

De montaña a
“reserva forestal”

Colonización, sentido de comunidad
y conservación en la selva Lacandona

Ingreet Juliet Cano Castellanos

De *montaña* a “reserva forestal”

Colonización, *sentido de comunidad*
y conservación en la selva Lacandona



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
MÉXICO, 2018

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Cano Castellanos, Ingreet Juliet, autor.

Título: De montaña a “reserva forestal”: colonización, sentido de comunidad y conservación en la selva Lacandona / Ingreet Juliet Cano Castellanos.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2018.

Identificadores: LIBRUNAM 2000551 | ISBN 9786073004312

Temas: Lacandones -- Condiciones sociales. | Selva Lacandona (México) -- Condiciones sociales. | Selva Lacandona (México) -- Condiciones ambientales. | Selva Lacandona (México) -- Historia.

Clasificación: LCC F1221.L2.C34 2018 | DDC 970.3-dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto y de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: 2018

D.R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Sociales

Ciudad Universitaria, 04510. Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias

Cuidado de la edición: Mauro Chávez Rodríguez

Diseño de portada: Cynthia Trigos Suzán

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-0431-2

Índice

Introducción.....	9
-------------------	---

Primera parte

Imágenes de la tierra y la *montaña*

Introducción.....	25
La tierra que nos vio crecer	29
Partir y llegar a una tierra evocadora de sueños e incertidumbres.....	55
La abundancia, la escasez y otras expresiones de interacción con la <i>montaña</i>	89

Segunda parte

El *sentido de comunidad* en tierras de *montaña*

Introducción.....	131
“Hacer el ejido” en la <i>montaña</i> . Experiencias de apropiación de la figura ejidal	137
“Sacar adelante el ejido”. Divergencias y consensos frente al manejo del territorio	185
Ejido y <i>sentido de comunidad</i> desde la trayectoria individual y familiar.....	233

Tercera parte

De *montaña* a “reserva forestal”

Introducción.....	277
La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona	283
Orientar el <i>sentido de comunidad</i> al tema de la conservación.....	323

“Reservas forestales ejidales”: de proyecto a realidad pública y oficial	371
Conclusiones	413
Anexo 1. Mapas.....	419
Anexo 2. Artículo periodístico	423
Anexo 3. Certificado de ANP de las guacamayas.....	425
Bibliografía	429

Introducción

En esta investigación describo y analizo las transformaciones ambientales y los cambios socioculturales que han tenido lugar en uno de los extremos del sureste de México desde hace cuarenta años. Evidencio y analizo la relación de mutua reconfiguración entre el Estado mexicano y algunas poblaciones rurales; concretamente, estudio las formas de interacción entre ciertos grupos humanos y sus entornos, atendiendo a la vez sus dinámicas con las instancias gubernamentales y burocráticas que permean simbólicamente y materialmente sus cotidianidades.

El terreno de estudio al que me refiero es una región colonizada a partir de 1970 (Pohlenz, 1991; González Ponciano, 1990). Antes de ser ocupada y poblada de forma permanente era una zona selvática integrada a la selva Lacandona, estado de Chiapas. Su historia se remonta a tiempos prehispánicos (Mariaca, 2002); sin embargo, dicho pasado es escasamente conocido, poco estudiado *in situ* y vagamente comprendido por la población colonizadora. A partir de 1905, una vez que el Estado mexicano concedió títulos de propiedad al español Claudio López Bru, la región fue conocida con el nombre de Marqués de Comillas (mapa 1 del anexo 1), título nobiliario de dicho extranjero (Vos, 1988; González Ponciano, 1990). Entre 1870 y 1949, la región estuvo articulada a los mercados internacionales de maderas preciosas (Vos, 1988) a través de compañías madereras allí establecidas por periodos de tiempo relativamente cortos. En 1955, las tierras del Marqués de Comillas fueron expropiadas por el Estado y a partir de entonces se sentaron las bases para su colonización.

Desde mediados de los años ochenta, la región de Marqués de Comillas fue reconocida por la deforestación y la expansión de la ganadería, y desde 1999 se conoce por los dos municipios que se crearon en el contexto de la remunicipalización en Chiapas (Harvey, 2004). Benemérito de las Américas es el nombre del municipio ubicado en límites con el río Usumacinta y la selva del Petén (Guatemala) y Marqués de Comi-

llas el municipio ubicado en los límites con el río Lacantún y las selvas de Alta Verapaz y de Quiché (Guatemala). Esta división administrativa refleja y marca importantes diferencias en el territorio, pero el proceso de colonización que se produjo fue semejante para el conjunto regional. En este sentido, es importante precisar que a lo largo de esta investigación al hablar de Marqués de Comillas generalmente me refiero al territorio regional delimitado por los ríos Lacantún, Usumacinta y Salinas, así como la frontera internacional que México y Guatemala establecieron en 1882, ratificaron en 1895 y crearon *in situ* en 1902 (González Ponciano, 1995; Vos, 1988).

Aunque la condición de frontera internacional es un aspecto estructurante de muchas dinámicas en la región, la etnografía que presento no se centra en esto porque su incidencia no resulta fundamental para comprender la problemática socioambiental que llama mi atención. Por esta misma razón, aludiré de manera indirecta o puntual a temas como la reciente creación de municipios (Harvey, 2004 y 2007) o la incidencia de la economía del narcotráfico entre la población colonizadora. Así, la imagen con la que podrá quedarse el lector al adentrarse en el contenido de esta investigación es la de *un* Marqués de Comillas donde los cuestionamientos globales sobre la deforestación produjeron algunos cambios en la mayoría de la población y experiencias trascendentales en ciertos grupos de la región.

Teniendo en cuenta esta breve presentación del terreno de estudio, quiero referirme a las personas¹ a través de las cuales estudio la interrelación entre problemáticas ambientales y políticas. Me refiero a hombres y mujeres de diversas procedencias, edades, trayectorias de vida, raíces culturales y creencias, generalmente englobados en la categoría “colonizadores”. En el contexto latinoamericano, esta categoría refiere a personas que a lo largo del siglo xx se establecieron en terrenos considerados “naturales” o “vírgenes” de manera espontánea o autorizados por instancias gubernamentales con la idea de apropiarse de parcelas de tierra para vivir. Se trata de un tipo de población que surge por la carencia de tierras productivas en las áreas de mayor asentamiento poblacional, por los conflictos agrarios en los sectores rurales y por la

¹ Por razones de confidencialidad, he reemplazado los nombres de mis interlocutores, aunque he conservado los de personajes públicos cuya mención puede dar un mayor contexto al lector.

escasa afectación de grandes propiedades por los aparatos de Estado en cada territorio nacional (Preciado, 1978; Lobato, 1979; García, 1999; Leyva y Ascencio, 1997; Fajardo y Urbina, 1998; Schmink y Wood, 1984).

