrumpe Jacobo] que ya están en nuestra constitución.

- Pero además es un anhelo histórico. Vemos en la pantalla la imagen cuando el presidente Felipe Calderón y el gobernador del pueblo, el pueblo de Chiapas, Juan Sabines, revelan esta placa alusiva a la segunda Ciudad Rural Sustentable del mundo, la de Santiago el Pinar. Además vale la pena señalar: se ha convertido hoy el presidente Felipe Calderón Hinojosa en el primer presidente de la historia de nuestro país que visita este municipio, uno de los municipios más pobres, como nos señalabas...

Sigue una secuencia de 30 segundos donde la cámara recorre caras de diferentes personas presentes en el acto. Una imagen fija de un grupo de mujeres inicia este recorrido, durante dos segundos, seguido por funcionarios de gobierno (“su equipo de trabajo”, dice Jacobo al mismo tiempo), empezando por un militar en medio de dos señores vestidos de blanco, seguido por el gobernador, el presidente y la primera dama – la única mujer que aparece, rodeada de hombres. Esta toma es de 17 segundos, después de lo cual una toma en primer plano del gobernador ocupa la pantalla por cuatro segundos. Un hombre de Santiago aparece en primer plano durante dos segundos, antes de que termine la secuencia con una toma que inicia con la placa y se aleja, moviéndose a la izquierda donde se alcanzan solamente a ver las siluetas de las personas, durante seis segundos, y una toma rápida de Juan Sabines y Felipe Calderón, antes de que aparezca la figura de Jacobo.

La secuencia visualiza cuáles son los actores centrales, a través de la composición de las imágenes, y los tiempos dedicados a cada actor. Los únicos sujetos claramente ubicados son Felipe Calderón, Juan Sabines y Margarita Zavala. El resto funciona como personas no identificadas, si bien algunas de ellas después son introducidas. Esto no es el caso de las personas de Santiago.

Jacobo sigue hablando al mismo tiempo:

...pero que además llega el presidente Felipe Calderón acompañado de su equipo de trabajo, de gente que le ha dado un sentido a la política social en beneficio a los pueblos indígenas. Hoy el presidente Felipe Calderón es sin duda [palabras inentendibles] muchos argumentos. El presidente de los pueblos indígenas, no sólo de Chiapas, sino de México entero. El presidente Felipe Calderón en esta gira de trabajo, se le notó con una sonrisa siempre, con el abrazo, con el saludo a sus hermanos, a los pueblos originarios, a los pueblos indígenas de Chiapas.

Durante los 45 segundos que siguen, Jacobo menciona a varias “personalidades”, aparte de los “funcionarios federales”, Felipe Calderón, Margarita Zavala, Esteban Moctezuma, Magdy Martínez, Luis H. Álvarez y el cantante Emanuel, para terminar diciendo que:

...lo que más destaca más allá de las personalidades, que siempre engalanan los eventos, que siempre forman parte de lo que engloba un encuentro como este, con los pueblos originarios, hay que decir, que lo que más destacó fue la presencia de centenares, miles de personas que observamos en la pantalla, del propio Santiago el Pinar.

Podríamos empezar notando que durante esta parte central de la presentación, que se relaciona directamente con el momento clave de la inauguración, el mágico abrir de las cortinas, hay un énfasis visual centrado en dos personas: Felipe Calderón y Juan Sabines. Son acompañados por varias “personalidades”, que también son autorizadas de ocupar gran parte del espacio y del tiempo, mientras los habitantes de Santiago solamente aparecen al margen de las tomas, o, cuando aparecen solos, durante pocos segundos. Ninguna toma nos muestra las casas o las otras construcciones del supuesto objeto de la inauguración.

El discurso visual, por lo tanto, subraya la importancia de Juan Sabines y Felipe Calderón, dibuja brevemente a sus ayudantes como individuos, con nombres y apellidos, mientras los habitantes de Santiago el Pinar aparecen como objetos anónimos, marginalizados en el tiempo y en el espacio. La falta de imágenes del objeto de la inauguración, la ciudad rural, en este momento clave, forma un mensaje donde el mismo objeto se vuelve secundario ante los hombres supuestamente detrás de él.

En los comentarios de Karla y Jacobo podemos notar que el término “presidente” es el que más se usa, siete veces, junto con el nombre “Felipe Calderón”, que se usa seis veces. “Juan Sabines” sólo se menciona una vez – si bien con el epíteto “el gobernador del pueblo, el pueblo de Chiapas”. El término de lo que inauguran, la “Ciudad Rural Sustentable”, se usa dos veces, el lugar, “Santiago el Pinar”, tres veces, al igual que “Chiapas”, tres veces, y a los que va dirigido, los “pueblos indígenas” tres veces, y “pueblos originarios” dos veces, además de una mención de “centenares, miles de personas que observamos en la pantalla, del propio Santiago el Pinar”.

Este ejercicio numérico es una forma de mostrar la relación entre el sujeto, el objeto directo (la ciudad rural) y el objeto indirecto (los “pueblos indígenas”).

Otra manera de visibilizar la misma relación es analizar gramaticalmente la última frase citada, que en realidad es la parte final de una serie de frases más larga, como he indicado. Esta última parte, sin embargo, es suficiente para mi argumento.

La formación gramatical de la frase en cuestión ubica a los “miles de personas” como el sujeto pasivo de la frase. Este tipo de frases ponen énfasis en el predicado, es decir a “lo que

más destaca”. En la frase también encontramos una oración subordinada, donde las “personalidades” fingen como sujeto, y el objeto indirecto son los “pueblos originarios”. Esta oración subordinada disminuye la importancia del sujeto de la frase, por su extensión, pero también por su contenido. La acción de las miles de personas es bastante limitada: estuvieron presentes, lo que se puede comparar con las “personalidades” que “engalanan” y “forman parte” del evento. El rol pasivo del sujeto se subraya aún más con un “nosotros” invisible (los conductores y los espectadores), que observa al sujeto. El sujeto, además, es una colectividad, una masa pasiva, que se contrapone a las “personalidades”, los individuos que actúan.

El orden establecido en la frase entonces también se presenta en el orden de las apariencias, los tiempos y en las relaciones simbólicas, tanto en las relaciones en la misma televisora, como en el caso de las “personalidades” y su relación con los “pueblos indígenas” como una masa. La palabra “hermanos”, utilizada por Jacobo para referirse a la relación entre Felipe Calderón y “los pueblos originarios” – lo que señala una relación cercana entre iguales – no corresponde con su mensaje visual y gramatical. Una metáfora familiar que correspondería más a ese mensaje sería entre un padre dominante y sus hijos anónimos. Este mensaje verbal de Jacobo contradice, por lo tanto, el mensaje emitido a través de la estructura forma gramatical de las frases, las constelaciones visuales, los tiempos, la procedencia de las palabras, los gestos, etc. Las palabras de la hermandad se contrastan con otros tipos de enunciados, que transmiten un discurso de relaciones jerárquicas, donde los “personajes” del gobierno, los individuos activos, se contraponen a una masa confusa y pasiva.

Esta relación entre palabras y otros tipos de enunciados toma una forma absurda cuando se preguntan en el estudio “¿qué opina la gente que está ahí, la que la va a habitar?”. Entrevistan a Fernando Escalante, director general de Fomento Social Banamex, Jorge Burguete Torrestiana, Delegado del Instituto del Fondo Nacional de Vivienda para los Trabajadores (INFONAVIT), Lourdes López Moreno, Secretaria de Medio Ambiente e Historia Natural (SEMAVI), Dagoberto Hernández Gómez, “Municipal” de San Juan Chamula, José Cuauhtémoc Ordaz, Secretario de infraestructura, Alejandro Gamboa López, presidente del “Instituto de Poblaciones Rurales” [Instituto de Población y Ciudades Rurales], Cecilia López Sánchez, presidenta municipal de Oxchuc, Esteban Tamayo González, presidente de la Cámara Mexicana de la Industria de la Construcción (CMIC), y el “cantante” Emmanuel. Todos concuerdan en que la ciudad rural es un gran esfuerzo, y un buen modelo para combatir la llamada “dispersión poblacional”. Jorge Burguete (de INFONAVIT) es el único que señala un posible problema, cuando menciona como un reto lograr que la población no abandone las nuevas casas. Pero la pregunta queda sin respuesta, dado que nadie de los entrevistados iba a vivir en la ciudad rural. La imagen de la opinión de los habitantes, sin embargo, se crea a través de la pregunta misma.

Solamente dos personas de Santiago el Pinar se incluyeron en el reportaje en su conjunto: Manuela Rodríguez y un traductor sin nombre. Según Jacobo, Manuela da las palabras a nombre de las mujeres y de los hombres de Santiago el Pinar, lo que subraya su estatus de símbolo, y no de individuo. Es una señora que tiene alrededor de 50 años, con dos trenzas oscuras, y una blusa blanca que marca su proveniencia santiaguera. Habla en tsotsil, para luego ser traducida por parte de un hombre joven. La toma empieza con una imagen de Juan Sabines, Felipe Calderón y Margarita Zavala, para después mantenerse en Manuela. Los dos hombres miran hacia el piso, mientras Margarita está sonriendo. Habla por un minuto y trece segundos. La traducción dura 41 segundos, de los cuales cuatro segundos se dedican a Manuela, 22 al traductor (sin nombre) y 15 a Juan Sabines y Felipe Calderón. El discurso de Manuela, según la traducción, fue:

Muchas gracias. Pues como antes no había nada de apoyo, y hasta ahorita... pues muchas gracias. Y también al licenciado de Juan Sabines Guerrero, del estado de Chiapas. Muchas gracias igual también a... pues como antes no había escuela, no había calle, pues ahorita ya tenemos escuela donde pueden estudiar nuestros hijos, donde pueden salir adelante. Pues muchas gracias a ustedes, al presidente Felipe Calderón del estado de México y del gobernador Juan Sabines del estado de Chiapas.

Una posible lectura, a la luz de lo analizado arriba, es que la señora con las trenzas corresponde a una imagen de los “pueblos indígenas”. Esta imagen se junta con un discurso de agradecimiento, y necesidad de ayuda, lo que se subraya con la necesidad de traducción al castellano.

La señora y el pueblo se relacionan, a través de su discurso, así como a través del mensaje visual discutido, con dos hombres. Esta imagen se puede leer a la luz de la formación de frases, discutido arriba, e insertar en esquemas estereotipados de género y generaciones, donde los hombres ciudadanos – que se acercan a “los indígenas” usando una ropa que simboliza lo indígena – señalan acción, lo que se contraponen a una mujer pasiva, inofensiva, agradecida, ayudada, campesina e indígena, que se inserta en una relación paternal – como también puede sugerir la sonrisa de la primera dama.

Si el centro de atención del mensaje discursivo de *TV10* fueron Felipe Calderón y Juan Sabines, también se hicieron múltiples intentos por entrelazar estos personajes con “la gente”. Jacobo, para mencionar un último ejemplo:

La gente que le ha dado cobertura desde muy temprano a este evento informan que se escuchaba en el evento una frase que quiero compartir con ustedes, bella, desde luego Argelia, Karla, se decía que el presidente Felipe Calderón quiere a Chiapas, y Chiapas quiere a su presidente. Era algo que se escuchaba a lo largo de este evento.

5.5.8. Un futuro rosa

- ...este evento que ya queda grabado en la historia, no sólo de México, no sólo de Chiapas, y no solo de los pueblos originarios, sino queda ya en la historia como la fundación de la primera ciudad rural sustentable en una comunidad indígena. Bueno, atender los objetivos de desarrollo del milenio se convierten ya en una constante, pero este modelo que se aplica hoy en Santiago el Pinar es el mejor esquema para combatir la pobreza.

- Es el resultado, Jacobo, amigos y amigas del auditorio, de cuando se aplica una política pública congruente, en donde inciden varios temas de relevancia para el desarrollo. En nuestra constitución política de nuestro estado de Chiapas, tenemos incluidos los ocho objetivos de desarrollo del milenio, muchos de ellos están relacionados a la salud, a la educación y algo muy importante que es el desarrollo sostenible. Qué importante que a través de la reconversión productiva que se está llevando a cabo en el estado de Chiapas en nuestro campo chiapaneco se lleven a cabo diversas siembras, por ejemplo, en el caso de Santiago el Pinar, de gladiolos, entonces la gente ahí está percibiendo ya mejores ingresos, está fortaleciendo la economía familiar, está mejorando la calidad vida de las personas de ahí.

LA EMISIÓN DE TV10 CHIAPAS sobre la “fundación” de la nueva ciudad rural se acaba, pero el alabo de la Ciudad Rural Sustentable sigue en otros medios, impulsados por el Instituto de Comunicación Social. En su boletín, el instituto se centra exclusivamente en las palabras y actos de Juan Sabines y Felipe Calderón, si bien menciona también la presencia de Margarita Zavala, Xavier Abreu Sierra, “don” Luis H Álvarez, Magdy Martínez Solimán, y “pobladores de las mil veinte viviendas que conforman esta ciudad rural” (Instituto de Comunicación Social del Estado de Chiapas, 2011, marzo 29; lo que no corresponde con documentos oficiales; el documento

“Ciudades y Villas Rurales Sustentables”, del Gobierno del Estado, sin fecha A:12, el programa incluye un total de 954 viviendas, de las cuales 465 son nuevas, y 489 se mejoran y rehabilitan). El mismo texto con el mismo título apareció, entre otro, en el Express de la fraylesca (Fundan en Santiago El Pinar la 2a Ciudad Rural Sustentable del mundo, 2011, marzo 1), en Ciudad Real Hoy (Fundan en Santiago El Pinar la 2a Ciudad Rural Sustentable del mundo, 2011, marzo 30), en Noticias de Chiapas (2011, marzo 30), entre otros. El Cuarto Poder publicó un artículo de Elio Henríquez que principalmente se basa en los discursos de Calderón y Sabines. La foto que usó el periódico fue el momento de abrir la cortina, donde se recortó la imagen para solamente dejar ver a Calderón y Sabines. El mismo periodista también escribió una nota para La Jornada, junto con Alonso Urrutia, donde, con otras formulaciones, retoman los mismos discursos, agregando la participación de Magdy Martínez (del PNUD; Urrutia, A., y Henríquez, E. (2011, marzo 30). El Universal mandó un corresponsal que se centró en el discurso de Felipe Calderón, y mencionó también los discursos de los personajes mencionados arriba (Ramos, J., 2011, marzo 29).

En ninguno de los artículos se hacen entrevistas a los habitantes, ni se hace una descripción más detallada sobre los elementos de la ciudad rural. Los sujetos principales en los artículos de la prensa, sean producidos por el Instituto de Comunicación Social o no, son los mismos que en las noticias de TV10. Tanto los habitantes como la ciudad rural misma, como objeto directo de los periodistas quedan al margen del discurso.

Un mes después de la inauguración me encontré con Alicia, una señora afuera de una de las granjas avícolas. Me contó que durante la inauguración había policías rodeando el espacio donde se hizo la ceremonia, en la bodega de café. Todo estaba cerrado para los habitantes de Santiago. Solamente algunos – los agentes y los funcionarios del gobierno municipal – estaban adentro. Y Manuela, la señora que dio el discurso de agradecimiento a Calderón y Sabines. Según Alicia, a Manuela le habían prometido una computadora si hablaba. El resto lo veían desde la casa de Alicia. “El presidente no quería ver la gente”, me contestó para explicar por qué no podían estar todos en la inauguración.

En la televisión había imágenes del presidente entregándoles los documentos de la casa y la llave, pero, me cuenta Alicia, eso fue solamente en una casa. Al resto pasó otra persona.

Pasamos a la casa donde se quedaba cuando le tocaba estar en la granja avícola; el manejo de las granjas se realiza en su mayoría por mujeres, aunque los líderes son hombres. Ahí hay una mosquitera que había entregado el gobierno en un acto público, promoviendo uno de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, “pero”, dijo, “aquí no hay mosquitos”.



Ilustración 28.

Invernadero de rosas a un mes de la inauguración. Fotografía propia.

Me dijo Jorge, otro señor con quien me encontré más tarde, que el día de la inauguración “las casas muestras”, enfrente del hospital, estaban amuebladas con camas, una mesa, una estufa con dos hornillas, y un tanque de gas, e incluso una computadora con conexión al Internet. Después de la inauguración, los funcionarios de gobierno se llevaron todo. Un hombre más joven le dijo que más bien era la misma gente de allí que habían vendido todo, y que una persona todavía tenía todo en su casa.

Subí para ver el proyecto de rosas. Casi llegando a la cima del cerro, me saludó Florencia afuera del invernadero. Pudo notar de inmediato que yo no era de Televisa, porque, como me explicó, y como he escrito antes, los de Televisa no se movían más allá de donde se acaba la carretera.

En uno de los invernaderos el techo se había roto de un lado, dejando entrar tanto el sol como las lluvias que ya se acercaron. No había agua para regar las plantas, y como los tractores se habían llevado toda la tierra del lugar, tenían que llevar tierra de otras partes para la siembra. Además el precio de las rosas estaba muy bajo, y lo seguía siendo durante todo el año. Uno de los cultivadores dijo que estaba en 15 pesos por 15 rosas, otro que pagaban 10 pesos por 25 rosas en San Cristóbal de Las Casas. Con ese precio apenas alcanzaba para cubrir los gastos de transporte, aun utilizando camioneta propia.

Un mes después, es decir, dos meses después de la inauguración, los primeros invernaderos ya estaban abandonados, y otros llegaron a hacer un intento. Los que abandonaron las plantaciones habían tenido acceso al proyecto gracias a un familiar que era agente de una de las localidades. Eran caficultores bastante exitosos; con la ganancia del café del año anterior se habían ido a Puebla a comprar una camioneta Nissan por 140 000 pesos.

El lugar para los invernaderos, según Florencio, fue impuesto por los ingenieros del proyecto. Una gran cantidad de dinero se había invertido en cada invernadero – dijo que fue de

un millón de pesos – pero para Florencia este dinero se ha usado como fuegos artificiales: “los invernaderos están acá arriba por la vista. Para que se vea bonito en la tele.”

La importancia de la imagen es difícil de negar. Meses más tarde, me contó uno de los empleados de IPPMAL cómo habían estado trabajando para arreglar el camino que conduce a Santiago el Pinar; al lado de la carretera había pilas de leña en varios lugares, lo que no corresponde con la imagen de la sustentabilidad. Por lo tanto pedían a la gente que quitaran su leña, para que no se viera cuando pasaban los funcionarios de gobierno. Algunos querían cobrar por la molestia, a pesar de haber tenido beneficios de la ciudad rural, lo que le molestaba al empleado. Pero no solamente las pilas de leña fue un problema el día de la inauguración. Cuando Calderón quiso dar una vuelta para ver algunos invernaderos, escogió acercarse a uno que todavía no estaba funcionando. Por suerte, me dijo el empleado de IPPMAL, unos perros empezaron a pelear justo afuera del invernadero, por lo que decidió ver otro.

Me acordé de otras inauguraciones. La tercera visita que hice a Santiago el Pinar, en octubre de 2010, me tocó ver los preparativos de la inauguración de la bodega de café. Carros grandes, blancos, circulaban en el nuevo barrio, *Ach' lum*, junto con las camisas blancas y los celulares al oído. Entré a la bodega de café, un espacio de unos 80 por 30 metros, que estaba vacío. Subiendo una rampa se llega a un espacio donde están las máquinas para procesar el café – demasiado pequeños para una producción de gran escala, me dice uno de los caficultores, pero suficiente para hacer el café para la cafetería que habían instalado. Ahí el gobernador y el presidente tomaron su café el día de la inauguración de la ciudad rural. Iba a llegar el gobernador ese día también, pero llegó tan tarde que yo ya había regresado, por miedo de quedarme sin transporte.

Yo también pedí mi café, y hablé con algunos funcionarios de la secretaría del campo. Me comentaron las dificultades que habían tenido por “el costumbrismo” de las personas, una frase que con el tiempo me iba a cansar de escuchar. La segunda vez que la escuché fue por la arquitecta encargada del proyecto de la Secretaría de Infraestructura. Las instancias gubernamentales, me dijo, solamente realizan el proyecto que se les ha sido pedido, “luego la gente hace lo que quieran con él”. A lo que se estaban refiriendo, más que nada, era a la exigencia de que se tiraran las casas de los que habían recibido una casa a través del programa de ciudades rurales. “Que por lo menos no estén durante la inauguración”, agregó uno de los funcionarios con el café en la mano: “va a venir el presidente, y entonces se tiene que ver bien”.

Ilustración 29.
Inauguración olvidada.
Fotografía propia.



Una inauguración que se excluyó de la mirada mediática fue la inauguración de la comandancia, que por lo tanto se volvió un acto vacío. Ahí estaban como actores sin público los policías con sus uniformes nuevos, y sus armas pulidos. Tres incluso llevaban cascos. El comandante bien peinado y planchado. Les saqué unas fotos, como para darle ese toque ceremonial del evento que hacía falta.

La próxima vez que fui, unas semanas más tarde, ya era una bodega. Nunca más se asomaron los policías por la comandancia. El nombre del lugar, sin embargo, sigue siendo “la comandancia”.

En una conversación un día, con el juez del juzgado indígena, le pregunté por qué no habían policías en la comandancia, considerando todos los robos que habían – al mismo tiempo que me acordé de que nos había dicho que “todo está en paz” en Santiago, cuando fui con todo el salón del Ciesas a principios de octubre del 2010. Me dijo que “estaban en eso”, pero que no habían cumplido con todos los requisitos para tener los policías. Eso, aparentemente, no impidió que se inaugurara la comandancia.

Cuando inicié mi trabajo de campo formalmente, Florencio seguía en el proyecto de las rosas, porque “los ingenieros” estaban diciendo que ya iban a arreglar el agua. Pero no había cosechado las rosas, y se habían echado a perder; sin embargo las estaba cortando, para tener otra cosecha, mientras me dijo de nuevo que esto solamente es para los empresarios y los políticos, que es el fraude más grande del mundo.

Me encontré con Florencio de nuevo en casa de sus papás, poco tiempo después de haberme cambiado a Ninamó. Un curandero estuvo rezando por su madre. “Seguimos en la pobreza, no ha cambiado nada”, exclamó cuando empezamos a platicar. “Mira cómo vivimos aquí. Esto lo tienes que escribir en tu tesis”. Estuvimos en un cuarto de unos cinco por siete

metros, con piso de cemento, y paredes de madera. En una esquina había una cama. “A mí papá no le tocó ninguna casa”, me informó. Saliendo había una de las nuevas casas, vacía. Me explicó Florencio que era de su hermano.

Cuando terminó la ceremonia, el *pox*, y las pláticas con el curandero, horas más tarde, me invitó Florencio a su casa. La casa principal era de bloc. En una esquina había una televisión de pantalla plana, de unas 40 pulgadas, y de un lado vi un refrigerador grande, que se veía nuevo. En la entrada estaba estacionado su carro. Enfrente de la casa principal se encontraba una de las nuevas casas, donde Florencio había instalado una farmacia. Pero los negocios no iban muy bien, porque, me dijo, la gente no se enferma, y si se enferman les regalan medicinas en la clínica. Me dio una bolsa de aguacates, y hablamos de su café. El año pasado, en el 2010, le fue bastante bien, me dijo. Ganó unos 80 000 pesos. Aparte tenía unas plantaciones de tomate, luego la milpa, las plantaciones de frijol y chile, y las rosas. “Y como solamente gasto unos mil pesos al mes, no me va tan mal”. Además trabajó en el gobierno por el PRI durante el periodo anterior; después de las elecciones cambió al PRD. Con el dinero que ganó en el gobierno se compró su carro. “No se gana muy bien en el gobierno, pero luego está el dinero por las obras”. Antes de que me fuera, me dijo: “Un día, cuando tengas un puesto en el gobierno, vemos si no hay algún proyecto para mí”.

A un año de la inauguración, todavía no había agua para los invernaderos. Uno de los cultivadores me dijo que le dio pena informar sobre la situación, sobre todos los problemas del proyecto, pero todavía no había agua, y que el precio de las rosas seguía bajo: unos 10-15 pesos por 25 rosas en San Andrés Larráinzar. El techo, sin embargo, sí se había arreglado. Para intentar hacer el proyecto más rentable, los cultivadores habían pedido un cambio de plantas. Querían cultivar chile.

El proyecto de los gladiolos que anunciaron en el TV10 inició casi un año más tarde, en un lugar todavía más arriba de los invernaderos de rosas, al lado de las cisternas de agua que no han funcionado satisfactoriamente.

5.6. El “Otro” calendario: la oposición dominante

EL ÚLTIMO CALENDARIO donde se insertan las historias de Santiago se trata de las evaluaciones y las teorías que buscan explicar lo que es el programa de las Ciudades Rurales Sustentables.

La primera evaluación abierta que se ha hecho del programa viene de un grupo de la Escuela de Negocios de la Universidad de Michigan – un estudio financiado por la Fundación Azteca y el Grupo Salinas – que sugirió diversas medidas para mejorar el programa. El objetivo de este estudio fue hacer recomendaciones para réplicas de la Ciudad Rural Sustentable en Nuevo Juan de Grijalva, pero tiene relevancia también para el caso de Santiago el Pinar.

El análisis que realizó se encuentra muy cercano al planteamiento de sus patrocinadores, así como al planteamiento del Gobierno del Estado en su “Programa de Ciudades Rurales Sustentables” (Gobierno de Estado, Instituto de Población y Ciudades Rurales, sin fecha), y el documento “Ciudades Rurales Sustentables, Referentes para la Formulación del Plan Maestro”, elaborado por un grupo de la Universidad Autónoma de Chiapas (Universidad Autónoma de Chiapas, 2008) que recibió financiamiento gubernamental para el estudio.

En el trabajo del grupo de Michigan, se destaca la “dispersión poblacional” como causa de marginalización; en los otros documentos también se menciona la “geografía accidental” – no se reducen las causas a estos dos aspectos, pero tampoco se discuten otras posibles explicaciones. Cuando el grupo de Michigan introduce el programa, sostiene que “Nuevo Juan de Grijalva es el hogar de más de 1 850 personas reunidas (*brought together*) de once pueblos (*villages*) extremadamente pobres y dispersos en el municipio de Ostucán en Chiapas” (Anderson, et al, 2010:5, mi traducción). La fuente que utilizan es un correo electrónico de Israel Heres, Coordinador de la Dirección General de la Fundación Azteca (Anderson, et al, 2010:76).

La evaluación considera cinco ejes: infraestructura, vivienda, servicios, negocios, y gobierno y desarrollo comunitario, y hace una serie de recomendaciones en torno a cada eje, hechas a partir de observaciones de ciertas deficiencias. Entre las recomendaciones encontramos por lo menos tres dirigidas a la participación de la población: publicar una revista local, llevar a cabo encuentros comunales mensuales, y mejorar los sistemas comunicativos entre funcionarios y habitantes. Además, se sugirió desarrollar uno o dos negocios grandes para incrementar los volúmenes producidos, hacer una marca distintiva de la “comunidad sustentable” y de la “Ciudad Rural Sustentable”, establecer una Consejo de Asesoría de Negocios (*Business Advisory Board*), mejorar los contactos con los mercados, incluir microcréditos en el programa, desarrollar ecoturismo en la zona, y cambiar la tenencia (*ownership*) de los proyectos a ONG:s, para

reducir los riesgos políticos – a lo que se refieren explícitamente es a los posibles cambios en prioridades en el caso de un cambio de gobierno (Anderson, et al, 2010:55 - 69).

Entre los problemas con los que cuenta este estudio podemos mencionar su falta de distancia a los promotores principales del programa, pero también que no insertan el proyecto en un contexto más amplio, incluyendo aspectos que podríamos llamar políticos, económicos y religiosos, así como no consideran la viabilidad del programa a gran escala – es decir, si la inversión por persona es realizable en el estado.

Por parte de los actores abiertamente opositores al proyecto, estos problemas disminuyen considerablemente, o desaparecen por completo en varios casos, al mismo tiempo que presentan nuevas dificultades.

En este capítulo me voy a centrar en cómo se ha formado el fetiche de las ciudades rurales por parte de estos opositores, cuál es su contenido, y cómo se usa.

Una expresión visual simbólica de esta oposición es un poster de la ONG Maderas del Pueblo. A diferencia de la fotografía del Grupo Indi, que he usado al principio de este capítulo (p. 47), esta imagen retrata la ciudad rural (¿de Nuevo Juan de Grijalva?) desde arriba, con casas pequeñas que llegan hasta el horizonte, lo que también se podría leer como una metáfora del programa como tal. Están muy pegadas, y contrastan con la selva, tanto con los colores como por la variación de líneas, donde se encuentra el mono espantado (¿representando a los afectados o a los opositores?). Las letras en rojo también señalan peligro. Aquí no encontramos más brillo que en los ojos del mono. Las casas son grises, y el cielo no tiene el color azul como en

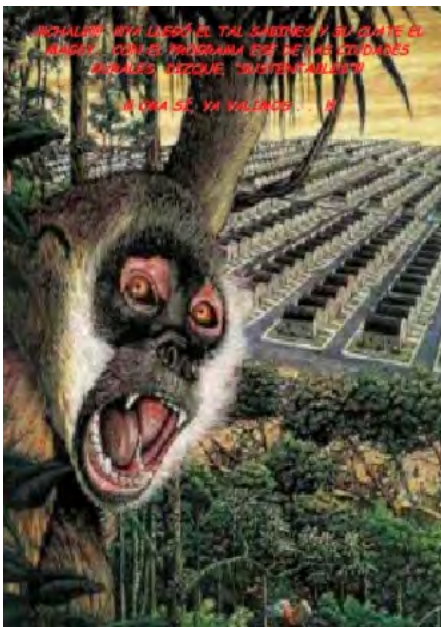


Ilustración 30. “¡¡¡Chale!!! ¡¡¡Ya llegó el tal Sabines y su cuate el Magdy [del PNUD] con el programa ese de ciudades rurales dizque “sustentables”!!!

¡¡¡Ora sí, ya valimos...!!!”

Fuente: Maderas del pueblo.

la imagen del Grupo Indi, sino un amarillo que parece señalar atardecer – el fin de la historia: “Ora sí, ya valimos”.

El enfoque “opositor” que representa se puede encontrar en varios espacios. En blogs, pero también en los periódicos *La Jornada* y en la *Mirada sur*, entre académicos y ONG:s. Este enfoque se construye a su vez a partir del discurso de la autonomía (zapatista). Así, Hermann Bellinghausen – con una larga trayectoria en Chiapas, y con una cercanía a varias ONG:s y al EZLN – escribió un artículo con el título “Se busca desactivar *caracoles* al impulsar ciudades rurales sustentables: experta”. El experta en cuestión es Japhy Wilson, de la Universidad de Manchester, cuyo trabajo voy a discutir con más adelante. Resume bien el estado de la cuestión de las ciudades rurales hasta la fecha, producido, circulado y reciclado por académicos, organizaciones y algunos medios:

Aunque oficialmente estas CRS [Ciudades Rurales Sustentables] son presentadas y promovidas como un proyecto de desarrollo social, diversos investigadores y analistas han destacado, en los últimos dos años, sus componentes de contrainsurgencia y despojo de tierras y modos de vida, lo que las convierte en un programa de aculturación. [...] Concentradas en las CRS, las comunidades indígenas y campesinas perderán el control de sus modos de producción. [...] [Lo que implica, citando a Wilson] “el control de cada aspecto de la vida de los indígenas y campesinos por el Estado, con la negación de sus propias prácticas y formas de vida”. Y registra [Wilson] la observación de un miembro de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad, de que, con las CRS, el mal gobierno nos promete tierra preparada con luz, agua potable, vivienda y hasta nos alimentan; es sólo vivir y engordar como un puerco, eso es lo que nos prometen. En cambio, observa Wilson, “los *caracoles* representan una alternativa concreta, donde las ‘comunidades dispersas’ están involucradas en un intenso proceso de desarrollo de sistemas autónomos de salud, educación y producción, fuera del control social del Estado y de la lógica acumulativa y destructora del capital”. [...] Por lo pronto, en Santiago El Pinar hay tristeza en los viejos, que ven desaparecer cafetales, milpas, platanares y su manera de vivir, según un testimonio recogido por *La Jornada*. Pero el gobierno municipal participa y muchos jóvenes, no educados en la resistencia sino todo lo contrario, parecen convencidos de que el cambio será favorable para ellos (Bellinghausen, 2010, marzo 15).

La crítica aquí viene junta con la propuesta, la autonomía zapatista, contra la cual supuestamente se dirige el programa de ciudades rurales como parte de políticas contrainsurgentes. No queda claro si se extiende el proyecto zapatista a lugares con una presencia marginal del

zapatismo, como en Santiago el Pinar, y que por ello se merece la etiqueta de “contrainsurgencia”, pero una lectura más probable es que se trata de la cercanía al caracol zapatista en Oventic – como también argumenta Miguel Pickard en un folleto sobre las ciudades rurales (2012:39-40). Esta hipótesis es muy difícil de comprobar, pero igual de difícil de refutar.

El argumento de que el programa se trata de un “despojo de tierras y modos de vida”, por el otro lado, resulta particularmente problemática, considerando que el despojo de las tierras no se ha producido en Santiago según mis verificaciones.

Este problema no ha impedido que las teorías formuladas por Japhy Wilson han llegado a dominar el discurso opositor a las ciudades rurales, tanto en los medios, como por parte de académicos y ONG:s.

En su tesis doctoral, Wilson conecta las ciudades rurales con el Plan Puebla Panamá, señalando que en su Documento base, se habla de una red de “centros de integración rural”. Entiende las ciudades rurales como parte de un intento estatal por tener control territorial – un proyecto con similitudes, argumenta, con las llamadas *New Towns* en Francia. Wilson desarrolla su crítica a partir de las teorías de Henri Lefebvre, que se centra en la creación del “espacio abstracto” del capitalismo moderno, con las *New Towns* como ejemplo. El espacio abstracto según Lefebvre – escribe Wilson – es:

un espacio social alienado, planeado y producido por el Estado de acuerdo con una racionalidad tecnócrata reductiva, que subordina la cotidianidad a los imperativos duales de crecimiento económico y la reducción de diferencias políticas y culturales. Contra este espacio abstracto, Lefebvre proyectaba una visión post-capitalista de “espacio diferencial”, basado en el derecho a la diferencia y autogestión [...], una posibilidad que dispuso dentro de las contradicciones del propio espacio abstracto. (Wilson, 2009:13, mi traducción).

La centralidad que le da Wilson al Estado en su análisis, se ve también en el planteamiento de Lefebvre, donde el Estado es el encargado del crecimiento “económico”, y da nombre a un nuevo modo de producción: el modo de producción estatal (Wilson, 2009:51).

El espacio abstracto, según Wilson, corresponde con el proyecto del Plan Puebla Panamá, mientras los zapatistas son los constructores del “espacio diferencial”. Aquí se separa del modelo teórico de Lefebvre, quien argumentaba que los espacios diferenciales surgirían del mismo espacio abstracto, de acuerdo con una dialéctica que se pierde en el trabajo de Wilson.

La imagen que dibuja Wilson es de una transformación brusca, impuesta por parte del gobierno y su programa de “reconversión productiva”, que, argumenta, impulsa una transición de una economía de subsistencia a una economía industrial:

el PPP [Plan Puebla Panamá] implica una separación del campesinado de la tierra, y es por lo tanto un proceso de alienación económica, es también un proceso de alienación política, involucrando la destrucción de las prácticas políticas autónomas de las poblaciones indígenas y campesinas de Mesoamérica, y su incorporación completa en los mecanismos del estado-nación. Además, es un proceso de alienación cultural, en lo que implica una erosión de las prácticas tradicionales de estos pueblos, a través de su separación de la tierra y su integración al mercado mundial” (Wilson, 2009:40, mi traducción)

Podemos notar la centralidad de la idea de la separación de los medios de producción del obrero y la acumulación primitiva, que – según Marx y subsiguientes planteamientos que han partido del modelo de modo de producción – es el sello del capitalismo. Wilson utiliza explícitamente la idea de la acumulación primitiva para explicar lo que supone que ocurre con el Plan Puebla Panamá (Wilson, 2009:115). Al mismo tiempo, la “incorporación completa” al Estado, a la que se refiere Wilson, presupone una relación con el Estado que fue diferente antes de la ciudad rural, sin ofrecer datos concretos de esa relación en los casos específicos.

Otro aspecto que vale la pena resaltar es cómo liga el aspecto cultural al modo de producción. Esto también es visible cuando – apoyándose en ideas de Neil Harvey, Guillermo Bonfil Batalla, Armando Bartra y Witold Jacorzynski – sostiene que:

Para los Zapatistas, como para gran parte de la población indígena del sureste mexicano, la agricultura está orientada hacia la producción diversificada para la subsistencia, más que para el monocultivo a gran escala para el mercado global [...] Además, la tierra no es una mercancía que se puede dividir y tener la propiedad individual – es ‘madre tierra’ [...]. La noción de la tierra como madre es una expresión simbólica del reconocimiento del rol de la tierra en proveer el sustento necesario para la reproducción de la comunidad. Para que se cumpla ese rol, la tierra debe de pertenecer en común a la comunidad, no comprada y vendida por individuos privados (Wilson, 2009:114-15, mi traducción).

Esta diferencia, según Wilson, constituye “la contradicción concreta entre dos modos fundamentalmente opuestos de prácticas espaciales”, que “marxistas ortodoxos” y “neoliberales” niegan (Wilson, 2009:115).

Considerando el uso de términos como “modo de producción“, y la aplicación del modelo marxista de acumulación originaria – tomado del contexto inglés en los siglos XVIII-XIX – al territorio chiapaneco en el siglo XXI, resulta complicado entender la separación radical

de la “ortodoxia marxista” que ha llevado a cabo Wilson. Además, Marx, al igual que Wilson, también dibujó una imagen de la “comunidad primitiva” con poco sustento histórico, como en *“Pre-Capitalist Economic Formation”* – un texto que carece de cada referencia histórica concreta en cuanto a la “comunidad primitiva” (ver Marx, 1964). Como hace notar Roseberry, esta “idealización” de la comunidad primitiva tiene que ver con una dialéctica dualista, basada en contradicciones, que sirve para subrayar cambios (Roseberry, 1989:211).

El enfoque de Antione Libert es muy cercano al enfoque de Wilson, pero mientras Wilson analizó el Plan Puebla Panamá, Libert analiza el Plan Mesoamérica, que es presentado como una continuación del primero.

El contenido principal del análisis de las ciudades rurales consiste en una evaluación detallada de la Ciudad Rural Sustentable en Nuevo Juan de Grijalva, apoyándose en gran medida en los estudios de los grupos de la Universidad de Cornell, y usando un modelo teórico dirigido a la planeación, implementación y evaluación de proyectos “alternativos” de desarrollo (Libert, 2012:40). Concluye esta evaluación argumentando que el programa ha fracasado en los términos proyectados por el mismo programa. Aparte de destacar la innovación discursiva del gobierno, al introducir el binomio dispersión-marginación, el uso de los objetivos de desarrollo del milenio, y los lazos con varias empresas, la tesis principal de Libert es que el programa de ciudades rurales se inserta en un “paradigma hegemónico” de desarrollo que se lleva a cabo de una manera bastante flexible. El énfasis del estudio está en el rol del “Estado neoliberal” en este proceso, y las resignificaciones que se hacen de la “identidad” y del espacio. Así, argumenta que en Nuevo Juan de Grijalva ha surgido una “identidad de desarraigo, desposesión, y defraudación por promesas incumplidas”, al mismo tiempo que “las comunidades de origen” y “lo rural” en general ha sido revalorizado, en oposición a un “proyecto urbanizador” (Libert, 2012:143-44).

Estas conclusiones no retoman datos presentados en la misma tesis, donde señala que ninguna de las localidades “reubicadas” ha sido deshabitada (Libert, 2012:95), o que casi la mitad de los que iban a habitar Nuevo Juan se han quedado o regresado a sus “comunidades de origen”, al mismo tiempo que el programa de ciudades rurales explícitamente propone que los beneficiarios mantengan una “relación de producción” con esas localidades (Libert, 2012:80).

La relación entre “identidad” y “territorio” es también un aspecto problemático, por la tendencia a naturalizarla, a pesar de argumentar que se trata de una construcción social; no aborda esta construcción discursiva como parte de un proceso global, y su función para mantener ciertas relaciones sociales. Darle importancia a esta relación entre tierra y persona es un primer paso para después argumentar que la supuesta separación tiene impactos muy negativos

en la vida de las personas, cuando queda bastante claro en el texto que presenta que el problema principal en Nuevo Juan de Grijalva es la falta de ingresos, y no la separación entre la persona y la tierra.

Asimismo, la etiqueta de “fracaso” es discutible, porque solamente toma en cuenta las proyecciones explícitas del programa, al mismo tiempo que presupone que un modelo más participativo, y mejor planeado, podría solucionar

“la etiqueta de ‘fracaso’ es discutible, porque solamente toma en cuenta las proyecciones explícitas del programa”

muchos de los problemas. Esto hace que la inserción en mercados globales quede en segundo plano, a pesar de sus macro-análisis, al igual que la condición en el campo en general en México. Además, en su tesis sostiene, al igual que Wilson, que el programa de las ciudades rurales ha tenido antecedentes parecidos; señala brevemente que las ciudades rurales se insertan en un

conjunto de “desplazamientos inducidos por el desarrollo”, y apunta a una semejanza con las “reducciones de indios” durante la colonia, “pueblos planeados” en Tanzania, “aldeas modelo” en Guatemala y “Regiones Especiales de Desarrollo” en Honduras.

Una profundización en torno a estos paralelos, sin embargo, podría iluminar y problematizar las diferencias y similitudes entre los diferentes proyectos, y su contexto histórico y discursivo. Así, por ejemplo, la comparación con las *New Towns* tendría que considerar los diferentes problemas que buscan resolver; las *New Towns* en Inglaterra, por ejemplo, surgieron para aliviar la concentración poblacional excesiva en Londres, y fueron conceptualizadas como ciudades satélites (*satellite towns*), de acuerdo con el ideal de la “ciudad jardín” (*garden city*), que se preocupaban por los males de las ciudades industriales. Estas *New Towns*, además, proyectaban una población de entre 20 000 a 60 000 habitantes. Siguiendo el mismo modelo de *New Towns*, también podemos encontrar ciudades como Brasilia, que presenta diferencias que habría que tomar en cuenta en la comparación con este modelo (ver Pacione 2009, cap. 9).

Asimismo, la incapacidad de control poblacional por parte de los “religiosos” durante la colonia puede servir como ejemplo para cuestionar una lectura donde los pueblos de indios se presentan como una expansión lineal del poder central (ver Ruz Sosa, 2002). Otro aspecto interesante en este contexto es el límite complicado entre pueblos de indios y pueblos de españoles, como sus límites “económicos”, así como las transformaciones de las instituciones “políticas” en los pueblos de indios, el rol de los caciques (Gibson, 1990), y los conflictos entre diferentes intereses por parte de los españoles en torno a instituciones “políticas” como la encomienda

(Menegus, 2006). A esto se podría agregar discusiones sobre la continuidad durante procesos de cambios “políticos” importantes, como en los casos de la introducción del cabildo (Menegus, 2006), o de la independencia (Escobar Ohmstede, 1997).

Si la influencia de Wilson es clara en el trabajo de Libert, tiene que ver con su inserción en un grupo de personas que en un momento trabajaron juntos, y con quienes Wilson tenía contacto; Libert trabajó anteriormente en el CIEPAC, que es una de las organizaciones con las cuales Wilson tuvo contacto, y que agradece en su tesis. Al desintegrarse el CIEPAC salieron varias personas bastante influyentes en varios círculos, y que todos de una u otra manera ha participado en la formación discursiva en torno a las ciudades rurales: podríamos mencionar a Gustavo Castro, quien luego fue uno de los fundadores de Otros Mundos, Miguel Pickard, que ha estado colaborando con Radio Zapatista, y Mariela Zunino, que se integró al Colectivo de Análisis e Información Kolectiva (CAIK). Las tres organizaciones se han acercado a las ciudades rurales bajo un enfoque muy parecido al que usa Wilson. En un seminario organizado por Otros Mundos el 13 de julio de 2011, por ejemplo, la ONG sostuvo que el proyecto intenta desalojar a la gente de sus tierras, para dar espacio a intereses capitalistas.

Un ex integrante de CIEPAC, en una entrevista, también menciona a Japhy Wilson como el teórico en el cual se basaron Miguel Pickard y Mariela Zunino en su artículo “Ciudades rurales en Chiapas: despojo gubernamental contra el campesinado”, publicado por el CIEPAC (Zunino y Pickard, 2008, diciembre 28). Tanto Wilson como Pickard y Zunino también son retomados en “De Marx a Foster: críticas a la urbanización insustentable” (Fuentes Morúa & Terrazas Gracia, 2010). En este contexto podemos también mencionar a Koman Iel, que en su artículo sobre las ciudades rurales como única recomendación menciona el artículo de Pickard y Zunino, y un video producido por CIEPAC (Ciudades Rurales Sustentables, una pesadilla hecha realidad, Koman Iel, 2011, abril 21).

Los videos producidos por CIEPAC sobre las ciudades rurales sobrevivieron a través del CAIK; partes de estos forman parte de un video producido por el colectivo con el título “Hasta ahí te mueves” – una ampliación considerable de los tres video producidos por el CIEPAC, bajo el título “Ciudades Brutales Asustables” (CIEPAC, 2010). La película de CAIK se centra en los argumentos ligados al despojo de la tierra y al cambio cultural, simbolizado por la tortilla hecha a mano en contraposición a la ciudad y las máquinas. CAIK resume el tema de su video, en la portada del mismo:

Ciudades artificiales se construyen a lo largo y ancho del estado en nombre del combate a la pobreza. La imagen de cientos de casitas apiladas una al lado de

la otra contrasta con los paisajes rurales donde se erigen. “Ciudades Rurales Sustentables” es el programa estatal que busca “dotar de todos los servicios” a la población chiapaneca. Vivienda digna, pleno empleo, salud y educación. El progreso y la modernidad como banderas de un modelo único que niega y ningunea al ser indígena y campesino.

En la película aparecen representantes de varias ONG:s, Las Abejas, pero también Japhy Wilson. Después de la presentación del video en San Cristóbal de Las Casas se publicó un artículo sobre su contenido en La Jornada, escrito por Hermann Bellinghausen (2012, febrero 18).

Japhy Wilson además está citado por una de las ONG:s más influyentes del Estado, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (FrayBa). En su Balance Anual de Derechos Humanos 2007, el Centro retoma un texto de Wilson donde argumenta que existe una continuidad entre el Plan Puebla Panamá y las Ciudades Rurales Sustentables, si bien en el Plan del Plan Puebla Panamá se llaman “centros de integración rural”. La concentración poblacional propuesta a través de estos programas, argumenta Wilson en ese texto, está relacionada al cambio de la tenencia de la tierra. Esto, a su vez, se conecta con “políticas” del Banco Mundial, que se basan, según Wilson, en el artículo “El Sur También Existe”. Se cita una parte del artículo, donde se expresa que:

Mientras esta situación [el sistema comunal de la tenencia de la tierra] no se puede cambiar fácilmente, una iniciativa para mostrar los beneficios de la cooperación y la consolidación voluntaria de las tierras puede ser implementada. Debería empezar en una escala pequeña, y en las comunidades más dispuestas a aceptar el cambio, con la idea de utilizar el ‘efecto mostrativo’ para convencer comunidades adicionales’ (Dávila, Kessel y Levy 2002, citado en FrayBa 2007:23).

Aquí aparece el apoyo a una hipótesis secundaria a la hipótesis del despojo de la tierra, que implica que “fracasos” prácticos del proyecto pueden leerse como parte de experimentos en pequeña escala. Miguel Pickard argumenta en este sentido cuando sostiene que si no se logra el despojo de la tierra, se intenta que:

al menos dejen sus prácticas milenarias de cultivar granos básicos y se dediquen en su lugar a la siembra de productos agrícolas para la exporta-

ción o para el consumo urbano, o para la producción de agrocombustibles u otros productos (Pickard, 2012:3).

El texto de Dávila, Kessel y Levy entonces se considera como expresión de las intenciones “verdaderas”, tanto para el FrayBa como para Pickard, y no se toma en cuenta que, por ejemplo, en el caso de Santiago el Pinar, no es el cultivo de “granos básicos” que ocupan la mayoría de los terrenos, sino la producción de un cultivo llevado de África durante la colonia: el café.

Wilson es citado por el FrayBa de nuevo en el informe de 2008 (FrayBa, 2008:16, nota 11); en el informe del 2009 no se menciona a las ciudades rurales, y en el 2010 aparecen sin referencia a Wilson, pero con la misma línea argumentativa:

Otras estrategias del Estado para lograr el control del territorio y de la población son la administración de los conflictos sociales, es decir, las intervenciones del Estado para supuestamente controlar la situación y restablecer la paz, y la construcción de ciudades rurales, donde se concentra a la población en zonas establecidas para despojarla de sus territorios con el falso argumento de proporcionar una vivienda adecuada. (FrayBa 2010:33).

Las ciudades rurales, entonces, son presentadas como parte de un intento por controlar territorios y a la población por parte del Estado, junto con intervenciones en conflictos. Aquí habría que recordar que el fundamento de la soberanía de los Estados es justamente el control de un territorio y de una población, incluyendo el monopolio de la violencia; el Estado también tiene la obligación jurídica de intervenir en conflictos en su territorio. Para entender por qué el anhelo de control estatal sería algo remarcable, o por qué el derecho podría ser una herramienta para luchar en contra de ello, tenemos que tomar en cuenta la excepción de los derechos de los pueblos indígenas y el conflicto con el EZLN. En el informe sobre las ciudades rurales que el Centro presentó en el 2012, como parte de la Red por la Paz, se basa en estos derechos para criticar a las ciudades rurales, centrándose en el derecho al territorio. El informe de la Red, dicho sea de paso, fue tratado de una manera benevolente por parte de Hermann Bellinghausen, en La Jornada (Bellinghause, 2012, mayo 13).

Los argumentos de la Red se pueden dividir en dos ejes: violaciones a derechos expresados en el Pacto Internacional de Derechos Económicos – como el derecho al trabajo y a la vivienda – y violaciones a derechos de los pueblos indígenas, sobre todo en el Convenio 169 de la OIT.

En cuanto al primer eje podemos notar que para argumentar que se trata de una violación del Pacto, es necesario argumentar que las ciudades rurales han empeorado la situación en términos del pacto; según su segundo artículo, primer punto, los derechos enunciados en el mismo pacto constituyen un programa que los estados firmantes se comprometen a adaptar medidas para lograr progresivamente.

Para este fin, la Red construye en primer lugar una idea romántica sobre la vida campesina en Chiapas. Así, la Red argumenta que pasarse a la ciudad rural:

significa pasar de la autosostenibilidad y la autonomía productiva – contar con tierra en propiedad y manejar autónomamente la producción y venta de sus productos – a la dependencia de otras personas o empresas para obtener ingresos (Red por la Paz y CAIK, 2012:64).