En la literatura francesa o anglosajona, los colonizadores son aquellos que conforman un *front pionnier* o un *settlement frontier* (Albala-dejo y Tulet, 1996; Arnauld de Sartre, 2006; Wood y Wilson, 1984). Al emplear la palabra *frontera* estos trabajos evidenciaban la distancia presente entre los asentamientos de colonización y las áreas de mayor concentración de población, pero también que las tierras colonizadas se incorporaban a la nación. En los siglos XIX y XX la colonización fue considerada un factor de desarrollo económico, en la medida que se ampliaba la “frontera agrícola” (Revel-Mouroz, 1972). No obstante, no todos los procesos de colonización gozaban del mismo prestigio. Los surgidos de conflictos agrarios fueron obligados para los sujetos rurales que no podían acceder o conservar parcelas de tierra en sus lugares de origen y estaban orillados a partir en busca de nuevos horizontes.

A finales de los años setenta, la particularidad de estos desplazamientos forzados hizo que se considerara la colonización como una “válvula de escape que libera[ba] el sistema de la presión sobre los empleos, implica[ba] una dotación de medios de producción (la tierra) sin redistribuirlos, y retarda[ba] el desarrollo del capitalismo” (Preciado, 1978: 47). De modo que los procesos de colonización fueron perdiendo el halo progresista de antaño, evidenciando la precariedad económica de quienes emprendían su desplazamiento hacia las “tierras incultas” (Lobato, 1979; Araujo, 1993). Posteriormente, análisis más detallados permitieron distinguir entre *front pionnier* y *front démographique* (Martins, 1975, en Araujo, 1993), o bien entre *colonización dirigida* y *colonización espontánea* (Leyva y Ascencio, 1997). Las dos primeras categorías diferenciaban a los agricultores capitalistas de aquellos que ofrecen su mano de obra, remunerada o sin remuneración, para los desmontes. Las otras dos categorías diferenciaban los desplazamientos suscitados por una disposición gubernamental y los emprendidos por grupos que trataban de solucionar su carencia de tierras de forma independiente.

En el contexto “chiapaneco”, la categoría *colonización espontánea* permitió evidenciar además la condición indígena de muchos de los colo-

nizadores que se adentraron en la selva Lacandona desde los años cuarenta y cincuenta (Leyva, 1995; Vos, 1995). Algo que contrasta con otros contextos de colonización, donde las poblaciones indígenas eran afectadas por estos procesos de desplazamiento debido a la transformación de sus entornos y modos de vida (Fajardo y Urbina, 1998; Ramos, 1984; Jones, 1984). A causa de la heterogeneidad en las dinámicas de colonización, producto de conflictos agrarios, distintas investigaciones en Latinoamérica procuraron dar cuenta de la compleja configuración de las zonas de colonización, distinguiendo a indígenas, *seringueiros*, *caboclos*, *ribeirinhos*, campesinos mestizos, minorías afro; todos como sectores de población sujetos a dinámicas estructurales de explotación (Aubertin y Pinton, 1996; Gómez, 1999; Arocha, 1999).

El interés por mostrar los aspectos culturales asociados a los procesos de colonización hizo que en algunas investigaciones las poblaciones indígenas fueran asumidas como *les peuples de la forêt*, por su antigüedad en el territorio. De hecho, importantes investigaciones centraron su atención en el conocimiento de los entornos forestales por parte de algunos grupos indígenas (Descola, 1987; Hammen, 1992; Karadimas, 2005); de modo que la idea del indígena como sujeto portador de un bagaje ecológico especial se consagró en no pocos contextos sociales. Al respecto, es importante decir que esta visión no resulta precisa para el caso de la selva Lacandona, donde “lo indígena” se ha expresado de una manera mucho más compleja, porque muchos de los colonizadores de este macizo forestal fueron familias tzeltales, tzotziles y choles y porque allí se produjo una atmósfera de tensión entre los indígenas procedentes de las tierras altas y los que se habían asentado selva adentro desde el siglo XVII, que fueron asociados erróneamente con los indígenas lacandones que se encontraban allí al momento de la conquista española (Vos, 1995 y 2002).

En el caso particular de Marqués de Comillas, la cuestión de “lo indígena” tampoco fue simple. Como parte de la colonización llegaron varios grupos indígenas procedentes de otros lugares de Chiapas, pero también de otros estados del país. Junto a ellos llegaron otras familias que podrían ser asociadas más bien con “lo mestizo”, de modo que el proceso de colonización aquí abordado ofrece un panorama muy distinto al de investigaciones donde los grupos indígenas han habitado por muchos años en los ecosistemas de selva, incluso respecto

a los estudios sobre procesos de colonización espontánea emprendidos por grupos indígenas de tierras altas del estado de Chiapas que descendieron a la parte norte y occidente de la selva Lacandona (Lobato, 1979; Pohlenz, 1985; Leyva, 1995; García, 1999).

Otro aspecto que distingue el proceso de colonización de Marqués de Comillas es que fue promovido por el Estado mexicano. De acuerdo con investigaciones previas, esta intervención gubernamental se realizó para fortalecer este punto de la frontera entre México y Guatemala justo en el periodo de mayor intensidad de la guerra civil que se vivía en el país centroamericano desde los años setenta (González Ponciano, 1990 y 1995; Pohlenz, 1991; Gutiérrez y Herrera, 1995). El respaldo gubernamental facilitó, entonces, la llegada de decenas de personas procedentes del norte, centro y sur de México entre 1970 y 1986, quienes se caracterizan por emplear diversas formas de identificación, además de las étnicas.

La diversidad de orígenes y formas de identificación representó un interesante reto para la presente investigación; no sólo en la etnografía, sino en el análisis teórico. El pasado reciente y el presente de la población colonizadora me confrontaron con un contexto complejo donde las fronteras entre “lo indígena” y “lo mestizo” se expresan con mayor o menor claridad, dependiendo de la dimensión de la realidad tratada. Por otra parte, al abordar la configuración organizativa y territorial en un entorno “virgen” parto de un panorama muy distinto al que caracteriza a los estudios de comunidad, clásicos para la antropología. Así, ambas circunstancias se convirtieron en elementos clave en el análisis de la problemática ambiental que atrajo mi atención y a la cual me refiero a continuación.

Los colonizadores de Marqués de Comillas no son semejantes a los agricultores capitalistas que impulsaron algunos frentes de colonización en Brasil. No obstante, surgieron en el marco del *impulso agrario* que caracterizó al Estado mexicano a lo largo del siglo xx. Me refiero al proyecto gubernamental que consideró el reparto de la tierra como base para el aumento de la productividad agrícola y a los campesinos beneficiados como sus principales aliados, relación que analizó en su momento Warman (1972) y le permitió referirse a los campesinos mexicanos como “hijos predilectos del régimen”. De acuerdo con sus trabajos, hacia 1960 la reforma agraria demostraba sus limitaciones frente a diversos problemas rurales; sin embargo, el Estado seguía

repartiendo tierra porque así aseguraba el control político sobre el campesinado, al tiempo que esquivaba el imperativo de transformar las relaciones de explotación económica en las que estaba sumida una buena parte de la población rural.