A diferencia de lo que nos dicen las estadísticas de la migración y las tomas de tierras, en la narrativa de la Red el acceso a la tierra no es un problema, ni las posibilidades económicas de sobrevivir con la producción campesina actual; no se mencionan tampoco los programas gubernamentales de apoyo al campo. Al mismo tiempo se subestima la inserción en – y dependencia de – mercados globales, como en el caso del café en Santiago el Pinar. Además, es difícil argumentar que el drenaje, las carreteras y los puestos de trabajo, el Centro de Salud, las escuelas, e incluso las viviendas han empeorado las vidas de las personas en los términos del Pacto, o que eso haya sido la finalidad del programa.

Argumentar que se ha violado el Pacto es, en conclusión, más complicado de lo que aparenta la Red.

El mismo enfoque de los derechos, utilizando el Pacto Internacional de Derechos Económicos para sostener los argumentos, fue también usado por un grupo de la Universidad de Cornell – después de haber tenido una reunión con ONG:s y académicos, en la cual participé, donde se propuso que usaran este enfoque.

Este estudio fue una continuación de “*Analyzing the Sustainable Rural Cities Program*”, donde otro grupo de la misma Universidad había hecho una evaluación del programa, centrándose en Nuevo Juan de Grijalva. La gran diferencia con el estudio del grupo de Michigan,

“A diferencia de lo que nos dicen las estadísticas de la migración y las tomas de tierras, en la narrativa de la Red el acceso a la tierra no es un problema”

revisado arriba, es que no recibía financiamiento del gobierno chiapaneco o de Grupo Salinas o Fundación Azteca. Pero, de una manera parecida al objetivo del grupo de Michigan, este estudio también busca determinar si el programa cuenta con los factores necesarios – sobre todo la participación comunitaria eficaz – para poder cumplir con el objetivo de sustentabilidad (De Leon, 2010:8). El estudio concluyó que, si bien el programa había logrado avances en términos de salud y educación, no contaba (“al parecer”) con los elementos necesarios para una sustentabilidad a largo plazo, en primer lugar por la falta de participación en la formulación del programa en las partes económicas y ambientales. Estas debilidades, argumentaron, hacían que las ciudades rurales no pueden sobrevivir sin subsidios gubernamentales sustanciales. El estudio termina proponiendo alternativas que consideran más eficaces para cumplir con las metas del programa, como políticas dirigidas al desarrollo rural, y fortalecimiento de centros urbanos existentes (De Leon, 2010:54) – parecido a la propuesta “alternativa” que se había presentado por funcionarios del gobierno durante la fase de planeación.

La línea argumentativa es similar en el segundo estudio, que se centra en Santiago el Pinar, en lo que subraya la importancia de la participación, y en su cuestionamiento de la sustentabilidad. El enfoque de derechos que utiliza, sin embargo, es nuevo.

A través de su informe sostiene que la falta de transparencia en el proceso de las metas y la implementación del programa constituye una violación al derecho a la auto-determinación, porque no deja a la población tomar decisiones informadas. Asimismo ve problemas con los derechos culturales, sobre todo por las supuestas implicaciones culturales significativas de separar a una población indígena de sus tierras, y argumenta que las casas no cumplen con el derecho a vivienda adecuada, incluyendo aspectos “culturales”, como espacios de interacción. Argumentan, además, que por la dificultad de obtener ingresos suficientes en la ciudad rural, muchos no residen ahí, y “migran” a su residencia anterior para cultivar la tierra. Sin embargo, si llegaran a habitar la ciudad rural, señalan, podría implicar una “inseguridad alimentaria”. El único beneficio que señalan con el programa está en el acceso a servicios de salud y educación. (Arnold, et al, 2011:17, 18, 20, 34, y 44-45).

Estos estudios de los grupos de la Universidad de Cornell, si bien ofrecen una crítica técnica y puntual, no cuestiona el marco mismo del desarrollo, ni intenta entender los significados y resultados sociales del programa, o las proyecciones “políticas” que implica, así como tampoco intentan explicar por qué y para qué surge el programa, y cómo se podrían entender las “fallas” que presenta. Al mismo tiempo, en cuanto al análisis de derecho, no tiene claro que el significado del término “pueblo” en el derecho internacional, no corresponde con el contenido que el grupo de Cornell le quiere dar. Como señala Cassese, el término “pueblo”, y el derecho a

la auto-determinación, no aplica a grupos étnicos, ni a minorías nacionales, religiosas, culturales, o lingüísticas, dado que los Estados han considerado que esto podría llevar a la fragmentación de sus países (Cassese, 2005:63). El instrumento adecuado para esas cuestiones es el Convenio 169 sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que usó en una parte la Red por la Paz (como ha señalado la Oficina Internacional del Trabajo, el uso del término “pueblo” en ese Convenio no tiene implicaciones para el significado del término en el derecho internacional; Tomei y Swepstons, 1986:7).

Con esto regresamos al segundo eje de la Red por la Paz, que sostenía que se había cometido violaciones a derechos de los pueblos indígenas a través del programa de las ciudades rurales, sobre todo apoyándose en el Convenio 169 de la OIT. Un problema con estos alegatos es su alcance. Habría que preguntarse a qué poblaciones ligadas a las ciudades rurales aplica este derecho – una discusión que no lleva a cabo la Red por la Paz. Es cuestionable, por ejemplo, en las poblaciones de Nuevo Juan de Grijalva y Copainalá, porque sus poblaciones, por lo que sé, no se consideran indígenas, lo que es fundamental para la aplicación de este derecho, según el segundo artículo del Convenio 169 de la OIT. En el caso de Santiago el Pinar sería posible argumentar que existiría tal derecho, si primero se lograra mostrar que es un territorio habitado desde antes de la conquista por una población que se autoadscribe como indígena, lo que probablemente no sería un problema en términos del Convenio.

Las violaciones que señala la Red por la Paz dentro de este marco legal se centran en la falta de participación, información y el despojo del territorio, al igual que los informes de la Universidad de Cornell, sobre todo el segundo de ellos. En el caso de Santiago el Pinar, como he señalado antes, la cuestión del despojo sencillamente no aplica en la práctica; si nos limitamos a un marco legal, existen, dicho sea de paso, también situaciones donde la expropiación de tierras está permitida, lo que tampoco considera la Red como una posibilidad. En cuanto al argumento sobre la falta de participación, los representantes elegidos legalmente en Santiago han estado de acuerdo con el proyecto, por lo que sería necesario argumentar por qué no sería suficiente para considerar que el Estado mexicano haya cumplido con el derecho a la consulta. Lo mismo es cierto para la falta de información: se tendría que fundamentar mejor, considerando el acuerdo de las autoridades, y que las desviaciones hechas difícilmente podrían considerarse tan graves como para argumentar que no se ha cumplido con el derecho a la información.

Podemos añadir que no existe una reglamentación jurídica sobre la forma de la consulta, y tampoco hubo un reclamo por parte de la población de que no se construyera la ciudad rural. Parece por ello que la Red por la Paz excluye la posibilidad de que la libre determinación se pueda ejercer de una forma que sea diferente a la forma “zapatista”, que se menciona como

único ejemplo de un ejercicio de la libre determinación. Como si la libre determinación excluyera la participación en gobiernos nacionales, estatales y municipales, y en los proyectos formulados desde sus instancias; como si “la gente” indígena no pudiera pedir carreteras y apoyos (gubernamentales) para el café.

Dado el énfasis que se le da al zapatismo – se menciona, junto con las siglas EZLN, 21 veces en el documento – lo que hace la Red por la Paz es confundir el derecho a la libre determinación con el proyecto zapatista; lo que se defiende es la discurso de la autonomía de la única forma posible para organizaciones enfocadas en derechos humanos: a través de una perspectiva de derechos, que necesariamente lleva a concluir que se ha cometido o no una violación de los mismos. Otros procesos quedan marginalizados de su marco de análisis, si bien se mencionan de paso, como he señalado antes.

De esta manera se contraponen el EZLN con los proyectos del gobierno, con lo que se les dota de, o refuerza, un contenido a ambos. La importancia de la negación como postura propia se podría ver en el enunciado de un trabajador (miembro del equipo) de una de las ONG:s (el concepto de Organización No Gubernamental, por cierto, es en sí una definición negativa del “Yo”, en relación con el gobierno – lo que no es el caso con el concepto legal, pero menos usado por parte de las organizaciones que he discutido aquí, de “Asociación Civil”) de la Red por la Paz, durante el foro “Inclusión... exclusión neoliberal. Miradas sobre las Ciudades Rurales Sustentables”, en el cual participé como organizador y ponente. Su postura probablemente es poco común entre las ONG:s, pero significativa para una política de oposición, que crea al Otro al mismo tiempo que se crea a sí misma como entidad opositora. En el caso en el cual el gobierno le haya prometido a la gente una ciudad rural que no se ha construido, argumentó que su ONG debería de apoyar a la gente para que se construya. Sin embargo, sostuvo, cuando ya tienen su ciudad rural, la ONG tendría que reclamar al gobierno por el despojo que implica este programa. Estas posturas contradictorias, entonces, se define por una oposición ciega a las políticas del gobierno.

Podemos ver esta política de la oposición también en la ponencia de Rafel Landarrebbe, en el mismo foro; Landarrebbe es asesor de Las Abejas y miembro del equipo pastoral de Chenalhó (Hernández Mares, et al, 2012). En su participación contó que se había preocupado cuando los representantes de Las Abejas expresaron que les gustaron las casas en Nuevo Juan de Grijalva, dado que Landarrebbe veía la ciudad rural como un proyecto opuesto a los intereses y los objetivos de la organización. Landarrebbe, en el foro, mostró de una manera esquemática en qué proyecto se insertaban las ciudades rurales, contrastándolas con la política de “los pueblos”, usando así el espejo como parte de una creación simultánea del Yo y del Otro. A final de

cuentas, Las Abejas y otros grupos se opusieron al proyecto, y la ciudad rural que supuestamente se había planeado para Chenalhó no se realizó.

Del mismo foro también podríamos mencionar títulos como “Las Ciudades Rurales: El lado oscuro de los Caracoles”, de Kabir Abud, y “La otra cara de la moneda: Resistencia, autonomía y Lekil Kxlejal”, de Jaime Schlittler, como ejemplos donde se utilizan dualismos que refuerzan el juego de lenguaje como tal (para una crítica más extensa de las ponencias presentadas en el foro, ver mi ponencia del mismo foro en el disco anexo, o en <http://radiozapatista.org/?p=5785>).

Otro ejemplo de una oposición entre extremos encontramos en una ponencia de Luis Rodríguez (2010), donde opone el “proyecto oficial” al “proyecto alternativo”, como dos proyectos que se diferencian de manera “radical”. Para entender las oposiciones que existen entre los proyectos propone un cuadro a partir de una lectura de los discursos de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ), y su propuesta de Villa Rural Sustentable, y su interpretación de la Ciudad Rural Sustentable en Nuevo Juan de Grijalva:

Proyecto Oficial	Proyecto Alternativo
No participación de la población	Participación activa de la población
Obra pública para empresas privadas	Obra ejecutada con mano de obra local
Decisiones centralizadas en el gobierno	Decisiones consensadas
Desarrollo planeado desde arriba	Desarrollo planeado desde abajo
Exclusión de sus parcelas	Usufructo de parcelas
Control de las dependencias de gobierno	Control de la Organización
Desarrollo sin respeto a las diferencias comunitarias	Desarrollo con identidad
Sustentabilidad en el discurso	Sustentabilidad en la práctica
Actividades industrializadas	Actividades campesinas
Paternalismo gubernamental	Autonomía grupal
Asociación con los ricos y el poder	Asociación para los pobres y subordinados
Desarrollo Humano	Bienestar social

Tabla 1. Fuente: Rodríguez, 2010:13

Si bien señala que toma cierta distancia a oposiciones simples, y que busca los “vínculos complejos entre el mundo global y los procesos históricos locales” (Rodríguez, 2010:23), no queda claro cómo esta complejidad cabría dentro de los modelos dualistas que dibuja. La

posibilidad que se podría encontrar en este sentido sería cuando señala los problemas que comparten tanto el “proyecto oficial” como el “proyecto alternativo”, como el clientelismo, el paternalismo, la corrupción, y la ineficiencia, aunque remite esto a una “cultura política nacional” que no queda claro cómo opera (Rodríguez, 2010:17). La ponencia de Rodríguez, de hecho, está llena de dualismos bastante sencillos y sobre-simplificados. Dibuja el problema de la política chiapaneca como un desencuentro entre proyectos gubernamentales dirigidos hacia el futuro, mientras los “actores locales” se dirigen hacia el pasado (Rodríguez, 2010:19-20). La política se encuentra además en una tensión entre “arriba” y “abajo” (Rodríguez, 2010:15), y lo que busca con el estudio que propone es explicar por qué se generan ciertos proyectos, como las ciudades rurales, “ya sea a favor de un proyecto ya en su contra, y siguiendo y construyendo un discurso de la “oficialidad”, o de la “alternidad””, con “la necesidad de discutir la modernidad-desarrollo como una ideología-utopía cuya pretensión universalista es problemática” (Rodríguez, 2010:22). La respuesta a esta indagación, siguiendo los lineamientos dualistas, solamente puede ser una negación del “universalismo” y de la “modernidad-desarrollo”.

En el foro sobre las ciudades rurales discutido, fue otro dualismo de la ponencia de Rodríguez que le dio su nombre; su ponencia se titulaba “Los Objetivos de Desarrollo del Milenio –ONU: Dinámicas de inclusión y exclusión en Chiapas”.

Podríamos así sostener que varios discursos de la oposición al programa de las ciudades rurales muestran un grado considerable de dualismos bastante sencillos. Esto se puede comparar con el gobierno, que, a diferencia de la “oposición” tiene la posibilidad de excluir a la “oposición” de su discurso. Con ello se podrían describir como más fetichistas, en lo que se fijan en el Yo como si no tuviera relación con otros proyectos. Al mismo tiempo, ambos grupos tienen “dificultades” por incorporar las perspectivas de los “beneficiarios”. Como he discutido, según el discurso “opositor” dominante, el gobierno no ha cumplido con los estándares de participación de los “beneficiarios” del programa de ciudades rurales, pero este mismo discurso no incorpora suficientemente las perspectivas de los “beneficiarios”. Durante el foro se contaba con testimonios de las ciudades rurales, pero el diálogo fue limitado entre ellos y las teorías presentadas, probablemente debido a que, como en el caso de Landerreche y los representantes de Las Abejas, el programa no se percibe de la misma manera por parte de los “beneficiarios” como por parte de los “oposidores”.

En el foro sí se retomó la queja de que no hay trabajo en las ciudades rurales, como también plantearon los habitantes de Nuevo Juan de Grijalva; los ponentes constataron que los proyectos no son sustentables, lo mismo que decían los habitantes. También se retomó la crítica al espacio reducido en la ciudad rural, así como aspectos “culturales”; los de Nuevo Juan dijeron

que es difícil cambiar de cultura de un día para otro. Aquí la dificultad, más bien, es cómo se entiende el concepto de “cultura”, y si su contenido es compartido entre los involucrados en la conversación.

Lo que por el otro lado no se retomó en las discusiones de los ponentes fue la preocupación de los futuros habitantes de Copainalá, que estaban pidiendo apoyo para que por fin se construya su ciudad rural. Tampoco se comentó nada sobre las divisiones en Nuevo Juan, que habían declarado los habitantes que llegar de allí; los de Nuevo Juan propusieron incluso una teoría sobre estas divisiones que decía que existen personas directamente afectadas por el deslave, que perdieron sus terrenos y sus casas, y están los que seguían teniendo su casa y terreno, por lo que tienen diferentes intereses. También podríamos mencionar un silencio sobre la importancia de trabajar la tierra por parte de los “beneficiarios” del proyecto, que iba implícito, por ejemplo, en el comentario sobre la falta de trabajo en Nuevo Juan: no se reclamó que no se tenía contacto con la tierra. Pero lo que más me llamó la atención fue cuando se les preguntó sobre el derecho a la alimentación, y uno de los habitantes de Nuevo Juan contestó que no estaban pensando armar un caso en ese sentido.

Para poder entender estos desencuentros, tanto entre gobierno y población, como entre “oposidores” y población, voy a hacer una revisión de ciertos debates que me parecen centrales para ese fin. Estas discusiones funcionan como una introducción a la última historia de Santiago el Pinar en esta tesis: la historia de las historias de Santiago.

ias de Sant



Ilustración 31. "Santiago en llamas". Elaboración propia.

6. LA HISTORIA DE LAS HISTORIAS: UNA ALTERNATIVA A LA ALTERNATIVA

AUNQUE LAS HISTORIAS que he escrito sobre las historias de Santiago ya incluyen mi interpretación de las mismas a través del control de los calendarios que establece tanto los hechos y las interpretaciones dignos de narrar, como los que se excluyen, he escogido apartar esta historia de las otras dado que ahora se trata de una historia que busca entender el juego entre las historias discutidas, incluyendo mi historia de Santiago que he escrito basándome en mi diario de campo, de una manera más abstracta. Esta historia, entonces, es una historia sobre las historias, que busca analizar la formación discursiva en la cual inserto mi propio discurso, sobre todo señalando el rol de los fetiches, con lo que surge también una historia alternativa a la alternativa sobre la ciudad rural en Santiago el Pinar.

6.1. Modos de producción y la dependencia

LA PRIMERA HISTORIA de las historias que quiero escribir se trata de un marco interpretativo complicado por parte de la oposición, pero toca también el problema de la división entre modernidad y tradición que comparte con interpretaciones más ligadas al gobierno.

Así, las interpretaciones discutidas que han tenido una pretensión de elaborar un entendimiento más general del programa de ciudades rurales argumentan que contiene una expansión del Estado y/o el capitalismo, en contra del pueblo indígena y campesino. Sin embargo, no se explica bien el contenido de estos conceptos. Wilson, para tomar el ejemplo más elaborado, retoma la idea de Lefebvre de “modo de producción estatal”, sin analizar el contexto teórico de donde surge; con ello saca conclusiones que rompen con el modelo de Lefebvre de una manera que sería necesario explicar para mantener la coherencia del argumento.

Puedo entenderle a Wilson; el concepto del “modo de producción”, en el cual se basa Lefebvre, ha generado una cantidad de literatura tan vasta que desanima a quien busca entrarle al debate, un sentimiento que se agrava por el abandono casi completo del concepto durante las últimas décadas. A esto se puede agregar la existencia de una serie de desacuerdos en torno al concepto, dirigidos tanto a su contenido como a su uso. El concepto se discutía sobre todo en un momento cuando había una convicción entre muchos marxistas de que – como lo expresó Sweezy a finales de los años 70 (Sweezy, 1987:43) – se encontraban en un punto de transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, por lo que el estudio de transiciones anteriores cobraba relevancia. Con la caída del muro de Berlín, también cayó esta discusión por razones obvias. Al mismo tiempo, la discusión había generado una serie de problemas que dificultaron el uso del concepto.

Entonces, tanto los problemas teóricos como el contexto “político” han generado un uso más generalizado del concepto “capitalismo”, en vez de “modo de producción”. Pero, ¿“capitalismo” y “modo de producción” es lo mismo?

Para empezar, podemos notar que Marx, de hecho, no utiliza la palabra “capitalismo” (*Kapitalismus*) ni en “El Capital” – por lo menos no en el primer tomo que he revisado – ni en el Manifiesto Comunista en las versiones alemanas (Marx, sin fecha, y Engels & Marx, 2008). De lo que habla es del “modo de producción capitalista” (*kapitalistische Produktionsweise*), y a eso es lo que se encuentra al fondo del término “capitalismo” en una rama de la tradición marxista. Al mismo tiempo, existe otra tradición importante que utiliza este término, de una manera muy diferente, que puede causar cierta confusión.

Así, “capitalismo”, para Max Weber – el impulsor de esta otra tradición – es un “espíritu”, que nace de “la ética protestante”, a través de la ilustración y al utilitarismo laico y racionalista, donde el dinero toma el lugar de Dios (Weber, 1994:114-15). Este “espíritu” o “ética” se centra en el ascetismo y la labor constante; el punto de partida de Weber es una serie de principios esbozados por Benjamin Franklin, como la puntualidad y rectitud en todas sus empresas, no olvidar las deudas de uno, etc. (Weber, 1994:30-31). En Weber, entonces, el “capitalismo” es un proyecto moral, que parte de ciertas virtudes, deberes e ideas sobre la vida buena.

El análisis del desarrollo de este concepto en Weber es completamente opuesto a la propuesta de Marx, quien ve la moral como parte de la “superestructura” (ideología, Estado, derecho, etc.; siguiendo la propuesta de Wilson y Libert, también se incluiría “la cultura”) lo que, en última instancia, entiende como un efecto de la base económica – el centro de lo que entendía como “modo de producción”. La idea de “modo de producción” de Marx, propone que cualquier forma social de producción combina dos factores, los “medios de producción” y los “obreros”. Quién y cómo se controlan estos dos factores es lo que constituye el modo de producción (Marx, 1999b:37). Un aspecto central del “modo de producción” como concepto es su enfoque en la contradicción, el conflicto de intereses; ésta es otra diferencia importante con el “capitalismo” weberiano.

Si bien no niega las luchas entre facciones – por ejemplo, que diferentes empresas se confrontan por el monopolio de un mercado específico, lo que también puede tener impactos en el modo de producción como tal – el conflicto central de Marx es entre los “poseedores” y los “desposeídos” del medio central de producción. Lo específico del modo de producción capitalista, y su diferencia con el feudalismo, es una “libertad” peculiar, donde los obreros tienen que ser:

libres en el doble sentido de que no figuran directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etc., ni cuentan tampoco con medios de producción propios, como el labrador que trabaja su propia tierra, etc., libres y dueños de sí mismo (Marx, 1999:608).

Quienes son los dueños de los medios de producción, y compradores de la mano de fuerza de estos obreros “libres”, son los capitalistas.

De esta manera, Marx distingue entre el modo de producción capitalista y feudalista; en el feudalismo, argumenta, el individuo no cuenta ni con los medios, ni es libre de vender su mano de obra, y tiene que pagar tributo de una forma u otra al señor feudal. Esta situación se cambia a través de la “acumulación originaria”: la separación de los trabajadores de los medios

de producción, lo que convierte su fuerza de trabajo en una mercancía que puede entrar a la circulación capitalista, es decir, entre capital y trabajo – un proceso que genera un surplus del cual se apropian los capitalistas.

En la parte sobre la acumulación originaria de “El Capital”, Marx expone su caso emblemático de este proceso: el llamado *enclosure movement* en Inglaterra. Marx describe el proceso como un despojo de humanos de las tierras – quienes migraban a las industrias en las ciudades – para poderlas usar para el pastoreo para la industria textil en expansión. De esa manera se crea la “libertad” necesaria para el modo de producción capitalista.

En lo que sigue me gustaría profundizar algo en tres discusiones importantes en torno al modo de producción y sus limitaciones como modelo – lo que tiene relación con el contenido del planteamiento de Wilson, Libert, la Red por la Paz, etc. La primera se trata del debate sobre la transición entre el modo de producción feudal al capitalista. La segunda es sobre la clasificación del “campesinado” mexicano, y la tercera es una crítica al modelo de modo de producción, desde teorías de la dependencia.

El debate entre Maurice Dobb y Paul Sweezy, que surgió por el libro “Estudios sobre el desarrollo del capitalismo” de Dobb, toca varios de los puntos centrales de la primera discusión. El desacuerdo entre los dos surge por sus entendimientos del rol de la producción y la circulación respectivamente, lo que a su vez tiene que ver con la articulación entre diferentes modos de producción. Sweezy le critica a Dobb por no haber dado un lugar lo suficientemente importante al comercio y el surgimiento de ciudades dirigidas a esta actividad, para explicar la transición al capitalismo. En su respuesta, Dobb argumenta que la circulación puede afectar las relaciones de producción, pero que el cambio de un modo de producción a otro depende en primer lugar de cambios en la producción. Lo mismo había señalado Marx en su “Contribución a la Crítica de la Economía Política”, donde argumenta que: *The structure of distribution is entirely determined by the structure of production* (Marx, 1971, Appendix I, bajo 1b. [Production and Distribution]). Dobb hace el punto comparando dos casos, donde el comercio en uno de ellos antecedió un cambio en el modo de producción feudal, mientras en el otro, lo fortaleció; con esto argumenta que el comercio en sí, entendido como la circulación o distribución de la producción, no tiene un rol decisivo generalmente.

Lo que le interesa a Dobb son las contradicciones internas de un modo de producción – sin excluir el comercio del modo de producción feudal. Estas contradicciones son consideradas el motor de la historia. Su argumento central, entonces, es que “la esencia del proceso de acumulación [capitalista] la constituye el *desposeimiento* de otros, y en modo alguno la mera adquisición de ciertos niveles particulares de riqueza por parte de los capitalistas” (Dobb, 1987:90-91, cursivas en original).

La relación entre ciudad y campo, y el rol del comercio, por lo tanto, no podía figurar entre los aspectos centrales del análisis de modo de producción, según Dobb, y a diferencia de Sweezy.

La relación entre ciudad y campo, sin embargo, no fue resuelta con este debate. El problema fue cómo entender su articulación en el mundo contemporáneo; si se trataba de diferentes modos de producción, ¿cómo nombrarlos, y cómo se articulaban?

Este debate generó una gran variedad de respuestas más o menos innovadoras; Pablo Mariñez contó hasta 25 diferentes modos de producción precapitalistas que se habían propuesto para un análisis en América Latina (Roseberry, 1989:145).

Así, por ejemplo, mientras Godelier, con un impacto considerable, y retomado entre otros por Eduardo Fioravanti (1974:100-131, y nota 36, p. 278), propuso que Marx había propuesto siete “formaciones económico-sociales”, Chesnaux consideraba que entre estas, no todas eran modos de producción; también encontrábamos ahí meras “formas de propiedad”. Bartra escribió en la misma línea cuando propuso que se consideraran los diferentes modos y formas en tres bloques: formación primitiva, secundaria y capitalista – con una división entre formas establecidas, y formas en transición (Bartra, 1965:19).

La dificultad de ubicar teóricamente a la “realidad agraria mexicana”, como lo llamó Roger Bartra (1978:9), es que no cabía claramente dentro de los modos propuestos, ni fue entonces fácil de ubicar las clases que constituirían la contradicción central del modo de producción. Esto llevó a que Bartra propusiera la existencia de tres “estratos”, dependiendo de su situación económica, dentro de la “clase” campesina, que trabajaban dentro de un “modo de producción mercantil simple”. El mismo autor expone con claridad las dificultades con las que se encontraban los teóricos a la hora de definir conceptualmente el estatus de los campesinos:

El campesino está inmerso en un mecanismo de producción peculiar, en el que – si estuviera aislado – él mismo como buen pequeñoburgués sería el único dueño del producto de su propio trabajo. En este sentido, el concepto de *autoexplotación* planteado A.V. Chayanov resulta revelador. Pero el campesino no está aislado, y su inserción en la economía burguesa transforma la autoexplotación en explotación del que trabaja la tierra por la clase dominante; el campesino se convierte, de esta manera, en el agente de su propia explotación. [...] El campesino, a diferencia del obrero, no ofrece al mercado su fuerza de trabajo, sino los frutos de su labor sobre la tierra; pero hay una semejanza: tanto los frutos de la tierra como el trabajo asalariado son vendidos al mercado por el precio necesario para permitir la reproducción de la fuerza de trabajo (Bartra, 1978:152-53, énfasis en original).

Este modo de producción implicaba, según Bartra en este texto, que los campesinos son “explotados como *proletarios* debido a su condición *pequeñoburguesa*” (Bartra, 1979:152, énfasis en original), y esa es la contradicción fundamental que causó tanto debate. Aquí aparece también la idea de la articulación, que se efectúa a través del mercado.

En el contexto de la crítica a las ciudades rurales que se ha formulado, resulta también de interés la discusión sobre el “modo de producción de la comunidad primitiva”, y sus problemas.

Marx esboza este modo – sin usar el término que luego se usó para él – en el primer capítulo de “Pre-Capitalist Economic Formations” (Marx, 1964). Aquí argumenta que la relación “natural” entre el obrero y los medios de producción es cuando el obrero es propietario de ellos, como dueño de las condiciones de su realidad. Cuando se trata de una “comunidad”, la propiedad se tiene a través de ella, donde todos son co-propietarios. Por lo tanto, esta “forma” o “modo” de producción ha sido entendido como una sociedad sin clases, evolucionado “espontáneamente”, como escribe Marx, de la familia, pasando por la tribu. En el texto de Marx, esto es el caso tanto para pastores (*herdsmen*), cazadores, agricultores, etc.

Este “modo” de producción ha sido discutido por una serie de autores. Fioravanti, para mencionar un ejemplo, criticó a Meillassoux por haber considerado que la distribución de excedentes de un modo de producción de la comunidad primitiva en sí constituyó un argumento para decir que el grupo en cuestión estaba en transición a otro modo de producción. Meillassoux cometió un error, argumentó, al centrarse en la distribución de bienes, cuando el modo de producción se basa en las fuerzas productivas. Dado que el modo de producción de la comunidad primitiva no permite la formación de clases, el caso analizado no se pudo haber basado en ese tipo de economía (Fioravanti, 1974:140-44).

Así, a pesar de que Fioravanti, como muchos otros, subrayó que la base económica decide la superestructura solamente “en última instancia”, no se salva de un profundo economismo, además de un formalismo sorprendente. Ambos se vuelven problemas centrales del análisis de modos de producción, a lo que voy a regresar más adelante. También muestra una ceguera importante en cuanto a cuestiones como género y edad, dado que ni Marx ni Fioravanti se acercan a esas divisiones como algo importante. El lenguaje mismo que emplea Marx en el capítulo revisado de “Pre-Capitalist Economic Formations” – con la palabra *men* como referente de la humanidad, y solamente mencionando a las mujeres en una ocasión, ubicándolas en la casa, realizando “trabajo doméstico subsidiario” – da la idea de una comunidad de hombres. Algo que, además, sorprende en este texto de Marx es que considera que el “carácter tribal” va a tener una influencia en el desarrollo de la comunidad, de la misma manera que condiciones “externas”, como el clima y la geografía.

La conclusión de Fiorivanti, sin embargo, es que Meillassoux se equivocó de modo de producción. Pero, de hecho, el modo de producción de la comunidad primitiva causó problemas para varios autores, lo que es parte del interés que se llegó a generar por el “modo de producción asiático”, que en ciertos sentidos se parece a la comunidad primitiva, pero con la existencia de clases y un poder central que recolecta tributos. Así, cuando Wolf propuso sus tres propios modos de producción, el modo de la comunidad primitiva no se encuentra entre ellos (Wolf, 1987:97-130).

“Nuevos modos de producción, sin embargo, no resuelven los problemas teóricos del planteamiento”

Nuevos modos de producción, sin embargo, no resuelven los problemas teóricos del planteamiento, es decir de formalismo y de economicismo – aparte de pensar en etapas con una direccionalidad específica. En los modelos de Wolf, lo decisivo de cada modo sigue siendo la producción, que se supone inicia los procesos en la “superestructura”. El problema de formalismo es que insiste en una relación específica – la propiedad de los medios de producción – sin tomar en cuenta el control indirecto sobre esos medios, que se puede dar a través de la circulación de las mercancías en el mercado, y su inserción en una economía global. Finalmente, el problema de pensar en etapas, es decir, en ideas desarrollistas, topa con el problema de división de tradición y modernidad, como hicieron notar los teóricos de la dependencia.

El problema de las etapas es una herencia de un planteamiento metodológico de Marx. Cuando Marx formuló sus ideas acerca de los modos de producción, el objetivo principal era “descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 1999:XV), lo que buscó en las contradicciones contemporáneas e históricas. La extrapolación en modos de producción, con cambios a partir de contradicciones económicas, entonces, sirvió para crear un modelo de un desarrollo histórico para explicar cómo estaba cambiando la sociedad capitalista inglesa. El esquema general que surgió fue inspirado por ideas sobre el desarrollo histórico, que daba las condiciones para el “próximo” paso. Sin embargo, como Marx y Engels señalan en su carta a Vera Zasulich, no necesariamente se trataba de un desarrollo lineal, que forzosamente tenía que pasar por ciertos estadios. Esta carta, de hecho, también se podría leer como una crítica a un cierto marxismo que se desarrolló a partir de los escritos de Marx, descrito arriba. Marx y Engels sugieren aquí que:

en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno (Marx & Engels, 2001)

En esta carta vemos una heterodoxia que está ausente en textos posteriores, como en los argumentos de Dobb, referidos arriba. Aquí, Marx y Engels subrayan la importancia de la conexión entre Rusia y el “mundo moderno”; subrayar la importancia de esta conexión para el posible desarrollo de Rusia es parecido a la importancia que Sweezy le da a la circulación de productos, en su debate con Dobb. Sin embargo, el problema de la “articulación” que surge de los modelos dualistas, no se resuelve en estos escritos, lo que muestra un límite de la búsqueda de contradicciones.

Los problemas de extrapolaciones y articulación no son propios de las teorías marxistas. Cuando Cardoso y Faletto critican este tipo de modelos se centran en las ideas sobre “subdesarrollo” que pasa al “desarrollo”, que conectan con el planteamiento de Tönnies sobre la dicotomía “comunidad-sociedad” (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) que tuvo un gran impacto en las ciencias sociales durante la primera mitad del siglo XX (Cardoso & Faletto, 1984:11-12, ver sobre todo nota 1 donde enumera trabajos que han utilizado este tipo de dualismos). Esta idea, a pesar de sus similitudes en cuanto a modelo, tiene diferencias importantes con el marxismo. Para Tönnies – en la lectura que hace Robert Nisbet de él – las clases sociales son un producto de propaganda política que reciben en la escuela y a través de los periódicos, lo que constituye un peligro para la sociedad y el estado; al mismo tiempo, Tönnies es escéptico de la posibilidad de que se pudiera formar un sentimiento de clase, debido a la lentitud en el cambio de lazos sociales, y los conflictos internos de cada clase – en especial en la clase capitalista. La esperanza de “la cultura” está en la idea de comunidad, lo que opone a la sociedad, que conduce al individualismo egoísta. La sociedad, argumenta, lleva a la destrucción de los lazos sociales, a diferencia de la comunidad. Sin embargo, no niega las diferencias sociales en la comunidad, que percibe como “estamentos”, pero las distingue de las diferencias de la sociedad, donde se encuentran las “clases”: “a medida que un estamento se asemeja más a una clase”, escribe Nisbet, “más se desintegra, es decir, más aumenta la movilidad de sus miembros”. El estamento, entonces, va ligado a la comunidad y sus lazos culturales y religiosos, mientras la clase es parte de la sociedad, donde predominan las relaciones contractuales (Nisbet, 2003:51-54).

Podemos ver claras similitudes entre el planteamiento de Tönnies, y las ideas sobre tradición y modernidad que han sido expresadas de diferentes maneras en y sobre Santiago el Pinar. Como he señalado anteriormente, está presente en el programa de la BBC, en la tesis de Japhy Wilson, pero también en el planteamiento de la Red por la Paz y CAIK, etc.

En la crítica que hacen Cardoso y Faletto de este modelo dualista, se enfocan en dos aspectos. Por un lado no consideran este modelo suficiente para entender cada situación social existente, y por el otro no se ha logrado especificar un nexo inteligible entre las etapas descritas, como son el rol de la exportación, industrialización e importación. (Cardoso & Faletto, 1984:12-13). Tenemos, entonces, una crítica que se dirige a la fuerza explicativa del modelo en general, y a su incapacidad de “articular” las distintas etapas propuestas.

William Roseberry también ha criticado este dualismo, o, como lo llama él, *backward looking politics*, que localizó en el trabajo de Taussig sobre “El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica” (Taussig, 1980), por dos razones. En primer lugar, argumenta, no se puede considerar el orden social en el cual viven los campesinos o primera generación de proletarios como anterior al capitalismo. Si estas personas son el producto del presente y del pasado, señala, no es posible sostener que solamente el pasado decide su mentalidad (*consciousness*). Al mismo tiempo, sostiene, este orden forma parte del mismo proceso histórico que creó un modo de producción capitalista en una región y sector del mundo, y modos no-capitalistas de producción en otros. En segundo lugar, este tipo de “política” tiende a romantizar a las relaciones de clase en órdenes sociales pre-capitalistas. Al mismo tiempo que la primera generación de proletarios puede tener muy claro los cambios negativos, también debe de ser razonable pensar – argumenta – que tendrán claro también los beneficios, lo que no aparece en el texto de Taussig (Roseberry, 1989:222).

Estas críticas se podrían retomar para las ideas relacionadas con planteamientos parecidos a la propuesta de Tönnies sobre comunidad y sociedad en torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar. En un artículo de Bellinghausen referido arriba, por ejemplo, sostiene que los viejos en Santiago el Pinar están tristes por ver desaparecer “cafetales, milpas, platanos y su manera de vivir”, mientras los jóvenes “no educados en la resistencia sino todo lo contrario, parecen convencidos de que el cambio será favorable para ellos trabajo en la ensambladora”. Si partimos del argumento de Taussig, más bien es Bellinghausen quien está convencido de que el cambio será desfavorable, sin considerar los beneficios de un empleo en la ensambladora; si no se han dado cuenta de cómo les afecta la ensambladora después de un año, tal vez los efectos no fueron tan desfavorables para los que están trabajando ahí, tanto así que la ensambladora funcionó para movilizar votos para las elecciones del 2012.

Pero lo que he querido subrayar aquí es la ausencia de propuestas para solucionar los problemas de la articulación. La separación clara entre tradición y modernidad, o conceptos parecidos, subestima la extensión de mercados globales, y su capacidad de dividir el trabajo (y, en general, de dividir los discursos). Como decían Marx y Engels, Rusia de finales del siglo XIX no vivía aislada del mundo moderno.

El aspecto de la interconexión es importante en varios de los trabajos sobre la dependencia; se trata de una serie de trabajos que ponen el colonialismo en el centro del análisis, en contraposición a las teorías evolucionistas y desarrollistas. Marini fue uno de los que subrayaron la importancia de las colonias de la periferia para el desarrollo industrial en el centro, en Europa (Marini, 1982). Esta idea se oponía entonces a la idea desarrollista – como expuesto en el “*Inaugural address*” de Truman en 1949 (Truman, sin fecha) – de estadios posibles de alcanzar a través de medidas locales en colaboración entre naciones y grupos sociales. Marini argumentó que el mercado mundial se empezó a integrar con el colonialismo en el siglo XVI. Las colonias producían metales y artículos exóticos, lo que expandió la circulación de los medios de pago y aumentó el flujo de mercancías. Con esto se desarrolló el capital comercial y banquero que iba a posibilitar la industrialización de Europa (Marini, 1982:17).

En la misma línea ha escrito Gunder Frank, en su relativamente breve historia de la agricultura mexicana a principios de la colonia. Aquí argumentó en contra de la posibilidad de una “economía dual” – una “mercantil” y otra “agraria” – a pesar de intentos de los conquistadores en un principio por crear tal separación. Más bien, la agricultura fue integrada en el “sistema mundial capitalista mercantil”, y subordinada a este sector. Así, el desarrollo de los sectores mercantiles de la economía, argumentó, llevó al “subdesarrollo” de la agricultura (Frank, 1979, sobre todo pp. 19-26).

Esta tesis va también de acuerdo con su tesis principal en “El desarrollo del subdesarrollo” (Frank, 2005). Aquí, Frank argumenta que la economía funciona con diferentes niveles de relaciones de dominante y dominado, o “metrópolis” y “satélites”. Los niveles locales y nacionales muestran esta condición, argumenta, de la misma forma que los Estados en el sistema global. Así, el “campo” y la “ciudad” chiapaneca se podrían ver como una relación entre metrópolis y satélite, al mismo tiempo que las ciudades chiapanecas se relacionan como satélites a ciudades más grandes, como la Ciudad de México, y así sucesivamente. Por esta relación, entonces, la depresión, la Primera y Segunda Guerra Mundial, las guerras napoleónicas, afectan a la totalidad de la economía, de diferentes maneras y en diferentes momentos (2005:151-52).

Con esto, resulta difícil argumentar que exista un espacio aislado, “tradicional”, en Santiago el Pinar, o que lo que sea entienda por esa “tradicición” no tenga una relación estrecha con una economía global. Esto también se expresa por ejemplo en el calendario de “la cuenta larga” que he dibujado.

El análisis de Frank, sin embargo, se podría entender como una manera de “articular” e interconectar diferentes modos de producción. En este sentido, Wallerstein es más claro. Retoma críticas hechas por Laclau contra la clasificación de los países latinoamericanos como capitalistas – en base a su definición de modo de producción, de acuerdo con el modelo expuesto arriba – para argumentar que no estamos frente a un problema semántico aquí. Si bien señala cierta ambigüedad en “El Capital” sobre el modo de producción capitalista – sobre todo en su relación con los países colonizados – argumenta que lo más importante no es seguir la letra de Marx, sino cómo analizar el mundo contemporáneo. Aunque el proceso de acumulación originaria haya tenido los efectos de separar a los trabajadores de los medios de producción en Inglaterra, eso no significa que se trata de un resultado universal, y una buena base para clasificar al mundo – lo que va en contra del planteamiento explícito de Wilson. Ni Inglaterra, ni México, ni otro país o región, argumenta Wallerstein, puede ser la unidad de análisis apropiada cuando se trata de una economía-mundo.

“resulta difícil argumentar que exista un espacio aislado, ‘tradicional’, en Santiago el Pinar, o que lo que sea entienda por esa ‘tradicición’ no tenga una relación estrecha con una economía global”

Con esto, Wallerstein también resuelve el problema de las diferentes etapas en diferentes modos de producción, y cómo se desarrollan, para centrarse en la relación entre cómo interactúan diferentes partes de una misma economía capitalista – ni el bloque comunista se salvó de tener su parte en esa economía, según Wallerstein. O es capitalista todo el sistema global, o no lo es.

La pieza central del “capitalismo” de Wallerstein – una tercera definición en la presente revisión – es la división única de trabajo. “La característica definitoria de un sistema social”, escribe Wallerstein,

es la división del trabajo que en ella existe, de forma que los distintos sectores o áreas dependen del intercambio económico recíproco para la satisfacción fluida y continua de sus necesidades. Tal intercambio económico puede darse, evidentemente, sin una estructura política común y, lo que es aún más obvio, sin compartir la misma cultura (Wallerstein, 2004:88).

Lo que caracteriza a este “sistema-mundo”, argumenta, es “la producción de mercancías destinadas a la venta en un mercado con el objetivo de obtener el máximo beneficio” (Wallerstein, 2004:97).

Estos argumentos resultan especialmente interesantes para el caso de Santiago el Pinar. La idea de CAIK, por ejemplo, de que el programa de las ciudades rurales buscan homogeneizar a la población mexicana, no toma en cuenta cómo una producción “tradicional”, con una “cultura” considerada “diferente” a la de la mayoría, se puede insertar en un sistema global capitalista, basado en el intercambio, sin problemas – aunque sí puede existir un conflicto entre diferentes intereses de uso de los recursos naturales. Entender un conflicto de esta manera no es lo mismo que pensar que existe un conflicto entre “culturas”; la idea del conflicto cultural, podríamos argumentar, tiene más que ver con el famoso planteamiento de Samuel Huntington sobre una “guerra de civilizaciones” (Huntington, 2003).

Para Wallerstein, entonces, el objetivo de la producción es más importante para el sistema económico que la manera de hacerse, como planteó Marx, y como han sostenido Wilson y otros en el caso de las ciudades rurales. Con esto, la doble libertad del obrero, en la cual se basaba la producción capitalista, según Marx, pierde importancia; el “despojo” no es el hecho central para entender el tipo de sociedad que tenemos frente a nosotros. Wallerstein, por lo tanto, no ve ningún problema para considerar que cualquier relación entre medios, dueños y obreros se puede insertar en el sistema capitalista. La esclavitud, para tomar un ejemplo, se inserta sin problemas en este sistema-mundo (Wallerstein, 2004:99), al igual que el uso de jornaleros, pero también economías que, como en Santiago el Pinar, muchas veces están ligadas a una familia extendida.

Este sistema, argumenta, al igual que los modos de producción se basa en una contradicción fundamental entre dos extremos, como también había propuesto Frank. Sin embargo, Wallerstein propone la existencia de un tercer polo, que se ubica entre los extremos, y que crea una estabilidad que no sería posible con un sistema donde las contradicciones son obvias. El estrato medio cumple el rol de “explotado y explotador” al mismo tiempo, por lo que dificulta la visibilidad de las contradicciones fundamentales. Así introduce la idea de la “semi-periferia” a nivel global, pero también destaca el rol del “estrato intermedio” en todos los contextos, como serían las clases sociales. La existencia de este tipo de estrato se ha borrado en los discursos opositores, sin fundamentos concretos.

La “semi-periferia”, entonces, sería el ingrediente más destacado para la sobrevivencia de un sistema específico, pero Wallerstein también menciona la concentración de la fuerza militar y el compromiso ideológico del “personal o cuadros del sistema” que consideran vital la continuidad del sistema para su propio bienestar.

Esta interconexión y la importancia de los opuestos se pueden ver, por ejemplo, en su explicación de la existencia de Estados “débiles” y “fuertes”. Conectándolos al sistema económico, argumenta que a los terratenientes capitalistas en los países periféricos les conviene el libre comercio, para poder exportar sus productos, e importar productos industriales. Al mismo tiempo, les conviene tener comerciantes extranjeros en el país, que no constituyen una amenaza “política” local como podría hacer una burguesía nacional. Además, señala, los Estados fuertes dependen de la debilidad de los Estados periféricos, por lo que ejercen intervenciones militares y diplomáticas (Wallerstein, 2004:102-105).

El análisis resulta interesante para entender la capacidad de llevar a cabo proyectos por parte de los gobiernos “periféricos”. Por un lado no se puede estudiar el programa de ciudades rurales como algo que realmente va a pasar, como ha hecho la mayoría de los trabajos discutidos. Por el otro lado, no se puede pensar que el programa “fracasa”, como también han argumentado, solamente porque no se llevó a cabo de la forma que se había proyectado en los programas de gobierno; la debilidad del Estado en el caso mexicano y chiapaneco se puede entender como estructural, y sirve los intereses de ciertas élites nacionales y globales.

Esto desde luego no implica que no existan conflictos. Esta misma economía de opuestos, sostiene Wallerstein, crea contradicciones internas. Como también había argumentado Marx, señala que la maximización de beneficios de corto plazo implica reducir los costos de producción, principalmente los sueldos, lo que tiene efectos a largo plazo, dado que la demanda de los productos depende de los mismos sueldos. Pero mejorar la demanda también tiene su precio en ganancias menores. Esto crea crisis económicas.

La segunda contradicción, que basa en ideas de Mao, es que la las desigualdades crean movimientos de descontentos, que la élite intenta sofocar cooptando sus líderes.

Este análisis está lejos de la idea implícita de los opositores, donde el “modo de vida indígena” se pinta como una alternativa a la modernidad y al capitalismo.

El problema central de los escritos de los autores que han escrito sobre la dependencia que he discutido aquí, sin embargo, es su énfasis en lo “económico”. Al igual que el análisis de modo de producción considera que los mercados forman la “base”, y lo institucional e “ideológico” queda como consecuencias en última instancia de lo “económico”, como si lo económico o “material” se pudiera separar de lo “simbólico”.¹³

13 Desde una perspectiva antropológica resultan interesantes los planteamientos del sistema-mundo y de la dependencia por las implicaciones que tiene para el entendimiento de lo cultural. Si partimos de un entendimiento global de relaciones conectadas donde no es posible separar diferentes modos de producción, el resultado es que tampoco las culturas se pueden pensar de manera aislada y como entes introvertidos, con historias propias – independientemente si las ligamos a un cierto modo de producción, como hace Wilson, o no. Más bien, lo cultural se tiene que entender en el contexto del sistema-mundo.

Cuando Wallerstein, por ejemplo, discute la parte “ideológica” en “Geopolítica y geocultura” (2007), sigue considerando la “cultura” como parte de la “superestructura”, con lo que no se libera del economicismo (Wallerstein, 2007:219); argumenta en este sentido que las “corrientes político-culturales” ligadas a la “identidad” sean “fundamentalmente expresiones de las restricciones estructurales impuestas por el carácter del proceso de acumulación de capital global” (Wallerstein, 2007:194). La identidad indígena y campesina, que defienden los opositores, no parece tener mucho en común con este análisis, pero tampoco presentan argumentos acerca de la creación de estas identidades; más bien parecen naturalizadas, eternas.

Otro problema con el análisis de Wallerstein es que no toma en cuenta la importancia del prestigio para la “economía”, un tema subrayado por parte de autores como Veblen (1974), Bourdieu (2007) y Baudrillard (1997). Pero en realidad podría ser fructífero también cuestionar la importancia del “capitalismo” (entendido aquí sobre todo como una práctica dirigida a la acumulación de capital) en la “economía”. El primer paso, sin embargo, es reintegrar la economía a las relaciones sociales en general.

6.2. La caza del albatros y la economía del poder

El albatros

Por distraerse, a veces, suelen los marineros
Dar caza a los albatros, grandes aves del mar,
Que siguen, indolentes compañeros de viaje,
Al navío surcando los amargos abismos.

Apenas los arrojan sobre las tablas húmedas,
Estos reyes celestes, torpes y avergonzados,
Dejan penosamente arrastrando las alas,
Sus grandes alas blancas semejantes a remos.

Este alado viajero, ¡qué inútil y qué débil!
Él, otrora tan bello, ¡qué feo y qué grotesco!
¡Éste quema su pico, sádico, con la pipa,
Aquél, mima cojeando al planeador inválido!

El Poeta es igual a este señor del nubló,
Que habita la tormenta y ríe del balletero.
Exiliado en la tierra, sufriendo el griterío,
Sus alas de gigante le impiden caminar.

Charles Baudelaire, de Las flores del mal

Esto se acerca a la propuesta de Kate Crehan, que, siguiendo a Gramsci, sugiere que la “cultura” debe ser entendida como la experiencia personal desde una posición en la economía (Crehan, 2002). Lo mismo se puede decir de Claudio Lomnitz, con sus “culturas íntimas” (Lomnitz, 1991), pero también en el trabajo de Wolf (1987). Para los planteamientos de la “identidad” aplicaría de igual manera como una manera de vivir una posición relativa en el mundo. El interés en la cultura o la identidad, entendidas de esta manera, recidería en su formación discursiva en un contexto global.

Esta discusión, sin embargo, requiere un espacio más amplio; he decidido no profundizar más en sobre el concepto de “cultura” por la limitada relevancia que tiene para el argumento de esta tesis.