De acuerdo con esta tendencia gubernamental, Marqués de Comillas, tierra de selva espesa en el sureste mexicano, fue declarada hacia 1960 como “terreno nacional” abierto a la colonización. Con esto se esperaba la ampliación de la frontera agrícola, pero sobre todo marcar la frontera internacional, en un ejercicio de soberanía respecto a las tierras y los recursos estratégicos que allí se pudieran encontrar (González Ponciano, 1990). De hecho, los intereses geoestratégicos facilitaron la transformación de la selva en el extremo sureste de Chiapas, pese a que personas reconocidas en el estado anunciaban insistentemente la total deforestación de la selva Lacandona a causa de la colonización espontánea o promovida por el Estado.

Para aquellos que llegaron a Marqués de Comillas, la colonización representó la posibilidad de acceder a un pedazo de tierra para vivir, de modo que en su *imaginario* la selva debía aprovecharse, para luego desmontarla y establecer en su lugar campos trabajables cuya extensión dependía de las posibilidades personales. Así, con el paso del tiempo el entorno de selva experimentó una intensa transformación, mientras la ganadería extensiva se posicionó como la principal actividad económica de la región, dada la escasa elevación de sus terrenos. En Chiapas se vio a los colonizadores como venidos de fuera, ajenos a la realidad chiapaneca pero decididos a forjar su vida en la región, así se “acabara” con la selva. La imagen que los colonizadores de Marqués de Comillas hicieron de sí mismos se funda en el orgullo de haber llegado a dichas tierras en condiciones precarias, soportado y enfrentado las penurias de “estar entre el monte” y saberse protagonistas de una historia de colonización. Más allá de las imágenes que hay en torno a la región y sus colonizadores, es importante prestar atención a las diferencias que caracterizan a la población, así como al *paisaje* modelado desde la colonización hasta la actualidad. Sólo así es posible reconocer ciertas particularidades que parecen estar en contradicción con este panorama marcado por la deforestación.

Al contrario de lo que muchos creen en Chiapas, varias familias que llegaron a Marqués de Comillas provenían de la depresión cen-

tral, de la costa, de los alrededores de Comitán e incluso de los Altos de Chiapas. Algunas se consideran “chiapanecas” y muchas se asumen como parte de la “gente indígena”. Aunque varias familias provienen de grupos étnicos de otros estados del país, no siempre se asumen como “gente indígena” de la región. Los que no utilizan formas de identificación étnica, básicamente porque no hablan ninguna lengua indígena, no se asumen como “mestizos”, sino como “chiapanecos”, “tabasqueños”, “oaxaqueños”, entre otras categorías que refieren al estado mexicano en donde nacieron o de donde proceden. Así, estas expresiones de distinción social permiten asomarse a la complejidad cultural que se imbrica con las formas de interacción con los entornos de selva.

Respecto a los entornos, es importante mencionar que se modificaron considerablemente en la mayor parte de las localidades que se formaron; sin embargo, algunos aún conservan significativas coberturas de selva. Me refiero a áreas forestales de más de quinientas hectáreas, en territorios de dos mil a tres mil hectáreas y de doscientas a seiscientas personas. También a las localidades que atraen a distintos actores gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en favor de la conservación ecológica. De ahí que sean localidades donde actualmente se dan dinámicas organizativas para la oferta de servicios ecoturísticos, la participación en mercados voluntarios de captura de carbono y la obtención de subsidios gubernamentales del sector ambiental. Por otra parte, vale considerar que las poblaciones que allí viven suelen referirse a estas extensiones de selva utilizando las categorías de “reserva forestal” y “área de conservación”, u otras afines, mientras explican su existencia como el resultado de una “decisión comunitaria”.

Ahora bien, la imagen del colonizador a la que he aludido parece entrar en contradicción con lo que dicen y hacen actualmente los habitantes de las localidades que acabo de describir. Por otra parte, el Estado promotor del mencionado *impulso agrario* tampoco parece ser el mismo que ha creado las condiciones para asegurar la perdurabilidad de los relictos de selva que quedan en Marqués de Comillas. Al respecto, es necesario decir que los subsidios gubernamentales por concepto de conservación ecológica no son de la misma magnitud que los subsidios que promueven la producción ganadera, con lo que es posible intuir que la presencia de áreas forestales en ciertas localidades, las prácticas organizativas relativas a su conservación y las formas de ha-

blar de ellas parecen aludir a un cambio sociocultural mucho más complejo, de modo que esta investigación parte de la pregunta: ¿Qué hizo posible que “campesinos” surgidos del *impulso agrario* característico del aparato de Estado mexicano en las cuatro últimas décadas hayan pasado a interesarse en la conservación de los ecosistemas forestales presentes en localidades formadas tras un proceso de colonización y apropiación intensiva de los entornos de selva?

Para responder a esta gran pregunta, hago una comparación de tres casos de estudio que corresponden a tres localidades formadas en Marqués Comillas, las cuales tienen en común la presencia de áreas forestales en sus territorios. Al abordar los casos surgieron otras preguntas. Destaco tres porque guiaron la elaboración de este manuscrito. Al centrar mi atención en las formas de interacción de las poblaciones seleccionadas con los entornos de selva procuré saber: ¿Se trataba de agrupaciones que establecían una relación con el entorno totalmente distinta al resto de la población colonizadora? En un segundo momento, al enfocarme en las dinámicas organizativas de las familias en cada localidad me propuse entender: ¿Cómo han llegado a considerarse los habitantes en cada localidad como parte de un grupo social y un territorio específicos? Y finalmente, al abordar las experiencias organizativas en torno a las áreas forestales, busqué entender: ¿Por qué en la cotidianidad de las poblaciones seleccionadas se explicaba la presencia de “reservas forestales” como parte de una decisión “comunitaria”?

Responder a estas preguntas me permitió comprender varios aspectos del problema abordado. En primer lugar, pude adentrarme en las formas de interacción de varias familias con los entornos antes de su desplazamiento y al llegar a Marqués de Comillas. Gracias a esto pude explorar lo que llamo las *imágenes* de la tierra y la *montaña* entre los colonizadores. Es decir, las formas de visualizar y otorgar valor a ciertos elementos de los entornos pasados y presentes. Esto me permitió entender los significados condensados en la palabra *montaña*, frecuentemente usada por los colonizadores para referirse a los lugares donde predomina la vegetación arbórea. También pude entender lo inadecuado que resultaba utilizar un esquema de oposición “indígena vs. mestizo” a la hora de comprender los procesos de interacción entre grupos humanos y entornos. Asimismo, logré aclarar el proceso por el cual la selva experimentó una transición, al pasar de ser nombrada únicamente a través de la palabra *montaña* a ser

nombrada también a través de la categoría “reserva forestal”. Se trató de un cambio comprensible, fundamentalmente a través de lo que llamo el *sentido de comunidad*. Este concepto me ayudó a evidenciar los cambios sociales y culturales vividos por las tres agrupaciones elegidas como casos de estudio, desde su llegada a la región hasta la actualidad. Por otra parte, al hablar de una transición de la selva pude describir los cambios simbólicos y concretos experimentados por las áreas forestales aún presentes en los territorios de estas poblaciones.