EL ENTENDIMIENTO DE LA “ECONOMÍA” como algo separable de otras “esferas” de la vida social de hecho es una formación bastante reciente. La palabra “economía”, etimológicamente está compuesta de las palabras *oikos*, casa, y *nómos*, ley. Economía, por lo tanto, se podría entender como la ley de la casa. Como este término se refería tanto a la casa particular como la “casa” del Estado, Antonio de Montcheretien, en 1615, propuso que se usara el término “economía política” para la economía del Estado. El término se hizo famoso con *La Riqueza de las Naciones*, de Adam Smith, pero fue suprimido por Alfred Marshall a finales del siglo XIX (Etimologías de Chile, sin fecha; Foucault, 2006:120, nota 1).

En general podríamos entender la economía como un ordenamiento de las relaciones en un espacio específico, lo que lo liga directamente con cuestiones de poder. La etimología de la palabra “poder” también apoya esta relación entre economía y poder. “Poder” viene de del verbo latín *potēre*, “ser capaz”, que viene de *poti* – amo, señor – y del griego *poús*, marido (Wiktionary, sin fecha). En el derecho romano, esta figura, el *paterfamilias*, el padre de familia, fue la imagen del ciudadano romano responsable quien tenía un derecho privilegiado de mover las economías. Los *paterfamilias* ejercían el *dominio* tanto del *domus*, la casa, como de las relaciones fuera de ella, a través del poder del senado, y a través de la institución de *clientela* – que funcionaba tanto entre personas como Estados (Grant, 1979, pp. 60-61; Petit, 1994, pp. 78-83). De esta manera se utilizaban metáforas que buscaban legitimar el ejercicio de la dominación, las prácticas de gobernanza.

Esta situación no fue única para Roma. La similitud en Grecia puede ayudar a entender las ideas que presentaba Aristóteles sobre el poder dentro de la familia, y la relación entre familia y Estado. Aristóteles dividía el poder de la familia en tres clases: el poder del señor (sobre todo en relación con los esclavos), del padre y del esposo (Aristóteles, 1873, libro primero, quinto capítulo).

El poder como concepto, entonces, se inscribía en una red de ideas sobre la relación entre el *paterfamilias* (esposo-padre-señor) y “los demás”, a través de la “economía”, la ley de la casa en un sentido literal y metafórico; a través de la inserción de la casa en la ciudad – el lugar de la ciudadanía – así se conectaba el gobierno de la familia con el gobierno del Estado – un modelo ideal parecido a lo que expresaron los planeadores espaciales de la ciudad rural en Santiago el Pinar.

De esta manera vemos surgir una red discursiva que se ha utilizado para justificar y explicar una cierta economía del poder, es decir, una cierta producción, distribución, uso, reciclaje y desuso de objetos, personas (incluyendo actos y relaciones), espacios y discursos.

Esta relación estrecha entre Estado y familia se ha configurado considerablemente desde entonces, como señala Foucault en “Seguridad, territorio, población” (Foucault, 2006:109-138), pero lo que me interesa destacar aquí son los aspectos más estables, es decir, la conexión íntima entre economía y poder, pero también el rol central del hombre en esta economía; por algo, hasta ahora, he citado casi exclusivamente a autores masculinos, quienes, además, vienen de ciertos lugares geográficos y sociales.

Pierre Bourdieu, como he señalado antes, argumenta que la construcción social arbitraria de lo biológico – en primer lugar los cuerpos femeninos y masculinos – que podemos percibir entre los griegos y romanos antiguos, es lo que ha dado pie a una división de “todo el cosmos” (Bourdieu, 2000:35-37).

Bourdieu también es uno de los autores que han visibilizado la conexión entre economía y poder, pero sin separar una “esfera” de otra. Para romper con el economicismo marxista, propuso una teoría de las prácticas en general; habla así de “modos de dominación” en vez de modos de producción, con lo que cuestiona la dicotomía entre “lo económico” y lo “no económico”.

En su argumento por esta teoría de las prácticas en general, Bourdieu se enfoca en los dones y cómo funciona de una manera similar a la economía como ha sido entendida desde Montcheretien, para maximizar la ganancia. La economía, según Bourdieu, en este ejemplo de los dones, se centraría en la maximización de “capital”, pero entendiendo el “capital” de una manera amplia, incluyendo tanto el capital monetario como el capital simbólico – un capital material, a pesar del término – que genera prestigio. Al mismo tiempo, el capital monetario y el capital simbólico tienen una relación íntima, y se pueden intercambiar uno por el otro. Un ejemplo que menciona, interesante para esta tesis, es la conexión entre lo que se ha nombrado “economía” y “política”, y las implicaciones de la relativa igualdad o desigualdad en las relaciones. Así, el intercambio de dones lo liga con la simetría, mientras la redistribución ostentadora constituye el fundamento de la autoridad “política”, y crea expresiones simbólicas de gratitud, homenaje, respeto, obligaciones y deudas morales.

Subrayando la importancia del capital simbólico, recuerda la diferencia entre las ciencias sociales y la física; las ciencias sociales – o la “física social”, donde el poder es igualmente importante que la energía para la física – investigan una realidad social donde el conocimiento tiene un lugar fundamental; genera tanto el reconocimiento como el desconocimiento de los actos. Este conocimiento, argumenta, se percibe como subjetivo, pero, dado que se construye socialmente, pertenece a la objetividad, como también señala a través de su planteamiento del *habitus*; el *habitus*, en breve, se puede explicar como la incorporación individual del mundo social, que de-

pende de la posición de cada individuo en el conjunto de relaciones sociales. No se trata, por lo tanto, de un conocimiento desconectado de la práctica o del mundo físico. Retomando ideas de Blaise Pascal, Bourdieu argumenta que “el orden social no es más que el orden de los cuerpos” (Bourdieu, 1999:222). En vez de poner todo el énfasis en los “aparatos ideológicos del Estado” usados por “los dominantes” – y la “toma de conciencia” para oponerse a eso – considera la incorporación de “dispositivos” como el punto clave para la dominación. Para Bourdieu, estos dispositivos funcionan sobre todo para subyugarse al dominador (Bourdieu, 1999:225-26), pero es posible de ver los mismos dispositivos como espacios de conflicto, y de utilizarlos también para explicar oposiciones.

Esta lectura estaría más de acuerdo con la idea de “campo de fuerza”, que plantea también Bourdieu. El “campo de fuerza” lo entiende como:

un conjunto de relaciones de fuerza objetivas que se imponen a todos aquellos que entran al campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes (Bourdieu, 1989:28).

Lo que entra en juego en este campo son diferentes tipos de poderes o capitales – como es el capital material, cultural, y simbólico. A partir de los diferentes campos, dice el autor, se puede ubicar la posición de cada agente que entra en él, y definir el estado de las relaciones.

Agrupando a los agentes con posiciones parecidas es posible ver lo que Bourdieu ha llamado “clases”, o “clases probables”. Así, el individuo se encuentra con “la estructura” a través del *habitus* (Bourdieu, 2009:86).

Sin embargo, el énfasis de Bourdieu está en cómo se usa un conocimiento, cómo circula; a esto se puede contrastar el enfoque de la “arqueología del saber” que propuso Foucault, donde la formación de los conocimientos, o “saberes”, tiene un lugar privilegiado. En su trabajo, Foucault se interesa por los lazos entre “saber” y “poder” en la “formación discursiva” – una formación en constante disputa – argumentando que el poder en última instancia se trata del poder de nombrar las “cosas”: objetos, espacios, personas, relaciones y actos, etc., lo que toma forma institucional, como ha investigado en varios de sus trabajos.

En Foucault, más que en Bourdieu, es posible ver la formación discursiva como una formación simultánea de objetos, espacios, ideas, relaciones, etc., que forman parte de “estrategias” – o “teorías” – específicas de una “economía de la constelación discursiva” (Foucault,

1969:88).¹⁴ Como ha propuesto Roseberry en torno a la “hegemonía”, la formación discursiva y “el orden del discurso” se puede entender como un marco discursivo común, a través del cual se vive, actúa y habla de las relaciones sociales y sus desigualdades (Roseberry, 1994:360-61). Esta idea tiene también similitudes importantes con la idea de “juego de lenguaje” de Wittgenstein, discutida al inicio de esta tesis.

Lo que le interesa a Foucault es ver las contradicciones posibles en un campo, los “puntos de difracción”, ligados a relaciones de poder; el poder, argumenta, se apoya en el saber para justificarse, haciendo objetivos intereses particulares, a través de “la razón”, sobre todo la razón científica, con su práctica de nombrar y clasificar (Foucault, 2007a, pp. 119-20; Foucault, 2007b).

Pero cuando Foucault habla de poder, no se trata del Poder con mayúscula, con posiciones claras de dominado y dominante. En “La voluntad de saber” argumenta que el poder más bien debe ser entendido como la multiplicidad de las relaciones de fuerza que se cambian a través de luchas incesantes. El poder, por lo tanto, se encuentra presente en una multiplicidad de relaciones de fuerzas locales e inestables (Foucault, 2007a:112-16).

Un aspecto central de estas prácticas, agregaría yo, es la valoración social que crea en torno a actividades, objetos, espacios, etc. No es suficiente argumentar como Wallerstein, que el capitalismo, además de mercancías, crea una división del trabajo; la división del trabajo es un aspecto, pero como argumenta Joan Wallach Scott en el caso de la división sexual del trabajo, aún cuando las mujeres ingresan a sectores anteriormente dominados por los hombres, y realizan el mismo trabajo, éste se valora menos que el trabajo de sus colegas masculinos (Scott, 1997). Estas valoraciones se cruzan por una serie de estereotipos sobre edad, género, color de piel, nacionalidad, acento, gestos, tono de voz, facciones faciales, etc., que se incorporan en dispositivos individuales, pero también se institucionalizan de diferentes maneras. No se trata, como señala Bourdieu, de enfocarse únicamente en el Estado y otras instituciones, pero tampoco hay que negar su importancia.

Partiendo de y retomando estos planteamientos como partes de lo que he llamada la economía del poder, podríamos entonces argumentar que estudiar la economía del poder tiene dos dimensiones. Por un lado se trata de una perspectiva diacrónica, con el estudio de la “formación discursiva” (en el sentido de Foucault), y por el otro de una perspectiva sincrónica, con

14 Foucault ha usado el término “economía del poder”, pero en otro sentido que el que le quiero dar aquí; Foucault la liga con el Estado y su existencia a través de la “gubernamentalización” – de manera resumida, la conversión “mental” del Estado como único espacio legítimo de lucha política (Foucault, 2006:137).

el estudio del intercambio en el mercado de “capitales” (en el sentido de Bourdieu), en un lugar específico. Estas dos dimensiones se leen a través de una semiótica que pone énfasis en la “forma” y la “apertura” (en el sentido de Eco), así como en los límites y posibilidades que ofrecen los “juegos de lenguaje” en cuestión (en el sentido de Wittgenstein), pero también en la disputa y el poder de establecer juegos de lenguajes, formas y aperturas, mover capitales, y en general de incidir en la formación discursiva. En el presente, esta economía del poder se ve insertada en “dispositivos” (Bourdieu) e instituciones globales, donde encontramos una red de discursos, donde podríamos mencionar el capitalismo, el desarrollo, el Estado, la tradición y modernidad, la sustentabilidad, el modo de vida indígena, etc., que establecen juegos de lenguaje e incide decisivamente en la forma y apertura de los mensajes (y actividades) a escala global. Esto, desde luego, no es el caso solamente en la ciudad rural en Santiago el Pinar; podríamos pensar en situaciones parecidas, donde se forman y usan discursos parecidos, como en los programas de combate a la pobreza en general, la inversión en energías limpias y/o nuclear, centros de investigación en desarrollo sustentable, áreas protegidas, etc. El modelo, sin embargo, es en realidad pensado para cualquier aspecto de la economía del poder.

Partiendo de esta discusión, ¿cómo podríamos entender la economía del poder en torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar de una manera más específica? ¿Según cuáles principios se está moviendo?



PODRÍAMOS EMPEZAR POR una propuesta que hace Karl Polanyi a partir de una revisión de una serie de trabajos antropológicos, y partiendo del entendimiento de que lo “económico” más bien se entienda como “una mera función de de la organización social”. Polanyi propone que se pueden dividir las sociedades y sistemas económicos en tres grandes categorías, que se cruzan, pero donde uno es dominante: en sistemas basados en la reciprocidad, en la redistribución, y en el mercado (Polanyi, 2003:91-117).

La división es interesante para analizar el caso de la ciudad rural, aunque resulte difícil de determinar cuál categoría sería la predominante. Si nos centramos en la inauguración transmitida por TV10 Chiapas, podríamos llegar a concluir que se trata de una redistribución de objetos, donde el rol de los redistribuidores formales, Felipe Calderón y Juan Sabines, se subraya. Se podría incluso argumentar que presenta ciertas similitudes con una redistribución “ostentadora”, como lo llamaba Bourdieu. En este sentido lo podríamos comparar con un tipo de redistribución discutido ampliamente en antropología: el *potlatch*.

Al igual que en las interpretaciones del *potlatch* que hacen Marcel Mauss (1971) y Maurice Godelier (1998), la inauguración se puede leer como una manera de marcar diferencias, que sirve para dar prestigio a las personas que oficialmente organizan el evento, lo que depende del ojo de un espectador. El juego entre espectador y “actor” es también algo que ha remarcado Barnett (1938), señalando que cuando los invitados de un *potlatch* se expresan favorablemente acerca del anfitrión, éste empieza a cantar, bailar o hablar para llamar la atención de los espectadores. El mismo efecto es más sencillo de crear con las cámaras de la televisión, que fijan el ojo del espectador en los personajes principales. La centralidad del anfitrión queda claro en el *potlatch* también por el hecho de que los objetos que se dan, no tienen la finalidad de satisfacer necesidades por parte del invitado. Lo mismo se podría argumentar en el caso de la ciudad rural en Santiago el Pinar, donde las casas prácticamente no se pueden usar; aparecen como objetos extraños, como una parte del universo de los fantasmas y otros objetos y personas “sobrenaturales”, como el presidente y el gobernador, ampliamente apartados de la vida común. La gran diferencia entre las prácticas en la inauguración televisada y el *potlatch*, sin embargo, es que ninguno de los “beneficiarios” del programa puede competir con los donantes, como en el *potlatch*; los donantes oficiales, de hecho, aparecen en un escenario apartado de las relaciones cotidianas, donde la interacción con ellos es controlada y programada, ritualizada. Más que personas, Sabines y Calderón mantienen una distancia que los vuelven físicamente intocables, como símbolos mágicos, como dioses. En este sentido, la inauguración de la ciudad rural se acerca al ideal del *potlatch* – como lo percibe Mauss – de donar un *potlatch* que no puede ser devuelto (Mauss, 212, nota 2). La consecuencia es que el donante se aleja de las relaciones recíprocas que podrían nacer de una redistribución de *potlatch*.

“cuando los invitados de un *potlatch* se expresan favorablemente acerca del anfitrión, éste empieza a cantar, bailar o hablar para llamar la atención de los espectadores”

Tanto el *potlatch* como la inauguración de la ciudad rural nos hablan de prácticas que en cierto sentido “disimulan” (es decir, “disimulan” dentro de un juego de lenguaje sobre lo auténtico y lo disimulado), o proyectan una imagen de redistribución, mientras la situación “auténtica” se trata de darle prestigio al donante.

Sin embargo, no podemos reducir la ciudad rural a la inauguración y la relación entre “beneficiarios” y los “donantes” oficiales, y así concluir que la ciudad rural en Santiago el Pinar se puede caracterizar como un sistema de redistribución, de acuerdo con el planteamiento de

Polanyi. Como hemos visto, existe una multiplicidad de relaciones, con diferentes caracteres. Podemos mencionar la producción de café como ejemplo, que se dirige a mercados globales. Al mismo tiempo interactúa con otros “sistemas económicos”, en el sentido de Polanyi. La producción de café se hace muchas a través de relaciones que se basan en la reciprocidad, como cuando los integrantes de una familia (extendida) se ayudan mutuamente en sus respectivos cafetales; esta reciprocidad, sin embargo, no es lo mismo que la propiedad en común que se imagina Wilson y otros. Además, como he señalado antes, en la producción de café también se hace uso de jornaleros, que se encuentran (en gran medida) fuera de las relaciones recíprocas.

También podemos mencionar otro mercado sumamente importante en el caso de la ciudad rural en Santiago el Pinar: el mercado de teorías – un mercado desigual, que “finge” ubicarse fuera de los mercados, a pesar de que sus productos se venden como mensajes mediáticos, como trabajos académicos – a través de financiadores como CONACYT – o como justificación de, o parte de proyectos, en el caso de las ONG:s.

Al mismo tiempo vemos cómo los símbolos del “mercado” – las empresas – operan en el marco de un sistema de “reciprocidad”, en el caso de la ciudad rural en Santiago el Pinar. Varias empresas apoyan al gobierno chiapaneco en algunos proyectos, o son beneficiados en la distribución de otros proyectos. De esta manera se insertan además en un sistema de distribución de los trabajos, que son parte del programa de las ciudades rurales, así como de otros proyectos gubernamentales. Estos proyectos pasan por una cadena de centros que distribuyen trabajos y recursos concretos. La expresión que utilizó la directora del COBACH, cuando decía que solamente “su” gente podía estar presente en la visita del gobernador y de la administradora del PNUD, señala la auto-ubicación en uno de los nudos distribuidores de recursos, que también conlleva una relación jerárquica y de gratitud hacia la persona que ocupa esta posición, por parte de los “beneficiados” – “su gente”. Lo mismo podemos ver en el caso de otros funcionarios, el presidente municipal y los agentes municipales en Santiago el Pinar, que controlan la distribución de recursos. Otro ejemplo de lo mismo es la ensambladora, donde se hace una “disimulación” de una producción dirigida al mercado, con lo que se “finge” que la ensambladora entra en un mercado capitalista, moderno, al mismo tiempo que los lazos clientelares deciden quién tiene acceso a sus puestos de trabajo – unos lazos que incorporan tanto a funcionarios del gobierno estatal, como a los líderes de los partidos y de la ensambladora en Santiago, así como a los agentes municipales, y, desde luego, a los otros habitantes. La figura de “redistribución” resulta más adecuada para hablar de las relaciones predominantes en estos casos.

Al igual que la distribución y el mercado, también el “sistema” de reciprocidad se llega a “disimular”. En la cita con la cual inicio esta tesis, Esteban Moctezuma disimula que “nos vamos a poner a trabajar hombro con hombro con todos ustedes”. Esta expresión señala igual-

dad, (com)unión y reciprocidad, lo que resulta sumamente difícil de percibir en la relación entre empresarios, gobierno y las diferentes clases de habitantes, por ejemplo por la manera vertical – si bien no ilegal – de planear y ejecutar el proyecto.

Lo que nos muestra el programa de ciudades rurales en Santiago el Pinar es con esto la dificultad incluso de hablar de capitalismo como un sistema global, como un principio dominante de producción y distribución. Yo creo incluso que sería productivo dejar de pensar en la “economía” como “capitalista”, por la direccionalidad de la mirada que ofrece. En el caso de las ciudades rurales es remarcable como hasta ahora no se ha argumentado que uno de los efectos centrales del programa, por lo menos en el caso de Santiago el Pinar, es que los lazos entre diferentes élites probablemente se han fortalecido. Esta “ceguera conceptual”, quisiera sugerir, tiene que ver con la centralidad de la idea de que la economía actual es un “capitalismo” en expansión.

Pero no creo que se trate solamente de Santiago el Pinar como un caso aislado. Tampoco implica una negación de la existencia de una desigualdad enorme entre las posibilidades de incidencia sincrónica y diacrónica en la formación discursiva a largo plazo, así como en las disputas discursivas contemporáneas. Lo que quiero cuestionar es la posibilidad de reducir estas configuraciones discursivas contradictorias a un solo principio, donde los demás principios se perciben como secundarios. Sería una invitación a enfrascarse en discusiones ortodoxas sobre la predominancia de la producción o la circulación que discutieron Dobb y Sweezy, cuando ambos procesos obviamente son importantes en diferentes casos. Habría que intentar pensar de una manera más heterodoxa, atreverse “a oponerse a la opinión de la mayoría”, en palabras de Maquiavelo, y a practicar ampliamente la cacería de albatros sagrados – e incluso hacer un esfuerzo por ver el albatros en las propias ideas.

Como hemos visto, los discursos en torno a la ciudad rural y los objetos que la conforman no se delimitan a un sistema, ni en su forma de imagen o disimulación, ni en la práctica que estas imágenes “describen”. La tendencia en los casos discutidos arriba es “disimular” un sistema con mayor valor moral en el caso específico, al mismo tiempo que se opera a través de otro, con menor valor moral. Así, más bien forman parte de una intrincada disputa por la configuración de la economía del poder, por la formación y confrontación discursiva. Lo significativo de esta disputa, más que un principio “económico” dominante, es la formación y confrontación entre opuestos que se crean mutuamente, que intentan imponer una moralidad a un los extremos de un juego de lenguaje específico.

Esta dimensión de la moralidad como parte de la contradicción entre presentación y práctica del “sistema económico”, está prácticamente ausente en el trabajo de Polanyi. Una dis-

cusión que hace énfasis en las diferencias de valor moral entre diferentes “capitales”, podemos encontrar en la idea de “esferas”, que propuso Paul Bohannan.

En una etnografía sobre los Tiv en Nigeria, Bohannan señaló la existencia de una división de la economía en tres esferas, con contenidos morales diferenciados. Esta diferenciación se parece a los diferentes “capitales” de Bourdieu, que pueden cambiar de forma; el capital económico, por ejemplo, se puede cambiar por capital cultural, y vice-versa. Lo que resulta interesante en el trabajo de Bohannan es la escalera moral que – por lo menos antes de la introducción de la moneda – iba desde la esfera de los objetos de subsistencia (productos agrícolas, utensilios del hogar, pequeñas herramientas, y cierto ganado), para luego pasar por una esfera de prestigio (esclavos, ganado de porte, barras de metal, y los tejidos “tugudu”), para llegar a la esfera más alta, de las mujeres y los niños (Bohannan, 1955). Un cambio de “capitales”, o en lenguaje de Bohannan, de “esfera”, no es lo mismo que un cambio entre objetos de la misma esfera. Para distinguir esta diferencia, Bohannan habla de “conversiones” en el caso de cambio de esfera, mientras cambios dentro de una misma esfera lo llama “transferencia”.

Lo que solamente aparece esbozado en el trabajo de Bohannan es la importancia de la relación entre los objetos y personas que circulan entre las diferentes esferas, con sus “poseedores” fácticos y potenciales – lo que es clave para el entendimiento del concepto de fetichismo de Marx; estas relaciones incluyen tanto a las personas que los poseen, como a quien los quiere comprar o robar. En torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar, estas relaciones son posiblemente más visibles. Por ejemplo, mientras un “robo” de una mujer por parte de un habitante de Santiago se paga con unos 10-20 000 pesos, dependiendo de la situación, un foráneo puede llegar a pagar más de 100 000 pesos, como ocurrió en un momento durante el inicio de mi trabajo de campo – y que hacía que yo tomara mayor distancia a las mujeres para evitar que por rumores me llegara a pasar lo mismo. También podemos ver cómo operan diferentes “sistemas económicos” entre diferentes personas. Mientras un familiar puede usar el sistema de reciprocidad para adquirir una bolsa de café, o para un puesto en el gobierno o en alguno de sus proyectos, un desconocido tiene que adecuarse al sistema de mercado, como cuando yo tenía que pagar por las tortillas en Santiago, hechas para consumo propio. Podemos argumentar que el “valor moral” (que es diferente a los valores de “cambio” y de “uso”) de las personas se establece así en diferentes situaciones y relaciones; el derecho a la reciprocidad se delimita a un círculo reducido de personas, así como la capacidad de pago es un factor que se mencionó para establecer el precio del “robo” de la mujer del cual se acusó al foráneo.

Pero también podemos ver las relaciones entre objetos y personas en los tipos de carros que circulan en Santiago, sobre todo notable el día de la no-visita del gobernador y durante la

inauguración de la bodega de café. Estos días entraron en contacto los carros blancos, enormes y brillosos del año con los Nissan Tsurus que normalmente ocupan las calles de Santiago (incluyendo el mío). A través de estos objetos también se insertan las personas que se conectan con esos objetos en una escala de “valor”. En otra esfera encontramos incluso helicópteros, que utilizan los “dioses”.

En este sentido, no es un accidente que Sabines haya entrado en una esfera donde se encuentra también una campana de oro. Entra así a una esfera “mágica”, donde solamente entran personas que se han muerto, o que sean tan especiales como los “hombres valientes”. Las expresiones son diferentes, pero el contenido es igual: tanto el helicóptero como la historia de la campana señala que se trata aquí de una persona extraordinaria (a pesar del acto rechazable que realizó cuando supuestamente intentó robar la campana).

Los objetos, entonces, entran junto con las personas en una escala de valores que en último lugar podríamos llamar morales, que, sin embargo, se disputa tanto en contenido como en su “estructura”. Me refiero aquí a que se cuestionó la veracidad de la historia sobre el robo de la campana, con lo que se disputó el contenido dentro de un juego de lenguaje con una valoración de los hechos establecida, así como se disputa el valor mismo de los objetos; el helicóptero, por ejemplo, también fue interpretado como un gasto irracional, como lo expresó un funcionario de la ONU con quien hablé después de la no-visita del gobernador, con lo que se cuestiona el orden de valor propuesto.

Esta discusión la podríamos regresar a los trabajos de Baudrillard y Debord. Cuando Baudrillard analiza el mercado de arte, lo diferencia de los mercados de “subsistencia” por ser un mercado donde se busca “convertir” (en el sentido de Bohannan) el capital en prestigio, en la posesión de obras fetichizadas (Baudrillard, 1997). Si bien esta discusión nos habla de la importancia de lo simbólico en la “economía”, como señala Baudrillard, también habría que considerar posibles cuestionamientos del valor moral del mercado de arte como tal; por ejemplo, se podría argumentar, cómo puede generar prestigio gastar esas sumas de dinero absurdas cuando vivimos en un mundo donde hay personas que se mueren de hambre. En ciertos círculos, más que prestigio, una pintura fetichizada podría incluso generar burlas, como el pobre albatros casado en el poema de Baudelaire.

Lo mismo podríamos argumentar en el caso de Debord, quien consideraba el espectáculo como el resultado de una acumulación tan avanzada que el capital se ha vuelto una imagen, al mismo tiempo que Debord le quería quitar el valor al espectáculo, negar el poder del capital. Lo mismo pasaría, consiguientemente, con el brillo de la imagen. Podríamos argumentar que simultáneamente que el brillo de la imagen aparece como el último paso de la escala moral de

los “capitales”, donde el capital se ha “convertido” en imagen y los “hechos” se han vuelto “palabras”, para otras personas el valor del brillo se cuestiona. Esto, sin embargo, no significa que nos liberamos de los fetiches.

Podríamos así pensar que la economía del poder en torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar como discursos contradictorios que utilizan diferentes formas de producción y distribución de una variedad de capitales, que son sumamente difíciles de distinguir entre ellos, y que se mueven en diferentes esferas/clases creadas discursivamente. Las esferas en Santiago el Pinar, sin embargo, no se tratarían de partes de escaleras fijas, sino de una variedad de dualismos, extremos en juegos de lenguajes establecidos que entran en disputa entre ellos, así como se disputa el valor moral de cada extremo. Pienso en dualismos que de diferentes maneras expresan el dualismo entre bueno y malo, y que hemos visto desfilar en estas páginas: forma-contenido, público-privado, propio-extraño, PRI-Alianza, Gobierno-ONG:smodernidad-tradición, material-ideal, profano-mágico, auténtico-copia, espacio abstracto-espacio concreto, pueblo-gobierno, capital-imagen, y, desde luego, ciudad-campo.

Lo que vemos en esta economía del poder, entonces, son formaciones y usos de dualismos que se emplean en las disputas en torno a la ciudad rural y los discursos que incorpora.

Sostener esto, se podría argumentar, implica emplear un modelo dualista para el análisis, más que recoger el uso de dualismos en el debate sobre la ciudad rural. Si este argumento implica una crítica a modelos dualistas, sospecho que se subestima las posibilidades de complejidad que ofrecen los modelos “dualistas”. Piense por ejemplo en las posibilidades de comunicación que ha ofrecido el binario 1-0 en las computadoras, y recuérdese que aún así, los mensajes tienen una “forma” y una “apertura”. Además, habría que recordar que el juego de lenguaje que se está formando en esta tesis se interesa por las disputas y sus posibilidades, que tienden a crear posiciones opuestas. Es posible que en otros tipos de juegos de lenguaje, que se acerca más a la conversación en búsqueda conjunta de una meta común se formen con menos oposiciones. Al mismo tiempo, podríamos probablemente deconstruir estas conversaciones en términos binarios; el lenguaje mismo, de acuerdo con Eco, se basa en códigos que buscan excluir posibles lecturas, y de esa manera se basa en sistemas binarios; no es una coincidencia

“simultáneamente que el brillo de la imagen aparece como el último paso de la escala moral de los “capitales”, donde el capital se ha “convertido” en imagen y los “hechos” se han vuelto “palabras”, para otras personas el valor del brillo se cuestiona”

que su ejemplo para explicar su modelo comunicativo inicie con un mensaje que se transmite a través de una combinación de códigos binarios. Después de solamente unas pocas combinaciones, los mensajes pueden volverse bastante complejos, con una cantidad impresionante de posibilidades. Además, intentar “salirse” de las oposiciones de un juego de lenguaje, se opone al mismo juego, con lo que lo fortalece. La idea de *habitus*, por ejemplo, se opone a la oposición entre voluntad libre y determinación estructural; no se sale del razonamiento dualista, pero sí visibiliza y expande los límites del juego de lenguaje. También podemos pensar en otras maneras de formular problemas que sean “alternativas” al *habitus*, con lo que se crea un nuevo dualismo, y se expande el juego. De la misma forma funciona mi negación a los dualismos sencillos del estilo modernidad-tradición, como un juego dualista por la misma negación de los dualismos sencillos – a pesar de que yo haya intentado construir un panorama donde los dualismos son inestables, y no siempre tan marcados, ni duales.

Es a través de estas redes de dualismos inestables y disputados que quiero entender cómo se forma y usa la cantidad de objetos que circulan en torno a Santiago el Pinar y su ciudad rural, y el fetichismo que se crea y percibe en torno a ellos: el brillo de la campana, el brillo de la televisión (y de la computadora), el brillo de la moneda detrás de la construcción de los espacios, el brillo de las máquinas, el brillo de la sonrisa, el brillo de los ojos tras el pasamontañas, el brillo de las luces del santo: el brillo de la imagen. En breve, he querido ver cómo la imagen y su brillo es parte de las relaciones sociales, como sostuvo Guy Debord.

Así, tenemos el sol y la campana, que se conectan con nociones sobre el “tiempo”, así como tenemos la tortilla hecha a mano, redonda y amarilla como el sol, que en algunos espacios se liga con un valor positivo de la tradición, de la cercanía, el calor humano, la intimidad de la mañana, y otras imágenes que funcionan como un discurso de la tortilla y de la tradición que chocan con las tortillas de tortillería, de máquina, de la “modernidad” y la alienación, pero también, más por parte de sus productoras que por sus consumidores, con un trabajo pesado después de pocas horas de dormir, donde las tortillas de tortillería se vuelven un alivio. Vemos también pasar las botellas de Coca-Cola, con un contenido negro como el oro negro, pero con una sonrisa blanca en los comerciales – una bebida siempre controversial por las políticas de la empresa, y su dominación en el mercado global de refrescos, y por su cercanía a los Estados Unidos como símbolo. Al mismo tiempo, en Santiago el Pinar, los refrescos funcionan como mercancías de prestigio, y como medio de pago, entre otro por las historias de Santiago, pero también como símbolo de los problemas de diabética, como ha señalado Lorenzo Gómez López en su tesis (Gómez, 2011). Asimismo hay diferencias y disputas en torno a fetichismos como las casas, la ensambladora, y la ciudad como tal, sobre todo en comparación con una

imagen del campo y del indígena fetichizado, liberado de las relaciones globales de las cuales es parte. También podríamos mencionar al apóstol de Santiago, que es posible de entender como imagen del ideal de la unidad entre tierra y pueblo a través de un líder – o sencillamente como el apóstol, como cuando yo le pregunté a Florencio acerca del significado de una historia, y dio a entender que es una historia nada más, sobre hechos que pasaron. Así, Florencio también visibilizó cómo yo había vuelto un fetiche al fetichismo como tal, como si la idea del poder en las relaciones sociales pudiera existir sin la idea de su ausencia, la posibilidad de formar otros objetos de estudio y verlos desde otro ángulo, como podría ser cierta poética, cierta fenomenología, u otras miradas de una manera u otra excluidas completamente o parcialmente del enfoque de poder. Estas exclusiones, en esta tesis, se pueden ver como limitantes de su resultado, pero tiene que ver con una pregunta concreta, a la cual he buscado respuestas: cómo entender el surgimiento y los usos de la ciudad rural en Santiago el Pinar.

Como he argumentado, formular la pregunta de la cual surgen estos juegos de exclusión e inclusión es la mitad de la respuesta, pero a veces, como en el caso de esta tesis, la claridad de la pregunta surge de la respuesta, como si no hubiera entendido lo que hubiera preguntado antes de ver mis propias respuestas. A veces las preguntas explícitas no marcan la respuesta tanto como las preguntas implícitas. El contacto directo con otras teorías sobre lo que son las ciudades rurales hicieron que las respuestas y preguntas que formulé se insertaran en su misma lógica, en el mismo juego de lenguaje, en la misma disputa por los fetiches, en el cual se crean dualismos entre diferentes versiones de un Yo y del Otro.

En este sentido hemos visto cómo la creación de Otros, como en el discurso de Luis Rodríguez, exagera las diferencias entre opuestos, que sirve para remarcar la propia posición. Esta dinámica se podría probablemente extender a la academia como tal, que funciona en gran medida a través de la crítica, la negación del Otro construido – aunque no siempre sea tan heterodoxa como uno podría desear (entendido como la negación, la formación de Otro, de la ortodoxia). Así, aunque he intentado mostrar que el Otro teórico dibujado en esta tesis no se delimita exclusivamente a modelos dualistas del tipo modernidad-tradición, esa caricatura sirve para subrayar mi enfoque que quiero entender como un modelo con menos estabilidad y claridad que la que ofrecen los modelos criticados.

Lo realmente “otro”, en el sentido de que no tiene nada que ver con “algo”, no entablaría una relación con lo que se difiere; a la hora de establecerlo como “otro”, sin embargo, se relaciona con algo, con lo que entran al mismo juego de lenguaje, y deja de ser completamente “otro”; más bien tenemos una oposición dentro de una lógica parcialmente compartida – aunque las posiciones dentro de un lenguaje efectivamente pueden ser muy diferentes.

“El Otro calendario”, entonces, más bien se trata de un conjunto de discursos opo-
sitos al discurso gubernamental, que buscan aliarse con los sujetos del programa para fortalecer
su posición.

Para aclarar mejor el punto: lo “otro” no es algo ideal, con lo cual se puede escoger
dialogar o no a través de usos de palabras. Lo “otro”, al igual que el fetichismo según Žižek y
Taussig, tiene existencia propia, y no espera hasta que nos demos cuenta de su existencia para
entrar en contacto con nuestras prácticas. Así, por ejemplo, yo me tuve que relacionar, de una
manera u otra, con las diferentes historias de Santiago, incluyendo lo que podríamos denominar
“clientelismo”, e ideas prácticas sobre el desarrollo. Lo mismo es el caso de todo el proyecto
de las ciudades rurales, así como de sus críticas. El juego de lenguaje también se impone a los
actores que se mueven en él; esto es lo que Roseberry llamó “el proceso hegemónico”, que
hace que la mayoría de los movimientos e imágenes alternativos toma una forma parecida a las
expresiones (o la “cultura”) dominante (Roseberry, 1989:228).

En este sentido, podríamos retomar los ejemplos de las ONG:s y ponentes en el foro
“Inclusión... exclusión neoliberal”, quienes definen su postura, por lo menos parcialmente,
como una oposición a propuestas gubernamentales. Uso la palabra “parcialmente” porque –
como he querido señalar con mi crítica a los discursos tanto del programa de las ciudades ru-
rales, como al discurso dominante de la “oposición” a éste – no existe solamente un punto de
oposición a la posición gubernamental. La oposición no se define, por lo tanto, automáticamen-
te como el “otro lado de la moneda”; no se trata de una moneda, más bien se podría comparar
metafóricamente hablando con posiciones cambiantes en una esfera, o por algún tipo de juego
inestable con varios participantes.

La disputa en este juego, entonces, se podría resumir como una lucha desigual por es-
tablecer discursos dentro de ciertos límites, ciertos juegos de lenguaje, a través de “imágenes”
fetichizadas pero relacionadas con una red global discursiva que he llamado la economía del
poder. En otras palabras, se trata de una lucha desigual por el control discursivo, que se realiza
mediante “imágenes” fetichizadas.

Una alterna

7. RESUMEN Y ARGUMENTO

POR LAS GRANDES diferencias entre los trabajos que se habían hecho sobre las ciudades rurales, y por su diferencia con lo que me encontré en Santiago el Pinar, me interesé por la formación y el uso de los discursos. A través de mi trabajo de campo, también me inserté en este juego, con mi propia teoría sobre lo que se formaba a través de la ciudad rural. Así se formularon con el tiempo dos preguntas de investigación: cómo entender la ciudad rural, y cómo entender el proceso de formación y uso de los discursos sobre ésta.

Para no fingir que estos discursos surgieron de la nada, quise escribir los procesos a través de los cuales se formaron, incluyendo mi propio discurso. Esto ha implicado analizar los sujetos, objetos y objetivos de cada discurso, sus diferentes formas de expresiones, pero también sus limitaciones, lo que va ligado con la formación de mi propio discurso.

En respuesta a las preguntas de investigación he formulado dos argumentos generales, que se podrían resumir como:

1. la ciudad rural es un espacio de tensión.
2. la disputa fetichista es dualista.



Ilustración 32. “Ensayo sobre la originalidad”. Elaboración propia.

7.1. Primer argumento: la ciudad rural es un espacio de tensión

PODEMOS EMPEZAR RESUMIENDO los tres discursos principales, aparte del mío, que se han formulado para explicar la ciudad rural. Estos discursos se comunican de diferentes maneras, cada uno preparado para llenar los diferentes objetos que circulan en la ciudad rural de contenido, cada uno formando sus fetiches; este proceso de la fetichización, sin embargo, voy a resumir hasta terminar de revisar los cuatro discursos en cuestión, pero cabe señalar desde ahora que la separación entre los discursos que hago aquí no siempre es sencillo de encontrar en la práctica – la congruencia se construye teóricamente, sobre todo a través de juegos de dualismos; asimismo, aunque podemos encontrar claras diferencias entre estos discursos, también podemos ver similitudes.

Los cuatro discursos que disputan por significar la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar se constituyen por el discurso de la modernidad, que se opone en primer lugar al discurso de la tradición, así como el discurso de las jerarquías armónicas tiene una relación estrecha con mi discurso de las tensiones de las jerarquías. Los cuatro discursos formulan problemas, y con ello la direccionalidad de las premisas y de las conclusiones. Así, la creación de un lazo imaginado entre tierra y pueblo que funciona como base para el ideal de las tradiciones y la autonomía, lleva a la búsqueda de la “anormalidad”, es decir, situaciones que rompen ese lazo, y que pueden impedir el ideal buscado. Lo mismo también es cierto para el discurso en favor de la modernidad y el desarrollo, que busca indicios de su avance, o problemas de por qué no ha funcionado. En el caso de las jerarquías armónicas, lo que se buscan son elementos que pueden amenazar esta armonía, así como en mi caso el interés en la formación y uso de los fetiches me ha llevado a encontrar relaciones sociales que los sostienen.

En torno al discurso de la modernidad he argumentado que el planteamiento de la dispersión poblacional como causa de la pobreza queda al margen de las posibles interpretaciones de los problemas en Santiago el Pinar. En un municipio donde, según las mismas estadísticas del Estado, la densidad poblacional es entre las más altas del estado, y con índices de desarrollo que han estado entre los más bajos del estado y del país, no se puede interpretar la dispersión como causa de pobreza. Dado que este discurso estaba tan mal construido, al igual que muchos otros he querido buscar otras explicaciones del programa.

En cuanto al segundo discurso, el discurso de la tradición, encontramos la crítica hecha al programa, que también presenta tantas dificultades – por basarse en modelos que, al igual que el anterior, dividen el mundo en bloques de “tradición” y “modernidad”, y/o por partir de modelos problemáticos de modo de producción – que resulta difícil creer que lo que se estaba discutiendo fueron las ciudades rurales.

El tercer discurso, el discurso de las jerarquías armónicas, no es tan sencillo de encontrar como las primeras dos, dado que no ha sido elaborada en planteamientos explícitos de los actores involucrados. Por este motivo lo voy a resumir de una manera algo más detallada.

Podemos leer este discurso entre líneas en los planteamientos previos, como cuando se torturó y encerró a un empleado de la ensambladora, probablemente por no haber respetado las jerarquías cuando criticó abiertamente al presidente municipal. Lo podemos también ver en las quejas por líderes que dejan de preocuparse por la gente, como ha pasado con cada persona o grupo político con el poder en el lugar de estudio. Pero sobre todo lo podemos ver en las historias de Santiago, donde se construye una relación divina entre tierra, apóstol y pueblo. La misma historia regresa en el énfasis en el rol de Domingo en la planeación y ejecución de la ciudad rural, donde el apóstol es cambiado por el presidente municipal. Podemos ver esta historia también en el mensaje visual, gramatical y de tiempos, de la inauguración transmitida por TV10 Chiapas; aquí el apóstol es cambiado por el presidente en primer lugar, junto con el gobernador, y su equipo – su relación con el pueblo se hace, entre otro, a través de la imagen de una señora que no habla castellano, y la relación con el espacio a través del mismo programa de viviendas y proyectos productivos, etc. Regresa en la película de CAIK, donde la simbolización de las “comunidades indígenas”, que supuestamente se ven amenazadas por el programa, se hace a través de tortillas hechas a mano.

El problema de este discurso es que no ve los conflictos que ocurren dentro de los grupos creados, lo que he subrayado con mi discurso sobre las tensiones de las jerarquías. Aquí podemos, por ejemplo, recordarnos de las mujeres del grupo de video que mencionaron justo “tortear y cocinar” como dos actividades que no les gustaba realizar (mientras no les molestaba barrer y trapear), lo que habla de intereses en conflicto que se expresa a través de la tortilla. En las fotos de la cocina en la ciudad rural, por lo tanto, podríamos incluso llegar a leer las tortillas, donde la mitad son hechas a mano, y la mitad son de la tortillería en el centro, como una liberación de un trabajo fastidioso para la mujer de esa casa, más que como una pérdida cultural a lamentar. Sin embargo, hay que recordar que el problema central en este caso es la valoración social del trabajo, que no se resuelve con inventos técnicos; los inventos técnicos históricamente más bien han aumentado la “dependencia” de productos industriales, al mismo tiempo que las mujeres se dedican a otras actividades en el hogar, como ha argumentado Joan Wallach Scott (Scott, 1997:53).

De hecho, es probable que el programa de ciudades rurales en Santiago el Pinar ha aumentado las diferencias entre personas en Santiago. La compra de terrenos para la construcción, por ejemplo, aumentó el precio de las tierras en general, dado que los vendedores de esos

terrenos compraron en otras partes. Vemos también cómo el rol de los agentes ha sido muy importante en todos los aspectos de la ciudad rural. Se adueñaron de varias de las casas, controlaron el acceso a las casas y los proyectos productivos por parte de los de “su” localidad, así como tuvieron acceso a eventos simbólicos, con una participación restringida, como la inauguración de la ciudad rural, etc. También podemos ver cómo algunos, como el ex presidente municipal y su hermano, tuvieron puestos del gobierno fuera de Santiago. En el caso del ex presidente, significó la posibilidad de influencia en decisiones económico-políticas en toda la zona de los Altos de Chiapas. Esta es al mismo tiempo una parte de un probable fortalecimiento de los lazos entre élites en Santiago y políticos estatales – lazos que no necesariamente son estables y duraderos, lo que he querido subrayar a través de la historia sobre el robo de la llave, donde he querido mostrar los conflictos que ocurren dentro de una facción. Por el momento, sin embargo, una prueba de la fortaleza de estos lazos en Santiago es la capacidad de movilización para el Partido Verde que se mostró en Santiago el Pinar antes de las elecciones de 2012.

También es posible argumentar que vemos un mutuo fortalecimiento entre empresarios, en primer lugar Ricardo Salinas, el Grupo Salinas y el Grupo Indi, y grupos de políticos, donde participan tanto Juan Sabines como Manuel Velasco – ambos de familias con una trayectoria importante en la vida “política” en Chiapas; los “clanes” no se producen solamente en Santiago el Pinar. Es posible que también los lazos con el PNUD y la ONU se hayan fortalecido, a pesar de los desacuerdos – o por lo menos le es posible al gobierno proyectar la imagen de tener lazos importantes con la ONU, como a través del programa ONU-Chiapas, lo que también puede generar prestigio en ciertos círculos.

Estos lazos entre élites de facciones de diferentes niveles son probablemente los productos más importantes del programa de ciudades rurales hasta ahora, y el interés principal “detrás” del mismo; al mismo tiempo, estas alianzas tienen la necesidad de legitimidad, que se intenta crear a través de la imagen de programas sociales en beneficio de la población.

Sin embargo, no hay que olvidar tampoco que el programa ha creado ciertas mejoras que mencionan varios habitantes en Santiago, como las calles, el drenaje, y los puestos de trabajo; justamente los puestos de trabajo fueron el motor para la movilización en favor del Partido Verde. Es importante tomar en cuenta estos beneficios para entender la poca oposición al programa que encontramos en Santiago el Pinar, sobre todo si es cierto que las diferencias han aumentado entre diferentes grupos y personas. Un aumento de diferencias se podría entender como una agudización de las contradicciones de la economía del poder, lo que puede causar un cambio. Este posible aumento de diferencias pueden, sin embargo, parecer de menor importancia si se percibe que la situación es de “*win-win*”, “ganar-ganar”, que es una apuesta central

del desarrollismo. En este sentido, la economía del poder no es solamente relacional entre diferentes discursos y personas, sino también en el tiempo; una mejoría de las condiciones de una persona puede ser más importante que su relativa disminución de “capital” en comparación con la élite.

Entendida así, la ciudad rural no se puede entender como un fracaso, como varios actores han argumentado, fijándose demasiado en el programa de ciudades rurales en comparación con su realización. Como Baudrillard ha argumentado en torno al escándalo de Watergate, al mismo entendimiento de los actos como “escandalosos”, o, podríamos agregar, como “fracasos”, subyace una “normalidad” que ha sido alterada, y que el “escándalo” apoya (Baudrillard, 2007). En el caso de Wilson, Pickard, la Red por la Paz y otros, esa “normalidad” es la “comunidad primitiva”, con una economía autosustentable, y fuera del sistema capitalista, pero podría también ser el funcionamiento “normal” y “exitoso” del desarrollo dentro del capitalismo, o una “normalidad” donde las relaciones jerárquicas realmente son armoniosas. No se trata de una moneda con solamente dos lados.

Si entendemos el “fracaso” más bien como parte “normal” de un espacio-tiempo concreto, la crítica que se le hace se podría dirigir a una “normalidad” que consiste en una configuración global de la economía del poder.

En ese sentido, el “fracaso” es el funcionamiento normal de una economía dirigida a las estadísticas y la “imagen”, y que opera a través de varios “sistemas económicos” contradictorios. Pero el “fracaso”, como hemos visto, también sirve para fortalecer estereotipos sobre diferencias culturales, y sobre el funcionamiento del gobierno. Así, la explicación que ofrecen los funcionarios de gobierno en general se dirige a las dificultades de “costumbrismo” de los “indígenas”, que no se quieren “desarrollar”. Otro modelo señala que el gobierno no es capaz de llevar a cabo un programa como se planeó. La versión del productor de la BBC es otro ejemplo, donde las intenciones eran buenas, pero no se logró llevarlo a cabo. Esto es de hecho un modelo clásico, que incluso Maquiavelo vio como una buena táctica para mantener el poder. Poniéndose por encima de la cotidianidad política, argumentó, le da un aura de bondad del príncipe; esto fue un argumento que Maquiavelo presentó en favor de la república en *El Príncipe*. En el presente, el rol de príncipe se podría traducir como presidente, gobernador, e incluso autor.

7.2. Segundo argumento: la disputa fetichista es dualista

LA DISPUTA POR LA CIUDAD RURAL, entonces, se desarrolla principalmente entre estos discursos, que cada uno busca sacarle el brillo a las diferentes imágenes que circulan en la ciudad rural.

La segunda parte de mi argumento gira en torno a ese proceso. El argumento general es que la disputa por el brillo de la imagen, es decir por los fetiches, en la cual se inserta la Ciudad Rural Sustentable en Santiago el Pinar, es una disputa por la configuración de la “economía del poder” que reproduce y crea narrativas enfocadas en otredades y “esferas” que entran en un juego de valoraciones opuestas. La tendencia en la economía discutida es “disimular” un sistema con mayor valor moral en el caso específico, al mismo tiempo que se opera a través de otro, con menor valor moral. Este proceso se da dentro de marcos interpretativos prácticos, o “juegos de lenguaje”, que se forman en procesos históricos largos, y donde se disputa la “forma” y la “apertura” de los discursos. En estas disputas se usan diferentes “capitales” desde diferentes posiciones relativas en una economía del poder desigual. La otredad que se crea es una parte central de los monólogos y alianzas de exclusión consciente o inconsciente que encontramos en la lucha fetichista. Esta otredad es formada por y forma desencuentros y malentendidos, así como desacuerdos profundos basados en ideas e intereses claramente opuestos a partir de las posiciones relativas en la economía del poder. Al mismo tiempo, estas formaciones de otredades se crean dentro de un mismo juego de lenguaje, con lo que se fortalecen las premisas, las reglas y los anhelos en juego, así como los problemas formulados y las posibles respuestas.

Lo que se disputa, entonces, es por el significado del brillo de la ciudad rural, y con ello por la configuración de la economía del poder; la economía del poder consiste de, y se transforma a través de, “discursos”. En esta disputa encontramos también la razón del relativo desinterés por datos en la ciudad rural de la cual se habla, por parte de varios autores: el objetivo principal es el control del fetiche y de la economía del poder en general.

Los discursos, a su vez, se forman, disputan y circulan en gran parte a través de diferentes instituciones, como son los grupos políticos en Santiago el Pinar, el Estado, la ONU, la academia, las empresas, las ONG:s y los medios, por lo que el control de estas instituciones es importante para el control de la economía del poder, lo que genera una disputa por el mismo.