Cuando hablo de *sentido de comunidad* me refiero al proceso de producción de una idea de lo colectivo entre las familias que integraron territorios de propiedad comunal, también llamados *ejidos*. Al centrar la atención en esta producción muestro cómo y por qué las poblaciones colonizadoras han buscado verse a sí mismas como grupos capaces de emprender acciones conjuntas; por ejemplo, para dar forma a los poblados o repartir las tierras colonizadas. Por otra parte, explorar la idea de lo colectivo me permite mostrar los momentos de inestabilidad o la constante atmósfera de disputa que puede vivirse en la cotidianidad de las localidades respecto a la dinámica colectiva. Así, el *sentido de comunidad* refiere a la percepción compartida o al consenso que emerge en determinadas circunstancias y provoca en las personas un intenso sentimiento de pertenencia a un grupo, un territorio, o un propósito de acción conjunta. Dicha percepción compartida en ningún caso es estable y no siempre logra surgir. De hecho, una vez emerge puede fragilizarse, actualizarse, reacomodarse, fortalecerse o simplemente diluirse. Cuando esto último pasa, el *sentido de comunidad* se vuelve un anhelo, un objeto de deseo que parece difícil de alcanzar.

Ahora bien, es necesario precisar que en las agrupaciones colonizadoras con las que trabajé la idea de lo colectivo se ha producido en función de los lineamientos de constitución, funcionamiento y reglamentación que definen la figura agraria llamada *ejido*. Esto se debe a que el Estado mexicano autorizó la colonización de Marqués de Comillas sólo mediante este tipo de núcleos agrarios. De esta forma, la búsqueda de un *sentido de comunidad* se empalma con los parámetros de organización colectiva que el Estado ha estipulado para el *ejido*. De ahí que la producción de una idea de lo colectivo termine naturalizando la relación de poder que los colonizadores establecieron con el aparato de Estado al llegar a la región.

Dejaré para más adelante el análisis de la idea y fuerza material de eso que llamamos “Estado” y su relación con los procesos de cambio abordados. Por lo pronto, quiero insistir en la relación que hay entre la búsqueda de un *sentido de comunidad* entre las poblaciones ejidales y el hecho de que la *montaña* dejara de ser un elemento secundario en su vida cotidiana. Al analizar las prácticas organizativas de cada ejido describo la emergencia de la categoría “reserva forestal” y el proceso por el cual la selva pasó a ser un *objeto natural* al que orientan buena parte de las acciones colectivas quienes detentan los derechos de propiedad sobre cada territorio. En el marco de esta transición, las imágenes que se elaboraron de la selva antes y durante la colonización se mezclan con nuevas imágenes que surgen en la relación con diferentes actores institucionales y con sus inquietudes sobre la deforestación y la conservación ecológica.

Debido al peso de las inquietudes y la incidencia de actores no gubernamentales y gubernamentales en la vida cotidiana de la región desde los años ochenta hasta la actualidad, sugiero ver este periodo histórico regional como parte del proceso de *producción de la conservación ecológica* que vivió de manera general la selva Lacandona.

A lo largo de los años ochenta, este proceso fue vivido local y regionalmente con muchas tensiones, en buena medida porque revelaba la contradicción en la que estaba el aparato de Estado. Primero al no regular la colonización y después al promover la conservación de los ecosistemas de la Reserva de la Biosfera de Montes Azules (Rebima) y los alrededores de esta reserva (mapa 1). Un acercamiento a las experiencias de las poblaciones ejidales en estos años da una idea del tipo de tensiones que se vivieron por la proximidad de Marqués de Comillas con la Rebima. Entre 1989 y 1997 se vivió un segundo momento clave para el proceso de *producción de conservación ecológica* en la región. Durante ese tiempo, las diferentes acciones gubernamentales que se emprendieron en Marqués de Comillas, con el ánimo de evitar la total desaparición de los ecosistemas forestales, generaron una atmósfera de discusión entre actores locales e institucionales; sin embargo, no se lograron acuerdos, y esto desembocó, entre 1994 y 1997, en una drástica transformación de los ecosistemas de la región. Poco tiempo después, ante el escenario de explotación y deforestación descontrolada de la selva, distintos actores institucionales optaron por el diseño y la

implementación de proyectos afines a la conservación ecológica (ecoturismo, captura de carbono) a los que se vincularon unas pocas agrupaciones de Marqués de Comillas. Así, el proceso de *producción de la conservación ecológica* llegó a consolidarse y visualizarse en la escala local en las prácticas organizativas y discursivas en torno a la selva que perdura en ciertos ejidos. Es en el marco de estos proyectos donde la transición entre *montaña* y “reserva forestal” ha llegado a un punto culmen.

Aunque actualmente varias de las poblaciones colonizadoras de la región son *coproductoras* de la conservación ecológica, esto no se debe a una convergencia armónica de intereses locales y gubernamentales. Por el contrario, ha sido un proceso cargado de relaciones de poder que han configurado *campos de fuerzas* (Nuijten, 2003) y lenguajes contenciosos (Roseberry, 1998 y 2000). Siguiendo los planteamientos de Nuijten, he buscado explicitar las relaciones de poder local en las que están inmersas las poblaciones ejidales y cómo varios de sus miembros buscan trascenderlas o desplazarlas, para embarcarse en proyectos colectivos, como la obtención de subsidios gubernamentales u otro tipo de financiamientos para seguir conservando sus “reservas forestales”. Por otra parte, siguiendo los planteamientos de Roseberry, pero también las ideas de Warman (1976), al analizar la relación entre campesinos y Estado reviso su carácter en la actualidad. Para esto evidencio las tensiones y contradicciones experimentadas desde la solicitud de las dotaciones ejidales hasta la actualidad, cuando surge el interés local de solicitar la certificación de las “reservas forestales” en tanto que Áreas Naturales Protegidas de propiedad colectiva.

Al revisar detalladamente estos procesos se comprende mejor por qué en los ejidos se habla de áreas forestales conservadas como producto de una decisión que emana de “la comunidad”. Desde mi punto de vista, esta afirmación muestra la relación de poder que persiste entre poblaciones ejidales y Estado. Al mismo tiempo, revela el posicionamiento de estas agrupaciones para confrontar al Estado, y en particular al sector burocrático que define los parámetros de conservación de los ecosistemas de selva. A diferencia de Warman, quien sugería que “los campesinos, organizados en sus propios términos para la autonomía y la libertad, tienen al fin la última palabra” (1976: 337), no considero que las poblaciones ejidales *coproductoras* de la conservación ecológica la tengan sobre los debates en torno a la deforestación de la

selva. Sin embargo, considero que sus experiencias organizativas en torno sus “reservas forestales” constituyen un contrapeso y una fuerza que confronta y cuestiona al Estado y su proyecto de conservar la biodiversidad del territorio nacional.