Los partidos son un ejemplo de esta formación discursiva, pero también podemos mencionar los intentos por controlar el discurso que realiza tanto el gobierno, a través del Instituto de Comunicación Social, TV10 Chiapas, como cuando el Grupo Salinas pagó un estudio de

la Universidad de Michigan. Lo mismo podemos ver por parte de académicos y ONG:s opositores, que intentan controlar el discurso a través de publicaciones y contactos en la prensa, así como por parte del presidente municipal en Santiago el Pinar, que no quiso permitir que el segundo grupo de la Universidad de Cornell se entrevistara con los habitantes de Choyó.

El control formal del medio, sin embargo, no significa el control directo del fin. Este control, a su vez, descansa en cierto nivel de complacencia y convencimiento del discurso en cuestión por parte de los actores en la economía del poder, donde destacan los menos beneficiados. La capacidad de movimiento discursivo en la economía del poder se decide por el discurso (es decir, la práctica). Las imaginaciones que ofrecen los discursos, entonces, son centrales.

En esta tesis me he dedicado mucho espacio a las imaginaciones, como parte importante de los discursos, así como a los espacios, su uso, y lo que se dice en torno a ello. Pero también he querido subrayar la importancia de narrativas pre-establecidas, como cuando propuse implícita- e irónicamente que la condición humana, lo que nos diferencia de los animales, es que nosotros brincamos a nuevas situaciones con un paracaídas discursivo pre-fabricado de la misma forma que los “periodistas paracaidistas” que llegan a un lugar por primera vez, y aún así tienen que decir cosas “listas”. El problema es que desde el aire, los detalles no se alcanzan a ver, así como las prisas, los compromisos políticos, y la falta de profundización en el caso estudiado, tienden a excluir datos que no corresponden con las explicaciones prefabricadas; estos problemas generan incluso salidas de emergencia para mantener la coherencia del argumento (tan coherente como esta combinación de metáforas). Así, se argumenta que si no funciona la teoría “opositora” en el caso de Santiago el Pinar, es posible argumentar que es un ensayo fallido, pero que en otras ciudades puede funcionar; la importancia está en el análisis de las intenciones, y por eso, del programa. Asimismo, los funcionarios que trabajan en Santiago el Pinar, quienes se dan cuenta de que el programa no funciona como fue planteado en el programa, argumentan que se debe al “costumbrismo”.

En torno a la ciudad rural en Santiago el Pinar, esta “condición humana” se comparte tanto por los planeadores del gobierno, que retoman acriticamente planteamientos sobre la dispersión como causa de la pobreza, como por parte de los académicos que no tienen tiempo de quedarse en el lugar creado a través del programa por más que unas horas o unos días; la estancia máxima que pude registrar en el caso de Santiago el Pinar fueron cinco días (Esben Frost), un día menor que el productor de la BBC. El problema del tiempo disponible es un problema tanto par los académicos como para los medios, pero también para ONG:s; esto es uno de los factores que pueden explicar la importancia que han tenido los primeros estudios sobre las ciu-

dades rurales. El informe de la Red por la Paz y CAIK, el video de CAIK, así como el libro de Pickard, sin embargo, son muestras de trabajos más originales, por llevar a cabo investigaciones propias. El factor del tiempo de estancia en el lugar de estudio, sin embargo, ha seguido siendo un problema también en estos estudios, así como los dualismos sencillos que utilizan en gran medida.

Para convivir con nuestra “condición” de *homo paracaidistas*, lo que necesitamos, creo, es tiempo, lecturas y la predisponibilidad de burlarnos de los albatros. Podemos ver, por ejemplo, en el caso de Libert, cómo salen detalles interesantes que los textos con menor contacto con el lugar de estudio – o con mayor dogmatismo en su compromiso político – no logran destacar. La profundización teórica, desde luego, es central para lograr enmarcar los hechos registrados en diferentes modelos explicativos. Sin embargo, también las posibilidades de tiempo, lecturas y criticidad tienen sus límites. En mi caso, la amplitud de la tesis, que señala una serie de temas que me han parecido interesantes, tiene el problema de no poder ofrecer una profundización en todo momento suficiente. La construcción teórica de esta tesis, por ello, no tiene la pretensión de cerrar debates. Más bien se trata de un esbozo de un posible camino. Al mismo tiempo hay una cantidad de posibles debates que han quedado excluidos de mi análisis. Podríamos empezar por la ausencia de un debate entre mi entendimiento de la economía del poder y modelos teóricos parecidos, así como la idea de “modernidades alternativas”. También ha quedado excluida una comparación con los planteamientos de Lévi-Strauss, con los cuales discuto mucho en la tesis. Hay también muchos aspectos de la “vida cotidiana” que no he podido discutir, y que han quedado excluidos de mi análisis: los olores, los colores, los gestos, los encuentros amorosos, etc. Pero también cosas con lazos interesantes con la investigación y el programa de las ciudades rurales no han ocupado el lugar que se merecen. Pienso aquí por un lado en una profundización en ciertos procesos que llevaron a preguntas, respuestas, y nuevas preguntas. Aquí encontramos sobre todo la importancia del conflicto entre el EZLN y el gobierno, pero también cuestiones como mi proceso de formulación del objetivo, el proceso de valor del “buen sentido”, los dualismos y la dialéctica, y cómo mi esfuerzo por analizar mi propio discurso. Por el otro lado pienso en la posibilidad de hacer una lectura más cuidadosa de los muchos robos en relación con los dones, pero también en la formación de “clase” y “cultura” en la ensambladora, donde trabaja una primera generación de trabajadores de fábrica. Asimismo pienso en detalles interesantes en la interacción cotidiana con funcionarios gubernamentales, y la construcción de diversas maneras del “gobierno” y del “Estado”, o la importancia de la preparatoria en Santiago para los jóvenes, sus vidas y expectativas. Otros aspectos que no he podido desarrollar con más profundidad son la producción y uso de alcohol y otras drogas, como también podría ser la

interacción entre habitantes, curanderos y los médicos del Centro de Salud. Un debate grande que no he podido desarrollar aquí se trata del concepto de “cultura”, lo que se debe a opciones teóricas y retóricas – en primer lugar porque lo que se ha escrito sobre las ciudades rurales se ha centrado más en el aspecto “económico” que en lo “cultural”. La formación del objeto que he hecho en esta tesis, sin embargo, la entiendo como una alternativa implícita a un enfoque “cultural”; si bien se podría argumentar que lo que llamo “economía del poder” se podría traducir como “cultura”, he optado por no usar ese término por su complicada historia conceptual.

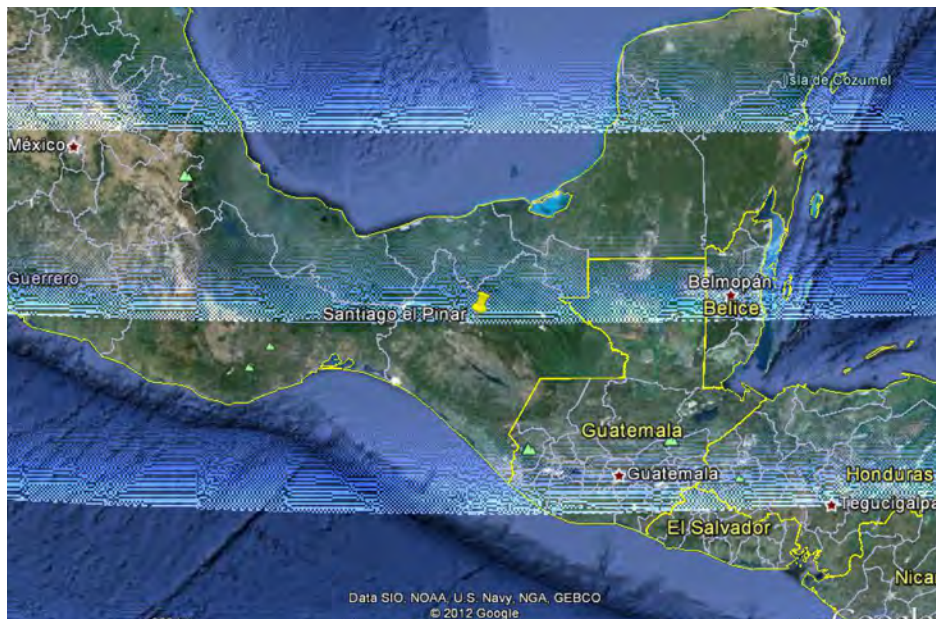
Lo que he querido ofrecer con esta tesis, sin embargo, es sobre todo una crítica a la crítica, que implica una revisión de algunas ideas que también forman parte de una lectura dominante del zapatismo.¹⁵ Con esto he querido hacer un aporte tanto para el análisis de situaciones que ocurren en el escenario “político” chiapaneco, como para la formulación de modelos sociales prácticos.

Entonces, si he querido cazar albatros, no ha sido para que queden ridiculizados sobre las tablas húmedas, como en el poema de Baudelaire. Lo que se le olvida a Baudelaire es que también los marineros miramos al cielo.

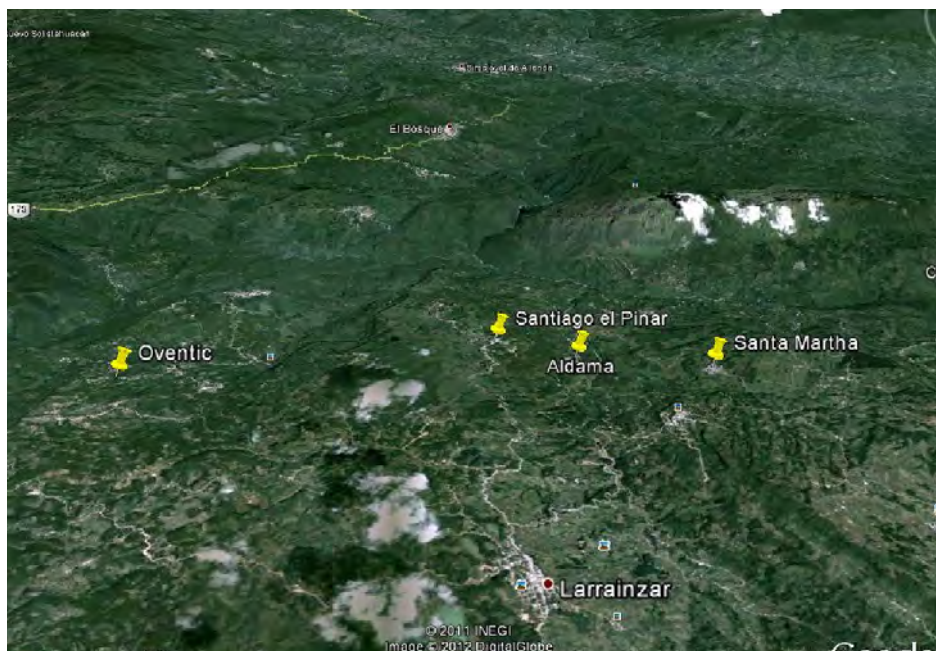
15 Me refiero aquí a un discurso que a grandes rasgos ubican al zapatismo como un proyecto identitario que no busca el poder del Estado, y que gira en torno a la posesión de la tierra en colectivo como sustento de una cultura indígena. Esta lectura se ha vuelto dominante, y excluye otras partes de los discursos de la guerrilla, sobre todo de la Primera Declaración de la Selva Lacandona. Estos rasgos del zapatismo se podrían discutir, por ejemplo a partir de la Primera Declaración de la Selva Lacandona. Sin embargo, no quiero proponer un proyecto que defina una vez por todas cuál es el zapatismo “verdadero”, sino de subrayar las posibilidades que ofrece la apertura de los mensajes del EZLN, y de evitar un dogmatismo creado en torno a una cierta lectura del zapatismo. Así se podría discutir, por ejemplo, el empleo del análisis de “modos de producción”, que se usó en la sexta Declaración de la Selva Lacandona. Este análisis, como he señalado, tiende a llevar a priorizar la defensa de la propiedad de los “medios de producción” (“la tierra es de quien la trabaja”), cuando la propiedad no implica el control completo del espacio, o que el modelo sea viable en un contexto global. Cuestiones como el tratado de libre comercio con los Estados Unidos y Canadá, que se tocaron con más énfasis al iniciar el levantamiento, quedan en segundo plano con un análisis basado en modos de producción.

ANEXO 1

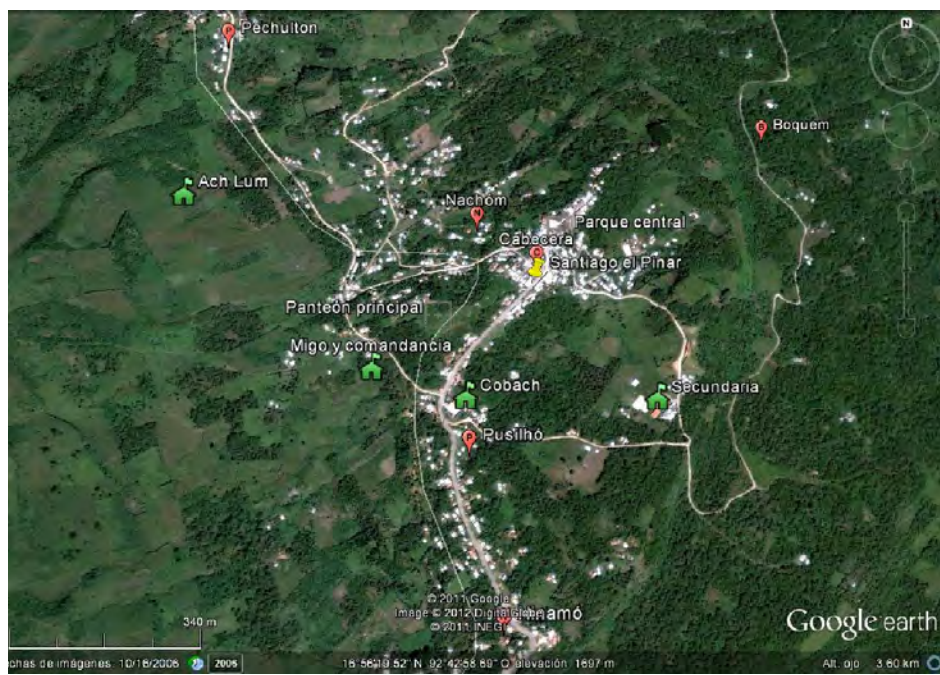
MAPAS DE SANTIAGO EL PINAR



Mapa 1. Santiago el Pinar, Chiapas y alrededores. Elaboración propia de Google Earth, 1 de julio de 2012.



Mapa 2. Santiago el Pinar y alrededores. Elaboración propia de Google Earth, 1 de febrero de 2011.



Mapa 3. Cabecera de Santiago el Pinar y localidades cercanas. Elaboración propia de Google Earth, 1 de febrero de 2011.

ANEXO 2

ESQUEMA DE ANÁLISIS

1. ¿Qué o quién es el sujeto de la frase, y qué o quién el objeto o predicado (referente)?
2. ¿Existe un acontecimiento noticioso, o se trata de un hecho periodístico fabricado?
3. ¿Qué tiene más importancia: el hecho “real” o lo que se dice sobre él?
4. ¿Quién o quienes eran los actores principales de los hechos, y de qué forma participaron o no en la construcción del discurso de la prensa en México?
5. ¿Cuál es la importancia de la prensa en relación con el fenómeno social sujeto a estudio?
6. ¿Se informa o se opina?
7. ¿Quién detenta la propiedad del medio?
8. ¿Cómo se construye quien habla?
 - a) como individuo
 - b) como colectivo o como su representante
 - c) como ausente (“neutral”)
9. ¿Cómo se construye el referente?
10. ¿Cómo se construyen los actores?
 - a) ¿cómo y cuándo se les nombra?
 - b) ¿para qué se les nombra?
 - c) ¿cómo se hace referencia a ellos?
 - d) ¿cómo se les valora?
 - e) ¿se incluyen o se excluyen?
11. ¿Cómo se construyen sus actos? ¿Con qué verbos?
12. ¿Cómo se valoran los actores y los actos?

A través de:

 - a) ubicaciones en el espacio
 - b) los tiempos
 - c) los gestos
 - d) las apariencias (la ropa, peinado, etc)
 - e) los ángulos
 - f) el tipo de tomas
 - g) su relación con elementos gráficos
 - h) los discursos (positivo – negativo)
 - i) títulos
13. ¿Cómo se construye el adversario?
14. ¿Cuál es la fuente?
 - a) uno o varios de los actores involucrados
 - b) fuentes confidenciales
 - c) “especialistas”
 - d) agencias noticiosas
 - e) otro medio de transmisión
 - f) la “opinión pública”
 - g) la observación directa
 - h) subrepticias (anónimos)
15. ¿Se usa alguna figura retórica?
16. ¿Cuál es la estrategia retórica?

ANEXO 3

“LINAJES” EN SANTIAGO EL PINAR

Tabla 2. Linajes en Santiago. Elaboración por Lorenzo Gómez López, de Pechultón, de linaje Smom k’evex, nieto de K’evex. Gómez ha tomado en cuenta los linajes que considera los más importantes. Entre paréntesis está el significado en castellano.

Kulix (repollo)	K’a chij (borrego podrido)	Chtelet sne (cola larga)
Pulato (plato)	Sakil ka’a (caballo blanco)	Yax bek’ (semilla verde)
Chuch (ardilla)	Chitom (puerco)	Mats’ (pozol)
Chivo (chivo)	Vok’ib (quebra cántaro)	Mono (mono)
Likix (desgastado)	Chak tuluk’ (culo de guajolote)	Tsajal me’el (mapache rojo)
Puy (caracol)	P’m (armadillo)	Yax uch (tlacuache gris)
Lich’ vaj (hace tortilla)	Pom (abeja)	Isim choy (bigote de mojarra)
Te’ yok (pie de palo)	Vorxa uch (bolsa de tlacuache)	Tu’l (conejo)
Koxtirio (costilla)	Sa’ben (comadreja)	Tu’b (saliva)
K’evex (anona)	Va’al isim (bigote parado)	Nachon (casa de víbora)
Xik’ (águila)	Chon (víbora)	Chij (borrego)
Chu’mte’ (chayote)	Ch’um (calabaza)	Jkuch me’el (carga viejita)
Jvol tsots (junta pelos)	Mu’yuk xi’el (sin miedo)	Mey (abrazar)
Bolom (gato)	Jnet’ burro (empuja burro)	Puku (diablo)
Jbal mats (hace bolita pozol)	Mexa (mesa)	Jol vet (cabeza de zorro)
Tsij tsij ul (apesta atole)	Vo’ob chitom (música de marrano)	Vet (zorro)
Jpak’ chikin: oreja pegado	Xikitin (cigarra)	Xepu (cebo)
Chak vakax: culo de toro	Tuluk’ (guajolote)	Vaquero (vaquero)
Onob : wash del monte	Ba (tuza) Loj ch’u (agarra pecho)	P’ej on (un aguacate)
Sargento (sargento)	Kapon (capado)	Poy: zorrillo
Mok’o ve’em (no ha comido)	Tsukut (pansa)	Xku: búho
Me’ alak’ (gallina)	Camello (camello)	

ANEXO 4

POBLACIÓN E INVERSIONES EN SANTIAGO EL PINAR

Según el censo del INEGI del 2010, hay 641 hogares y 3 245 habitantes en Santiago el Pinar. De acuerdo con el censo del 2005 habían 482 hogares.

En el cuarto y el quinto informe de gobierno, en el 2010 y 2011, se reporta una inversión en Santiago el Pinar de 370 189 383 pesos en total, aunque la suma de las inversiones específicas reportadas sea de 407 169 807 pesos.

En las siguientes tablas se muestran las inversiones hechas en el municipio, según el cuarto y el quinto informe de gobierno, que corresponden al 2010 y el 2011 respectivamente:

Tabla 3. Inversiones en Santiago el Pinar reportadas en el cuarto informe de gobierno.

Proyecto	Costo, pesos mexicanos
“Centros Escolares”	5 900 342
“Jardín de Niños Gabriela Mistral”	355 000
“Centro de Atención Infantil Comunitario (CAIC)”	2 650 003
“Parque Recreativo en Barrio (sic.) Ninamó para la Ciudad Rural Ciudad Rural Sustentable de Santiago el Pinar”	1 190 172
“Modernización y Ampliación del Camino: Santiago el Pinar – la Gloria Chikinchen, Tramo: del Km. 0+000 al Km 8+000	21 753 293 + 2 069 909
“Construcción de Agua Residuales en la CRS Santiago el Pinar”	1 094 564
“Ciudad Rural Sustentable Santiago el Pinar”	255 171 100
“Construcción de red principal de Drenaje en la CRS Santiago el Pinar”	5 950 862
	TOTAL: 296 135 245*

* Se reporta que la inversión total en el municipio es de 326 788 968, sin aclarar la diferencia con el total de las inversiones reportadas. Del total reportado (326 788 968), 33 247 122 pesos provenían del presupuesto federal (lo que corresponde a un 10.2% del total), 287 568 026 del estatal (88%), 5 317 196 del presupuesto municipal (1.6%), y 656 353 pesos (0.2%) de otros.

Tabla 4. Inversiones en Santiago el Pinar reportadas en el quinto informe de gobierno.

Proyecto	Costo, pesos mexicanos
“Ciudad Rural Sustentable Santiago el Pinar” (Instituto de Población y Ciudades Rurales)	10 815 000
“Impulso de Iniciativas Emprendedoras de Grupos de Trabajo en la Ciudad Rural Sustentable Santiago el Pinar”	1 231 000
“Ciudad Rural Sustentable Santiago el Pinar”	61 536 241
“Construcción de Edificio Auto soportable para Nave Industrial en la Ciudad Rural Sustentable Santiago, El Pinar”	6 798 598
	TOTAL: 80 380 839*

* En el informe se reporta que se ha invertido un total de 42 400 415, sin explicar la diferencia ente esta suma y la suma de las inversiones reportadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1).
- Aliseda, A. (1998). La abucción como cambio epistémico: C. S. Peirce. *Analogía*, 12, pp. 125-144.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2012). Informe del Relator Especial sobre el derecho a la alimentación, Olivier de Schutter. Misión a México. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session19/A-HRC-19-59-Add2_sp.pdf.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (E. L. Suárez, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, K.; Andrade, F.; Fernandes, T.; Honeycutt, K.; Ohaus, K.; Thiel, M. (2010). *Replicating Sustainable Rural Cities, based on an analysis of Nuevo Juan de Grijalva*. Michigan: Michigan University.
- Aristóteles. (1873). *Política*. En P. de Azcárate, *Obras filosóficas de Aristóteles*. Madrid: Medina y Navarro.
- Arnold, A, et al. (2011). *A Rights-Based Analysis of the Sustainable Rural Cities Progra: The case of Santiago el Pinar*. Cornell: no editado.
- Barnett, H. (1938). The Nature of the Potlatch. *American Anthropologist*, 40 (3), pp. 349-358.
- Bartra, R. (1978). *Estructura agraria y clases sociales en México* (3 ed.). México, D.F.: Era.
- Baudrillard, J. (1997). *Crítica de la economía política del signo* (11 ed.). México, D.F., Madrid: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1983). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2007). La precisión de los simulacros. En J. Baudrillard, *Cultura y simulacro* (8 ed., pp. 36-46). Barcelona: Kairós.
- Bellinghausen, H. (2012, febrero 18). Ciudades rurales, proyecto que enmascara ambición territorial. *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/18/politica/020n1pol>, consultada el 13 de mayo de 2012.

- Bellinghausen, H. (2012, mayo 13). Subyace desintegración cultural en reordenamiento territorial en Chiapas: Ong. La Jornada, <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2012/05/13/141615478-subyace-desintegracion-cultural-en-reordenamiento-territorial-en-chiapas-ong/>, consultada el 13 de mayo de 2012.
- Bohannan, P. (1955). Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. *American Anthropologist*, 57 (1), pp. 60-70.
- Bondi, L. (1990). Feminism, Postmodernism, and Geography: Space for Women? *Antipode*, 22:2, pp. 156-167.
- Bourdieu, P. (1989). “Espacio social y génesis de las ‘clases’”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, septiembre, año/vol. III, número 007, Universidad de Colima, México, pp. 27-55. México: <http://docs.google.com/viewer?url=http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/316/31630703.pdf&embedded=true&pli=1>, consultada el 13 de abril 2011.
- Bourdieu, P. (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. (A. Dilon, Trad.) Argentina: Siglo veintiuno.
- Burguete Cal y Mayor, A., Torres Burguete, J., & Álvarez Hernández, F. R. (2006). *Santiago el Pinare, Sk’oplal ya’ejel jteklum*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Butler, R. (1999). *Jean Baudrillard. The Defence of the Real*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Cassese, A. (2005). *International Law*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Sociedad red. México, D.F. y Madrid: Siglo XXI.
- Chesnaux, Jean (ed.) (1975). *El modo de producción asiático*. México, D.F.: Grijalbo.
- Chiapasmap (2010, mayo 7). Overview. Youtube, <http://www.youtube.com/watch?v=Ahy6hCLnvOo>, consultada el 15 de mayo de 2012.
- Chiapas, otra Ciudad Rural Sustentable. CNN Expansión (2010, enero 11), <http://www.cnnexpansion.com/obras/2010/01/11/chiapas-otra-ciudad-rural-sustentable> consultada el 9 de marzo de 2012.