Esta investigación se compone de tres partes, cada una integrada por tres capítulos distintos en donde hago la comparación de los tres casos de estudio, tanto a nivel etnográfico como analítico. Esto requirió de un gran esfuerzo de síntesis de los aspectos más relevantes de cada historia y cotidianeidad ejidal, así como de una intención crítica de abordar el problema de estudio con una amplia perspectiva de análisis. Por esta razón debo advertir enfáticamente que el análisis siempre se hizo sin perder de vista las particularidades históricas, culturales y políticas de cada caso y su interrelación en la escala regional. Con este propósito, el análisis comparativo me llevó a reflexionar sobre la pregunta de investigación a la luz de un amplio espectro de discusiones académicas.

En la primera parte describo las formas de interacción con los entornos de procedencia y llegada, introduciendo en el análisis los dilemas relativos a las diferenciaciones entre “lo indígena” y “lo mestizo”, hasta determinar su limitada relevancia para comprender la persistencia de relictos de selva en las tierras colonizadas. No obstante, la exploración de trabajos antropológicos sobre las concepciones espaciales entre ciertas poblaciones indígenas (Monaghan, 1995; Carmagnani, 1988; Becquelin y Breton, 2003; Pitarch, 1996) me permite profundizar detalladamente en las categorías utilizadas para diferenciar los elementos presentes en los entornos (*montaña*, tierra, campos, actuales, quemadales). Esta bibliografía también me ayuda a evaluar los cambios culturales que experimentaron los colonizadores desde varias generaciones atrás. Al constatar esta realidad, procuro leer las variadas y revolucionadas trayectorias de vida de mis interlocutores, tomando en cuenta análisis relativos a las imbricaciones entre dinámicas de diferenciación étnica y clase social (Schryer, 1990; Pitarch, 1995).

En la segunda parte describo detalladamente el proceso de apropiación y puesta en práctica de lo que se supone es un ejido. Para esto abro la cuestión sobre la idea de lo colectivo y planteo una alternativa a conceptos tales como “comunidad”, “ideología comunitaria”, “comunidad discursiva”, “comunismo” (Haar, 2000; Crehan, 1997; Nuijten, 2003; Escalona, 1998 y 2000; Eiss, 2010; Galinier, 1987 y s.d.; Hall,

2009; Viqueira, 2002; Rus, 1995; Mosse, 1998, entre otros). Esto representó definir y reflexionar sobre la noción de *sentido de comunidad*, recalcando que no aludo a órdenes ni a tipos ideales. Teniendo en cuenta la noción que planteo, analizo las dinámicas de acción colectiva y las relaciones de poder local a la luz de una dimensión cultural y comunicativa entendida como producción de signos y significados configuradores de espacios sociales particulares (Lomnitz-Adler, 1995). En esta línea, y procurando poner en relieve la contradictoria interrelación entre lo individual, lo familiar y lo colectivo, hago una lectura complementaria de las relaciones de poder local y la búsqueda del *sentido de comunidad*.

A lo largo de la segunda parte de la investigación presento los factores que contribuyeron indirectamente a que una buena parte de las coberturas de selva se mantuvieran casi intactas en los casos estudiados. Baste decir aquí que la *montaña* perduró en uno de los casos por la economía de subsistencia que mantienen hasta hoy la mayoría de las familias; en otro, por el apego a las disposiciones agrarias respecto a la repartición de tierras ejidales y en otro caso más por el contexto político de restricciones forestales que se vivió al momento de la apropiación de las tierras. Debo añadir que la comprensión de cada uno de estos factores se logró a la luz de las historias de cada grupo ejidal.

En la tercera parte interrelaciono lo ambiental con lo político, prestando atención a las *intervenciones* institucionales en las que han convergido pobladores locales, funcionarios de gobierno y más recientemente organizaciones no gubernamentales. Esto me permite describir los cambios experimentados por varios miembros de los ejidos, las prácticas adoptadas recientemente en torno a las áreas forestales y la manera en que los actores institucionales conciben a las poblaciones colonizadoras y redefinen su papel frente al deterioro de los ecosistemas de selva. De acuerdo con esta perspectiva, abordo los vínculos entre poblaciones ejidales y actores institucionales, pero también los proyectos ecoturísticos y de captura de carbono como expresiones concretas de la *producción de la conservación ecológica*. En la dimensión local, vínculos y proyectos contribuyen a la transición simbólica y material que experimentó la *montaña* y hacen posible la emergencia de la categoría “reserva forestal”. Pese a su incidencia, es importante enfatizar que quienes finalmente consagraron

dicha categoría fueron los miembros de los ejidos, en un proceso que denomino el trabajo para *orientar el sentido de comunidad al tema de la conservación*. Dada la importancia de la postura asumida por las poblaciones, así como la influencia de los actores institucionales, procuro leer el proceso de cambio como la configuración de un *campo de fuerza* diferenciado, atravesado por relaciones de poder, ejercicios de contextualización y luchas discursivas (Roseberry, 2002; Bourdieu y Waquant, 1995; Latour, 1992; Nuijten, 2003). Con esta perspectiva, discuto la dificultad de entender el cambio vivido a escala local como la formación de “sujetos ambientales” (Agrawal, 2005) y, en cambio, señalo que mi investigación se nutre de los trabajos que analizan las relaciones de poder entre “Estado” y “comunidad” sin asumirlos como entidades autónomas que se contraponen (Roseberry, 2002; Mosse, 2003) (capítulos “La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona” y “Reservas forestales ejidales: de proyecto a realidad pública y oficial”).

Ahora invito al lector a adentrarse en el análisis de *un* Marqués de Comillas cuyas poblaciones han vivido con intensidad los desafíos que han representado tanto la colonización como la conservación ecológica de la selva.

Primera parte

Imágenes de la tierra y la *montaña*

Introducción

En Marqués de Comillas, 190 551 hectáreas de tierras de escasa elevación en el extremo sur de la llamada selva Lacandona (Harvey, 2004) se preparan, hacia mediados de abril y luego de las primeras lluvias, para la “milpa de año” mediante quemas de vegetación. Por esta razón, al llegar desde Comitán o Palenque se aprecia una capa de humo en un horizonte caracterizado por masas de vegetación de gran altura, ríos de amplio caudal y grandes áreas usadas para la ganadería y la agricultura. Al avanzar por el camino, el olor del humo penetra en los vehículos y a veces se escucha el fuego consumiendo restos de *montaña* o “acahual”. Es decir, restos de selva alta o selva en proceso de regeneración natural. El fuego es utilizado como herramienta eficaz para “tumbar montaña”, puesto que facilita el trabajo de la tierra. Si se trata de selva alta, antes de “meter fuego” se aprovecha la madera de algunos árboles, se colectan plantas medicinales, palmas y frutos comestibles; se desbroza la vegetación herbácea, se echan abajo “los palos” no maderables y se procura obtener “carne de monte”.