- CIEPAC (2010). Ciudades Brutales Asustables. Santiago el Pinar: <http://www.youtube.com/watch?v=Wijv-AkY2o4>; Nuevo Juan de Grijalva, parte 1; <http://www.youtube.com/watch?v=WuGVelBzn5U>; Nuevo Juan de Grijalva, parte 2, <http://www.youtube.com/watch?v=q60oh7fNdVM>, consultadas el 13 de mayo de 2012.
- Ciudades Rurales Sustentables; una pesadilla hecha realidad. Koman Iel (2011, abril 21), <http://komanilel.org/2011/04/21/ciudades-rurales-sustentables-una-pesadilla-hecha-realidad/>, consultada el 4 de febrero de 2012.
- Claval, P. (1982). Espacio y poder. (H. Martínez Moctezuma, Trad.) México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Connor, S. (1997). Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary (2 ed.). Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Cortés Cano, N. (2012, mayo 1). Televisoras no transmitirán debate en canales estelares. El Universal, <http://www.eluniversal.com.mx/notas/844647>, consultada el 29 de junio de 2012.
- Crapanzano, V. (1986). Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. En J. Clifford, & G. E. Marcus, Writing Culture. The Poetics And Politics Of Ethnography (pp. 51-76). Londres: University of California Press.
- Crehan, K. (2002). Gramsci, Culture and Anthropology. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Dávila, E., Kessel, G., & Levy, S. (2002). El sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional de México. Economía Mexicana , XI (2), pp. 205-260.
- Debord, G. (1999). La sociedad del espectáculo. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2005). De la gramatología (8 ed.). Buenos Aires y México, D.F.: Siglo XXI.
- Duncan, Nancy (ed). (1996). Bodyspace, destabilizing geographies of gender and sexuality. Londres y Nueva York: Routledge.
- Durkheim, E. (1982 (1893)). La división del trabajo social. España: Akal.
- Durkheim, E. (2000). Las formas elementales de la vida religiosa. México, D.F.: Coyoacán.
- Eco, U. (1994). La estructura ausente. Introducción a la semiótica (5 ed.). (F. Serra Cantarell, Trad.) Barcelona: Lumen.
- Ekots lördagsintervju med Gunilla Carlsson. Sveriges Radio (2012, febrero 11), <http://sverigesradio.se/sida/ljud/3764219>, consultada el 23 de mayo de 2012.

- Engels, F., & Marx, C. (2001 (1974)). Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasluch. En F. Engels, & C. Marx, Obras Escogidas en tres tomos (Vol. III). Moscú: Progreso; <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm#fn1>.
- Engels, F., & Marx, K. H. (2008). Manifest der Kommunistischen Partei. Amsterdam, Lausanne, Melbourne, Milano, Nueva York y Sao Paulo: MetaLibri.
- Escalona Victoria, J. L. (2011). El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México. En A. Agudo Sánchez, & M. Estrada Saavedra (eds.), (Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales (pp. 45-86) .México, D.F.: El Colegio de México y la Universidad Iberoamericana.
- Escalona Victoria, J. L. (2009). Para Una Antropología Del Poder. Una Agenda A Partir De Trabajos Recientes Sobre La Finca Y La Comunidad En Chiapas. Anuario de estudios indígenas , XIII, pp. 15 - 52.
- Escalona Victoria, J. L. (2012). Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder. mecanuscrito.
- Escalona Victoria, J. L. (2009). Política en el Chiapas rural contemporáneo. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escobar Ohmstede, A. (1997). Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores, 1812-1840. En L. Reina, La reindianización de América, Siglo XIX (pp. 294-316). México, D.F.: Siglo XXI.
- Etimologías de Chile (sin fecha). Economía. <http://etimologias.dechile.net/?economia>, consultada el 18 de junio de 2012
- Fabian, J. (1983). Time and the Other, How Anthropology Makes its Object. Nueva York: Colombia University Press.
- Ferguson, J. (1996 (1959)). The Anti-Politics Machine, "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fernández, D. (2010, junio 10). El Grupo Indí está en su mejor momento. CNN Expansión, <http://www.cnnexpansion.com/las-500-de-expansion/2010/06/10/avanza-la-obra>, consultada el 9 de marzo de 2012.
- Foster, H. (2004). Dioses prostéticos. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1969). L'Archéologie du savoir. Paris: Éditions Gallimard.

- Foucault, M. (1992). “Curso del 7 de enero de 1976” y “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1993). *Diskursens ordning*. Estocolmo y Stehag: Symposion.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión* (34 ed.). (A. Garzón del Camino, Trad.) México, D.F., y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad, 1- la voluntad de saber* (31 ed.). (U. Guiñazú, Trad.) México, D.F., Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas* (33 ed.). (E. C. Frost, Trad.) México, D.F., Buenos Aires, y Madrid: Siglo XXI.
- Frank, A. G. (1979). *La agricultura mexicana. Transformación del modo de producción*. México, D.F.: Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH.
- Frank, A. G. (2005 [1966]). El desarrollo del subdesarrollo. El nuevo rostro del capitalismo. *Monthly Review Selecciones en castellano* (4), pp. 144-157.
- FrayBa (2010). *Late la tierra en las veredas de la resistencia*. Jovel: FrayBa, http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/110823_informes/110823_informe2010.pdf, consultada el 3 de febrero de 2012.
- Fuentes Morúa, J., & Terrazas Gracia, O. (2010). *De Marx a Foster: críticas a la urbanización insustentable. Pacarina del sur* (5).
- Fundan en Santiago El Pinar la 2ª Ciudad Rural Sustentable del mundo. *Chiapas Real Hoy* (2011, marzo 30), http://www.periodicociudadrealhoy.blogspot.mx/2011_03_30_archive.html, consultada el 10 de mayo de 2012.
- Fundan en Santiago El Pinar la 2ª Ciudad Rural Sustentable del mundo. *Express de la Fraylesca* (2011, marzo 1), http://www.expressdelfraylesca.blogspot.mx/2011_03_01_archive.html, consultada el 10 de mayo de 2012.
- Geertz, C. (1989). *Estar allí. La antropología y la escena de la escritura*. En C. Geertz, *El antropólogo como autor* (pp. 11-34). Barcelona: Paidós.
- Gibson, C. (1990). *Las sociedades indias bajo el dominio español*. En L. (. Bethell, *Historia de América Latina 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura* (pp. 157-188). Barcelona: Crítica.

Giddens, A. (1997). Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas (2 ed.). (S. Merener, Trad.) Buenos Aires y Madrid: Amorrortu.

Gil Olmos, J. (2008). Los brujos del poder. México, D.F.: Debolsillo.

Gobierno del Estado (2007). Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012. http://www.haciendachiapas.gob.mx/Contenido/Planeacion/Informacion/Programacion_Sectorial/Plan_Desarrollo/PDF/PDF_5EJE%202_DESARROLLOSOCIAL.PDF, consultada el 3 de marzo de 2012.

Gobierno del Estado (2011). 5o Informe de Gobierno. <http://www.informe.chiapas.gob.mx/doc/quinto.pdf>. Consultada el 13 de enero de 2012.

Gobierno del Estado (2012, enero 31). Se construye en Santiago El Pinar, el municipio más pobre de Chiapas, otra Ciudad Rural. Sala de prensa, Boletín 0382, <http://www.chiapas.gob.mx/prensa/boletin/se-construye-en-santiago-el-pinar-el-municipio-mas-pobre-de-chiapas-otra-ciudad-rural>, consultada el 12 de marzo de 2012.

Gobierno del Estado (sin fecha A). Ciudades y Villas Rurales Sustentables.

Gobierno del Estado (sin fecha B). El proceso de apropiación de los Objetivos de Desarrollo del Milenio para el Estado de Chiapas; Alineación normativa. En Planeación Sectorial, http://planeacionsectorial.chiapas.gob.mx/odm2/?page_id=943, y http://planeacionsectorial.chiapas.gob.mx/odm2/?page_id=996, consultadas el 1 de julio de 2012.

Gobierno del Estado, el Instituto de Población y Ciudades Rurales (sin fecha). Programa de Ciudades Rurales Sustentables.

Godelier, M. (1998). El enigma del don. Barcelona: Paidós.

Gómez López, L. (2011). Hábitos de alimentación en la comunidad de Pechultón, Municipio de San Cristóbal de Las Casas. Tesis de la Universidad Intercultural de Chiapas.

González Amador, R., y Zúñiga, J. A. (2012, junio 1). Se devalúa el peso 10.3% en el mes, el nivel más bajo desde 2009. La Jornada. <http://www.jornada.unam.mx/2012/06/01/economia/025n1eco>, consultada el 1 de junio, 2012.

Grant, M. (1979). The History of Rome. Londres: Faber and Faber.

Grupo Salinas y Fundación Azteca (sin fecha). El Fundador y Presidente de Grupo Salinas, Ricardo B. Salinas, inaugura Nuevo Juan de Grijalva junto con el Presidente de México, Felipe Calderón, y el Gobernador de Chiapas, Juan Sabines, <http://www.fundacionazteca.org/documents/ES/CiudadesRurales09.pdf>, consultada el 25 de julio de 2011.

- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). *Culture, Power, Place*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Gustafsson, L. (1989). *Problemformuleringsprivilegiet*. Samhällsfilosofiska studie. Stockholm: Norstedts Förlag.
- Habitarán 468 familias la Ciudad Rural de Santiago El Pinar, en Chiapas. *La Jornada* (2010, mayo 27), <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/27/sociedad/043n1soc>, consultada el 25 de mayo de 2012.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hartmann, H. (1981). The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework. *Signs*, 6 (3), pp. 366-394.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press y Edinburgh University Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Malden, Oxford och Carlton: Blackwell.
- Hegel, G. W. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México, D.F.: FCE.
- Henríquez, E. (2011, marzo 30). Inauguran la nueva Ciudad Rural, aquí. *Cuarto Poder*, http://www.cuarto-poder.com.mx/%5CPagPrincipal_Noticia.aspx?id=232101&idNoticiaSeccion=3&idNoticiaSubseccion=4, consultada el 10 de mayo de 2012.
- Hernández Cruz, J. (2011, septiembre 9). Regidores del PRI de Santiago el Pinar denunciaron no ser tomados en cuenta. *Noticias Cintalpanecos*, <http://noticias.cintalpanecos.com/2011/septiembre7b4/>, consultada el 9 de septiembre.
- Hernández Mares, K.; Jiménez Moles, A.; Sandoval, A. E.; Pérez Bustillo, C. (26 de Abril de 2012). Otra justicia es posible: Lekil Chapanel. Comisión Interclesial de Justicia y Paz, <http://justiciaypazcolombia.com/Otra-justicia-es-posible>, consultada el 6 de julio de 2012.
- Herzfeld, M. (1997). *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Herzog, Jesús Silva (2012, abril 24). *Pasearse para esconderse*. <http://www.senderodefeca1.blogspot.mx/2012/04/pasearse-para-esconderse-jesus.silva.html>, consultada el 8 de mayo de 2012.
- Hevia de la Jara, F. (2009). De Progres a Oportunidades. *Revista Sociológica*, 24 (70), 43-81.

Huntington, S. P. (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks.

INEGI (sin fecha A). Encuesta Nacional de Cultura Política y Prácticas Ciudadanas del 2008, [http://www.encup.gob.mx/work/models/Encup/Resource/33/1/images/Anexo_2_Resultados_ENCUP_2008_\(Frecuencias\).pdf](http://www.encup.gob.mx/work/models/Encup/Resource/33/1/images/Anexo_2_Resultados_ENCUP_2008_(Frecuencias).pdf), consultada el 8 de mayo de 2012.

Instituto de Comunicación Social del Estado de Chiapas (2011, marzo 29). Fundan en Santiago El Pinar la 2ª Ciudad Rural Sustentable del mundo. Boletín 4574, <http://www.comunicacion.chiapas.gob.mx/documento.php?id=21000330030439>, consultada el 10 de mayo de 2012

Instituto Municipal de la Familia (sin fecha). La familia en datos y números. Boletín Infamilia 15 (Jul-Aug). <http://www.infamilia.gob.mx/boletines/BoletinJULIO-AGOSTO.pdf>, consultada el 14 de febrero de 2011.

Instituto de Población y Ciudades Rurales (sin fecha A). Consejo Consultivo Ciudadano de Ciudades Rurales Sustentables, <http://www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/consejo-consultivo>, consultada el 25 de julio de 2011.

Instituto de Población y Ciudades Rurales (sin fecha B). Visión. <http://www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/vision>, consultada el 25 de julio de 2011.

Jacorzynski, W. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. México, D.F.: Porrúa y CIESAS.

Joseph, G., & Nugent, D. (1994). *Everyday Forms of State Formation*. Durham y Londres: Duke University Press.

Junker, U. (2007). *Rübezahl - Duch Gór*. Bodnegg: Ullrich Junker.

Kiosko.net (2012, mayo 12). http://kiosko.net/mx/geo/Mexico_DF.html, consultada el 12 de mayo de 2012.

Klein, N. (2007). *No logo. El poder de las marcas*. Barcelona, Buenos Aires, México, D.F.: Paidós.

Krugman, P. (1991a). Increasing returns and economic geography. *Journal of Political Economy*, 99 (3), 483-499.

Krugman, P. (1991b). *Geography and Trade*. Cambridge y Massachusetts: MIT Press.

Le Goff, J. (1980). *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Londres: The University of Chicago Press.

Lefebvre, H. (1984). *La production de l'espace* (2 ed.). Paris: Anthropos.

- Leithead, A. (2012, febrero 15). Mayan descendents struggling to cope in modern world. BBC, <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-17051131>, consultado el 17 de febrero de 2012.
- Leithead, A. (2012, febrero 17). Santiago el Pinar: One Square Mile of Mexico. BBC, <http://www.bbc.co.uk/news/world-radio-and-tv-17060160>, consultada el 17 de febrero de 2012.
- de Leon, K., et al. (2010). Analyzing the Sustainable Rural Cities Program. Ithaca: sin editar (Cornell University).
- Leyva Solano, X.; Burguete Cal y Mayor, A. (coord). (2007). La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia. México, D.F.: Porrúa.
- Libert Amico, A. (2012). Dialógicas del territorio en Chiapas: un análisis sistémico-complejo del proyecto mesoamérica. San Cristóbal de Las Casas. Tesis de la Universidad Autónoma de Chapingo.
- Lindqvist Grinde, J. (2011) Klassiskt retorik för vår tid. Lund: Studentlitteratur.
- Lomnitz, C. (1991). Concepts for the Study of Regional Culture. *American Ethnologist* , 18 (2), 195-214.
- Malinowski, B. (2001). Los argonautas del pacífico occidental. Barcelona: Península.
- Maquiavelo, N. (1999). El Príncipe. <http://dspace.universia.net/bitstream/2024/343/1/El+principe+-+Nicolas+maquiavelo.pdf>. elaleph.com, consultada el 13 de marzo de 2012.
- Marcus, G. E. (1986). Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. En J. Clifford, & G. E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 165-193). Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Martínez, M. (2012, junio 25). Van por la primera “telegubernatura”. *Reforma*, <http://reforma.vlex.com.mx/vid/van-primera-telegubernatura-378885710>, consultada el 25 de junio de 2012.
- Marx, C., & Engels, F. (sin fecha (1848)). Manifiesto del Partido Comunista. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>, consultada el 11 de abril 2011.
- Marx, C. (1964). Pre-Capitalist Economic Formations. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/precapitalist/ch01.htm>.
- Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. En K. Marx, & F. Engels, *Werke* (Vol. 1, pp. 378-391). Berlin: Dietz Verlag.

- Marx, C. (1999). *El Capital. Crítica a la economía política* (3 ed., Vol. I). (W. Roces, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (2002 (1973)). *The Grundrisse*. (M. Nicolaus, Trad.) Penguin y www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/, consultada el 7 de agosto, 2011.
- Marx, C. (sin fecha (1888)). “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana*. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/2.htm>, consultada el 22 de marzo de 2011.
- Marx, K. (sin fecha). *Das Kapital*, <http://ia700605.us.archive.org/12/items/KarlMarxDasKapitalpdf/KAPITAL1.pdf>, consultada el 16 de mayo de 2012, y Marx, 2008.
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Menegus, M. (2006). *Los indios en la historia de México. Siglos XVI al XIX: Balance y perspectivas*. México, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, y Fondo de Cultura Económica.
- Nisbet, R. (2003 (1966)). *Status*. En R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico* (Vol. II, pp. 7-64). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- “No soy producto televisivo”: Peña Nieto. *La Jornada Morelos* (2012, mayo 8), http://www.jornadamorelos.com/2012/5/8/sur_notas_04.php, consultada el 8 de mayo, 2012.
- Noticias de Chiapas (2011, marzo 30), *Fundan la 2ª Ciudad Rural Sustentable del mundo en Santiago El Pinar*, <http://www.noticiasdechiapas.com.mx/nota.php?id=15675>, consultada el 10 de mayo de 2012.
- Realizan marcha estudiantes de la Ibero contra Televisa. *Nueva República* (2012, mayo 18), <http://www.nuevarepublica.com.mx/2012-0/index.php?p=book&idbook=0000001231>, consultada el 18 de mayo de 2012.
- Ochiai, K. (1985). *Cuando los Santos vienen marchando. Rituales Públicos Intercomunitarios Tzotziles*. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Indígenas de la UNACH.
- Olson, B., & Algulin, I. (2005). *Litteraturens historia i världen* (4 ed.). Estocolmo: Nordstedts Akademiska Förlag.
- Paga Chiapas obra fantasma. *Reforma* (2012, abril 13), <http://www.diario.com.mx/notas.php?f=2012/04/13&id=9b44b601a1fe979629cff40c4a10263>, consultada el 13 de abril de 2012.

de Paz, M. A. (2010). 2012. Del -baktun 13.0.0.0.0 -4 ahaw 8 k'umk'u al -baktun 13.0.0.0.0 -4 ahaw 3 kankin. La quinta era en la historia del pueblo maya. Iximulew Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya.

de la Peña, S. (1978). El modo de producción capitalista. Teoría y método de investigación. Mécivo, D.F., Madrid y Bogotá: Siglo XXI Petit, E. (1994). Derecho Romano. México, D.F.: Porrúa.

Perec, Georges (2009). La vida instrucciones de uso (9 ed). Barcelona: Anagrama.

Pickard, M. (2012). El ABC de las Ciudades Rurales Sustentables. <http://radiozapatista.org/?p=5581>: Radio Zapatista.

PNUD. (2003). Human Development Report 2003. Millenium Development Goals: A compact among nations to end human poverty. Nueva York: Oxford University Press.

PNUD. (2011). Human Development Report 2011. Sustainability and Equity: A Better Future for All. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Polanyi, K. (2003). La gran transformación (2 ed.). (R. Rubio, Trad.) México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Portelli, H. (1985). Gramsci y el bloque histórico. México, D.F., Madrid y Bogotá: Siglo XXI.

Pratt, M. L. (1986). Fieldwork in Common Places. En J. Clifford, & G. E. Marcus, Writing Culture (pp. 27-50). Berkeley, Los Angeles y Londres: California University Press.

R3CR3O (2012, mayo 14). 131 Alumnos de la Ibero responden. Youtube, <http://www.youtube.com/watch?v=P7XbocXsFkI>, consultada el 18 de junio de 2012.

Ramos, J. (2011, marzo 29). Tuvieron tiempo para combatir pobreza y no lo hicieron: FCH. Inaugura el presidente Calderón Ciudad Rural Sustentable en Chiapas. El Universal, <http://www.eluniversal.com.mx/notas/755272.html>, consultada el 10 de mayo de 2012.

Red por la Paz y CAIK. (2012). De la tierra al asfalto. Informe de la misión civil de observación de la Red por la Paz Chiapas y CAIK al programa Ciudades Rurales Sustentables. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.

Refuerza Chiapas el combate a la pobreza en sus 28 municipios. El Periódico de México (2010, mayo 25), <http://www.elperiodicodemexico.com/nota.php?sec=Nacional-Poblacion&id=375726>, consultada el 31 de mayo de 2012.

Reifler Bricker, V. (1989). El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Rius91(2012, mayo 11). Huida de Peña Nieto de la Ibero. Youtube, <http://www.youtube.com/watch?v=3OV0A8t1PFA>, consultada el 12 de mayo de 2012.

Rodríguez Castillo, L. (2010). Culturas políticas locales y modelos de política pública global en territorios indígenas: ¿cuáles son las claves de la acción colectiva? I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. Mexico.

Roseberry, W. (1989). *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick y Londres: Rutgers University Press.

Roseberry, W. (1994). The Language of Contention. En G. M. Joseph, & D. (. Nugent, *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres: Duke University Press.

Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent communication. A Language of Life* (2 ed.). Encinitas: PuddleDancer Press.

Rouch, J. (1961). *La pyramide humaine*. Paris: Les Films de la Pléiade

Rus, J. (2004). La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. En J. P. Viqueira, & M. H. Ruz, *Chiapas, los rumbos de otra historia* (pp. 251-277). México, D.F.: UNAM y CIESAS.

Russel, B. (2004). *Power: a New Social Analysis*. Londres y Nueva York: Routledge.

Said, E. (2001). *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.

Salgado Andrade, E. (2009). ¿Qué dicen los periódicos? Reflexiones y propuestas para el análisis de la prensa escrita. México, D.F.: Publicaciones de la casa chata.

de Saussure, F. (1998). *Curso de lingüística general* (12 ed.). (M. Armiño, Trad.) México, D.F.: Fontamara.

Scott, J. W. (1997). El problema de la invisibilidad. En C. Escandón, *Género e Historia. La historiografía sobre la mujer* (pp. 38-65). México, D.F.: Instituto Mora.

Secretaría de Comunicación Social (2012, enero 31). Se construye en Santiago El Pinar, el municipio más pobre de Chiapas, otra Ciudad Rural". Boletín: 0382, <http://www.chiapas.gob.mx/prensa/boletin/se-construy-en-santiago-el-pinar-el-municipio-mas-pobre-de-chiapas-otra-ciudad-rural>, consultada el 25 de mayo de 2012.

Secretaría de Desarrollo y Participación Social (sin fecha). Comerciante Cumplidor Seguro, <http://www.sedepas.chiapas.gob.mx/web/sedepas/comerciante-cumplidor>, consultada el 22 de febrero de 2012.

- Soja, E. W. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres y Nueva York: Verso.
- Taussig, M. (1980). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, D.F.: Nueva Imagen/Patria.
- Taussig, M. (2004). *My Cocaine Museum*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Tomei, M., & Swepston, L. (1996). *Pueblos indígenas y tribales: Guía para la aplicación del Convenio núm. 169 de la OIT*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.
- Truman, H. S. (sin fecha). Inaugural Address, <http://www.bartleby.com/124/pres53html>, consultada el 3 de mayo de 2011.
- Tylor, S. A. (1986). From Documento of the Occult to Occult Document. En J. Clifford, & G. E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 122-140). Berkeley y Londres: University of California Press.
- Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios para el Desarrollo Municipal y Políticas Públicas. (2008). *Ciudades Rurales Sustentables. Referentes para la Formulación del Plan Maestro*. Tuxtla Gutiérrez.
- Urrutia, A., y Henríquez, E. (2011, marzo 30). Fundan la segunda ciudad rural en los Alots de Chiapas. La Jornada, <http://jornada.unam.mx/2011/03/30/politica/o31n1pol>, consultada el 10 de mayo.
- Veblen, T. B. (1974). *Teoría de la clase ociosa* (2 ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Viqueira, J. P. (1997). Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc. En *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México, D.F.: CIESAS.
- Viqueira, J. P. (1998). *Cronología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*. Paris: sin editar.
- de Vos, J. (2001). *Nuestra raíz*. México, D.F.: Ciesas-Clío.
- Weber, M. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, D.F.: Coyoacán.
- Wikipedia (sin fecha A). Helen Clark, http://en.wikipedia.org/wiki/Helen_Clark, consultada el 19 de abril, 2012.

Wikipedia (sin fecha B). Esteban Moctezuma, http://es.wikipedia.org/wiki/Esteban_Moctezuma, consultada el 29 de febrero de 2012.

Wikipedia (sin fecha C). Ricardo Salinas Pliego, http://es.wikipedia.org/wiki/Ricardo_Salinas_Pliego, consultada el 29 de junio de 2012.

Wiktionary (sin fecha). Poder, <http://es.wiktionary.org/wiki/poder>, consultado el 10 de diciembre 2010.

Wilson, J. (2009). Abstract Space and the Plan Puebla Panamá: a Lefebvorean Critique of Regional Development in Southern Mexico. Tesis de la Universidad de Manchester.

Wittgenstein, L. (1999). Investigaciones filosóficas. Madrid: Altaya.

Wolf, E. (1987). Europa y la gente sin historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wolf, E. R. (2001). Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.

www.gruposalinas.com, consultada el 23 de junio de 2012.

www.eumed.com. Paul Krugman. <http://www.eumed.net/curseecon/economistas/Krugman.htm>, consultada el 29 de junio de 2012.

www.iadb.org. Santiago Levy Algazi. <http://www.iadb.org/en/about-us/departments/biographies,1347.html?bioid=8>, consultada el 29 de junio de 2012.

www.ricardosalinas.com (sin fecha). ¿Quién es Ricardo Benjamín Salinas Pliego? – Descripción, <http://www.ricardosalinas.com/who/whorbs.aspx?lang=es>, consultada el 29 de junio de 2012.

www.un.org. <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/global.shtml>, consultada el 10 de junio de 2012.

Žižek, S. (2007). El sublime objeto de la ideología (3 ed.). México, D.F., Buenos Aires y Madrid: Siglo XXI.

#YoSoy132 exige no dejar impune agresión en Tlalne; “no vamos a radicalizar el movimiento”, dice. Sin embargo, 2012, junio 15, <http://www.sinembargo.mx/15-06-2012/265516>, consultada el 18 de junio de 2012.