Allí donde la *montaña* desaparece, la tierra se trabaja de diferentes formas y con distintos fines año tras año. Días después de la quema, la mayoría siembra *chigua*, planta que prepara el terreno y generalmente acompaña al maíz. Después de la “milpa de año”, algunos realizan la siembra de *tornamil*, así como de frijol y chile. Ambos, productos comunes en la región; el primero por ser parte de la dieta de la población y el segundo por su rentabilidad. También hay quienes realizan “la milpa de año” por una única vez para luego “hacer potrero” y destinar sus tierras a la ganadería vacuna, actividad rentable en México, pero también en Guatemala, dada la proximidad con dicho país (mapa 1). Ya sea a través de la agricultura o la ganadería, los colonizadores han contribuido a la transformación de la vegetación de selva desde su llegada a la región, entre 1970 y 1986 aproximadamente.

Hombres y mujeres de diversas edades, procedentes de distintos lugares del país, con distintas trayectorias de vida llegaron a vivir allí y dieron forma a la región. Actualmente, Marqués de Comillas es un territorio de frontera integrado por 34 localidades, en la mayoría de las cuales las superficies de selva son mínimas, aunque en algunas pocas se observan manchones con una extensión considerable. Independientemente de esto, es difícil encontrar en la región a alguien que afirme haber llegado con un propósito diferente al de obtener tierras. “Buscando tierras”, “mejores tierras” o “más tierras” son respuestas frecuentes entre los colonizadores. Éstas refieren al *discurso agrario* a partir del cual unos y otros se explican a sí mismos y sus interlocutores por qué viven allí. En este discurso fundacional, la *montaña* se menciona en segundo lugar. Es la que medió e hizo difícil el acceso a las tierras, pero también la vida de las personas no habituadas a “vivir entre el monte”. Por eso en sus narrativas se reitera el hecho de que sólo a medida que abrían la *montaña* podían sobrellevar las dificultades que imponía. Es decir, al establecer una diferenciación entre los espacios habitados y “donde abunda el monte”, “donde es tierra virgen” o “donde hay muchos árboles”. Todas son expresiones utilizadas en español, pero también en chinanteco (*hma hja*), en tzeltal, chol o tzotzil (*te’tic, te’el, te’tik*) para definir la palabra *montaña*.

En el discurso y en la práctica, el valor otorgado a la tierra me permitía entender la intensa y acelerada deforestación producida tras la colonización y hasta la actualidad. Sin embargo, esto no resultaba pertinente a la hora de comprender la persistencia de amplias extensiones de selva en la región. ¿Cómo entender estas excepciones? ¿Qué factores debían tenerse en cuenta? ¿Existía un elemento común que permitiera descifrar los casos excepcionales? ¿Cuál era su naturaleza? ¿Podía tratarse, concretamente, de grupos humanos que establecían una relación con el entorno totalmente distinta al resto de la población colonizadora?

Esto se hacía complejo porque mis interlocutores utilizaban distintas formas de identificación. Algunos se denominaban “gente indígena”, hablantes no sólo del español sino también de una o más lenguas que los distinguen de los “mestizos”. Por otra parte, los que se diferenciaban de la “gente indígena” más que reconocerse como “mestizos” utilizaban el nombre de la entidad federativa de la que migraron, de

modo que se distinguían por ser michoacanos, guerrerenses, tabasqueños, veracruzanos, sonorenses, oaxaqueños o chiapanecos, así que me preguntaba ¿cómo contemplar en el análisis la manifestación de identidades colectivas expresadas en términos étnicos o incluso raciales? ¿Cómo comprender las expresiones “somos gente indígena” o “somos oaxaqueños” y relacionarlas con la existencia de importantes extensiones de selva en ciertas localidades de la región? ¿Había en “la gente indígena” algo distintivo que me permitiera considerarla como portadora de un bagaje cultural opuesto a los colonizadores “mestizos”? ¿Resultaba pertinente abordar la problemática mediante un esquema de oposición *indígena-mestizo*?

En esta primera parte de la investigación intento responder a algunas de estas preguntas al analizar la relación establecida con el entorno de selva en las localidades La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, todas reconocidas por contar con importantes extensiones de selva en sus territorios. Al hacerlo muestro por qué resulta difícil hablar de *grupos culturalmente particulares*. Baste decir que se trata de localidades integradas, unas más que otras, por familias de diversas procedencias, con trayectorias de vida contrastantes, con integrantes que se reconocen como indígenas y otros que utilizan otras formas de identificación. Se trata también de poblaciones caracterizadas por un acceso heterogéneo a los recursos de su territorio, y específicamente a las tierras que lo componen, estén o no cubiertas de selva. Por otra parte, dado que no son poblaciones que ostenten vínculos inmemoriales con el espacio habitado, distan de ser semejantes a las seleccionadas para las etnografías monográficas o los estudios de comunidad.

Como se verá a continuación, esta diferencia indudablemente impone nuevos retos etnográficos, ejercicios de interpretación y, por lo tanto, formas de dar respuesta a las preguntas planteadas.

En los tres capítulos que siguen, hago explícito por qué es necesario relacionar las formas de interacción con la selva y las experiencias vividas por mis interlocutores antes de llegar y al llegar en Marqués de Comillas. Para hacerlo describo y analizo los entramados de relaciones en los que estuvieron inmersos algunos de los grupos que integran las localidades antes de su desplazamiento, así como la configuración de una serie de *imágenes* a través de las cuales interpretaban su realidad.

En este sentido, sostengo que la tierra, en tanto que elemento anhelado y soñado, es una de las imágenes más significativas para los colonizadores, al punto de ocupar un lugar paradigmático en sus narrativas y forjarse como pieza clave del *discurso agrario* que caracteriza la historia reciente de Marqués de Comillas.



La tierra que nos vio crecer

DIBUJAR LA MONTAÑA

Una mañana de mayo de 2010 llegué a casa de Francisca y Luis, habitantes de La Corona. Mientras esperaba frente a la puerta llamó mi atención un cartel con un dibujo infantil y el calendario del año en curso. El autor era uno de sus hijos, quien ganó un concurso organizado meses atrás por una organización no gubernamental ambiental dedicada, entre otras tareas, a promover la prevención de incendios forestales en la región. Israel, el ganador del concurso, había plasmado un gran árbol cuyo follaje contenía el mapa de su hábitat selvático: un jaguar, monos aulladores, tepezcuintles, puercos de monte, aves y una serpiente. Se trataba de un territorio arbolado con un río azul, en el que también se observaban un potrero con vacas y una milpa con hombres trabajando. Además, en la parte superior del entorno, Israel había plasmado un incendio forestal que se distinguía del resto del mapa por una franja café y por los llamados “brigadistas”, hombres que en la vida real se encargan de evitar que el fuego “acabe con la *montaña*” o haga estragos en las parcelas. Mientras observábamos el dibujo, Francisca me explicaba orgullosa que los organizadores del concurso también habían escogido el trabajo de Israel por las frases que incluía: “Cuidame”, “Te doy oxígeno y agua” y “Si te preocupas en cuidarme seré muy útil para ti, no probosques (*sic*) los incendios forestales”.

Este encuentro da un indicio de las relaciones que la población de La Corona establece actualmente con actores institucionales, cuya presencia en la región incide en el imaginario colectivo. En la actualidad, las nociones de *cuidado* o *protección* de los recursos son piezas clave de la imagen que se tiene de la *montaña*. Por otra parte, para quienes nacieron en el lugar, el calor, los saraguatos anunciando la lluvia, las travesuras de los monos araña, los grandes árboles que crecen en la *montaña* y los bichos peligrosos son apreciados como algo innato que se extraña cuando se sale de viaje. Así, niños y jóvenes tienen una percepción



1. Dibujo ganador del concurso infantil sobre la prevención de incendios en la región de Marqués de Comillas.

del entorno distinta a la que tienen sus padres, quienes debieron dejar sus lugares de origen y desplazarse a una tierra de selva desconocida. Indudablemente, los fundadores de La Corona, después de haber llegado en 1987, ya consideran el entorno de selva como algo familiar. No obstante, los recuerdos sobre su vida antes de llegar y al llegar resultan fundamentales al contar quiénes son y ofrecer su visión sobre su presente. Entre la población actual hay quienes no tienen una percepción del entorno semejante a la de los colonizadores, puesto que no tuvieron que “vivir entre el monte” antes de tener su espacio propio. Se trata de familias hablantes del tzeltal y/o el tzotzil que llegaron entre 1992 y 1996, cuando el poblado ya se había formado.

Hoy en día son varios los tipos de familias que integran La Corona. Sin embargo, los fundadores son quienes han jugado un papel central en la elaboración de imágenes en torno a la tierra y la *montaña*. Por esta razón, en este capítulo, centraré mi atención en su experiencia, y específicamente en su historia previa al desplazamiento.

UNIVERSITARIOS DE LA SELVA

En marzo de 2009, mientras realizaba mi trabajo de campo en Reforma Agraria, conocí a Hilda. Aunque es integrante de una familia chinanteca, no habla su lengua. En cambio, cursó estudios universitarios y permaneció buena parte de su tiempo en Oaxaca, de donde son originarios los fundadores de la localidad. Por aquellos días, Hilda pasaba sus vacaciones en casa de sus padres y ayudaba en las labores del centro turístico del lugar. Por orden de su padre, Hilda me ayudó con el catre en el que yo dormiría esa noche, instalándolo en un cuarto pequeño ubicado en el salón de reuniones de la localidad. Estando en esta labor y al platicar sobre mi interés por conocer la historia del área de selva conservada en el territorio, Hilda recordó las clases de educación ambiental que ella, sus hermanos y sus primos habían recibido en 1989, cuando eran niños. Me contó que el mural del interior del salón, donde se observaban árboles, serpientes, tucanes, monos, guacamayas y un jaguar, había sido pintado por los profesores que enviaba el Instituto Nacional Indigenista (INI). Recordar las clases de educación ambiental era algo grato para Hilda, puesto que había aprendido muchas cosas. Con los profesores recorrían la *montaña*, aprendían los nombres científicos de los animales, observaban especies desconocidas y compartían con extranjeros que visitaban la localidad y les hablaban en inglés y alemán. Aunque las clases se suspendieron por falta de recursos gubernamentales, esta experiencia y otras semejantes fueron suficientes para ampliar su visión del mundo y desear estudiar veterinaria. A lo largo de mi trabajo de campo, encontré a Hilda en Reforma Agraria y en contextos donde las autoridades de la localidad y actores institucionales interesados en la conservación ecológica discutían planes y proyectos. Hacia julio de 2010, finalizados sus estudios, se hacía cargo de la Unidad de Manejo Ambiental (UMA),¹ cuyo propósito es favorecer la reproducción de guacamayas (*Ara macao*) y venados cola blanca (*Odocoileus virginianus*).

¹ Desde 1997, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) estableció la formación de Unidades de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (UMA) para “promover esquemas alternativos de producción compatibles con el cuidado del ambiente, a través del uso racional, ordenado y planificado de los recursos naturales renovables en ellas contenidos, frenando o revertiendo los procesos de deterioro ambiental”.

La vida de Hilda representa el vínculo que los fundadores de Reforma Agraria establecieron con actores institucionales poco tiempo después de llegar a la región. Ellos mismos solicitaron el apoyo necesario para educar a sus hijos, de manera que niños como Hilda crecieron con una “visión ambientalista”, donde los desmontes incontrolados, el cuidado del agua y la prohibición de la cacería incidían en las imágenes que se elaboraban respecto al entorno de selva. Por otra parte, la grandeza y mansedumbre del río Lacantún, el ruido de las guacamayas en tiempo de lluvia o el olor de las semillas de zapote luego de que las mujeres las molieran y extrajeran el aceite con el que humedecían sus cabellos eran experiencias innatas frente a la *montaña*. De manera que las ideas ambientales y las experiencias innatas jugaron, desde muy temprana edad, roles importantes en su devenir. Quienes han estudiado carreras afines a lo ambiental han sacado provecho de esto. Quienes no fueron a la universidad o estudiaron otras carreras, también comprenden la “visión ambientalista” y saben usarla cuando se discute sobre la deforestación en la región. Esta actitud defensiva ha sido heredada de sus padres, quienes se vieron forzados a generarla para argumentar sobre su derecho a vivir en una región de selva, luego salir de sus tierras de origen en circunstancias adversas.

En este capítulo centro justamente la atención en la historia de los fundadores, puesto que incidió de manera clave en las imágenes que se han elaborado de la tierra y la *montaña* que hoy habitan. La centralidad de estas personas en la historia local radica en que, al integrar una sola parentela, procuraron mantener las riendas de la localidad al evitar modificaciones en la composición de la población.

TA J-LUMAL AY MONTANYA, AY K'AHK'AL

Con esta frase en tzeltal, Marta se refería a las particularidades del entorno al que llegó de niña en 1979. En nuestra plática, en mayo de 2009, me enseñaba algunas expresiones de su lengua, al mismo tiempo que precisaba aspectos del entorno de selva en que habita. Me explicaba que en tzeltal, tzotzil y chol, lenguas habladas por la población, se usaba la misma palabra que usan los hablantes del español para referirse a la selva. Aunque *te'tic*, *te'tik* y *te'el* son las expresiones utilizadas,

respectivamente, en tzeltal, tzotzil y chol para referirse al lugar donde “hay mucho árbol”, la mayoría de hablantes de estas lenguas utiliza la palabra *montaña*.² Entonces, al preguntarle: ¿cómo se referían a las montañas?, me explicaba que *witz* era como se le decía a los cerros, y añadía en tzeltal para aclararme la diferencia entre ambas cosas: *ta j-lumal mayuk witz ay montanya. Ta j-lumal ay k'ahk'al*, “en mi tierra no hay cerro, hay *montaña*. En mi tierra hay [*sic*] calor”. Al explicarme que *lum* significa *tierra* y que *lumal* se usa para referirse a la *tierra de origen*, pude distinguir el matiz que había en la pregunta: ¿dónde es tu tierra?, que solía surgir al inicio de las conversaciones que sostenía con otras personas en San Isidro. Aunque se formulaba en español, la pregunta era una traducción literal del tzeltal, tzotzil o el chol, lenguas en las cuales las palabras *lum* y *lumal* se utilizan con el mismo sentido. Mientras Marta me ayudaba a comprender las sutilezas de mi interacción con la población, yo podía observar el sentido de pertenencia que expresaba hacia San Isidro, por ser la localidad donde creció.

Al describirme su entorno, Marta enfatizaba específicamente la diferencia que había con la tierra de sus padres y suegros, quienes habían dejado su lugar de origen para colonizar la selva. Mientras ellos crecieron entre serranías templadas, Marta, su esposo y sus tres hijos lo hicieron en el calor propio de la selva y sintiendo parte de sí los aullidos de los saraguatos, las largas veredas para llegar hasta las milpas, los lodazales en tiempo de lluvia y los frecuentes recorridos hasta el río que atraviesa el poblado, ya fuera para jugar, tomar el baño diario de la tarde o para lavar los “trastes” y la ropa del diario.

Aunque la conversación presentada no muestra la incidencia que han tenido allí actores institucionales, da cuenta del uso de varias lenguas en la cotidianidad de los fundadores, sus hijos y sus nietos. En efecto, el uso de una o dos lenguas distintas a la aprendida por vía materna era una particularidad de los fundadores de San Isidro desde antes de desplazarse a la selva y siguió siéndolo por el gran número de hablantes mayas que confluyeron. Después de 1986, cuando tomaron posesión de las tierras, llegaron a San Isidro varias familias hablantes

² Algunos lingüistas y antropólogos consideran que se debe escribir *montanya*, ya que estos grafemas representan el modo en que los hablantes mayas pronuncian la palabra (Lobato, 2003). Sin embargo, por cuestiones prácticas, yo la escribo en español.

de chol, y en 1994 algunas pocas familias más hablantes del chinanteco. Se trata de una diversidad lingüística en la que el español ocupa un lugar central para los hombres, cada vez más para los jóvenes y los infantes de matrimonios mixtos, y en un grado menor para las mujeres adultas, quienes lo entienden más de lo que lo hablan.

La heterogeneidad que caracteriza a esta localidad también se ve en las distintas formas de interacción con el entorno. Unos considerándolo como algo ajeno antes de apropiárselo, otros viviéndolo de forma innata y otros viviendo su transformación como algo natural. Teniendo una idea general del cambio ambiental experimentado por unos y otros, exploraré el cambio social que lo acompañó. Para esto, centro la descripción en la experiencia de vida de los fundadores de San Isidro, por ser los sujetos clave en la emergencia de este lugar, en un momento en que sus deseos de tierra y libertad constituyeron el *leitmotiv* de su desplazamiento hacia la *montaña*.



TABLA 1
CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DE LAS POBLACIONES CASO DE ESTUDIO

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Año de llegada a Marqués de Comillas	1987	1976	1979
Fecha oficial de posesión de las tierras	1991	1980	1985
Lenguas habladas entre los fundadores	Español	Español y chinanteco	Español, tzotzil, tzeltal, chol
Fecha de llegada de nuevos miembros	1992, 1996	–	1986, 1994
Lenguas habladas en la población actual	Español, tzeltal, tzotzil	Español y chinanteco	Español, tzotzil, tzeltal, chol, chinanteco

FUENTE: Elaboración propia.

ENTRE RANCHOS, RANCHERÍAS Y EJIDOS EN EL VALLE DE PUJILTIC

—¿Por qué deciden irse al ejido La Primavera?

—En busca de más terreno. Ya mi papá tenía dos hijos varones: Javier y Miguel. Y conmigo ya eran tres. Me imagino que eso lo hizo decidir salirse e irse a La Primavera, pero casi le dio lo mismo porque allá sólo él tenía terreno. Bueno, tenía yo, Javier, Miguel y mi papá. Teníamos cuatro hectáreas cada uno, pero era casi serranía, pedregoso. Por ejemplo, mi papá tenía algunas vacas [en La Primavera], pero sólo en el tiempo de seca, por decirlo así; cuando tapiscaban toda la milpa, largaban todo el ganado. Ya en tiempo de lluvia tenían que ir a los ranchos que había ahí para ir a alquilar pastura. Y eso mismo fue lo que nos hizo... [es decir] mi papá salió de Comitán para el municipio de Socoltenango en busca de más terreno, pero ya que estábamos en La Primavera, según mi papá había llegado a un lugar donde había más terreno, y la mera verdad no era suficiente... (fragmento de entrevista con Francisco en La Corona, 15 de febrero de 2009).

Como varias de las personas que fundaron La Corona, Francisco tuvo contacto con distintos entornos y experiencias de trabajo cerca de Comitán y en el Valle de Pujilic (Chiapas), región que tuvo importantes cambios agrarios, ambientales y económicos entre 1940 y 1970.

Francisco nació en una pequeña parcela dentro de la ranchería Los Riegos, a unos minutos de Comitán, y durante su niñez no aprendió el tojolabal, lengua que hablaban sus padres. Por la carencia de tierra, la familia se trasladó durante los años sesenta al ejido La Primavera, en el Valle de Pujilic. En aquella época, “ingresar a un *ejido*” era el mejor medio posible para acceder a más tierras. Sin embargo, en la región la presión demográfica era tanta que ni siquiera este tipo de propiedad satisfacía las necesidades de la población. La escasez de tierras fértiles en el ejido obligaba a las familias a generar diversas estrategias de subsistencia, como “alquilando pastura” con algunos de los rancheros de los alrededores de La Primavera.

Francisco trabajó desde los 14 años como pescador en la presa La Angostura, ubicada en el cauce del río Grijalva y puesta en funcionamiento en 1976. A los 18 años “se juntó” con Josefina, una joven de La Primavera, con quien inició la búsqueda de otras fuentes de ingreso

debido a las vedas pesqueras que se decretaron para regular la actividad. Francisco, como muchos habitantes de La Primavera, “jornaleaba” para el ingenio Pujiltic, ubicado desde 1946 cerca del municipio de Socoltenango, en los tiempos de “corte y alce”, es decir, cortando caña y cargarla al hombro para su transportación. También se trasladaba a las *fincas* (grandes propiedades) de la región del Soconusco, al corte del café. Francisco recuerda que los ingresos obtenidos en ambos trabajos eran casi los mismos e implicaban un esfuerzo considerable; además del esfuerzo físico, en el café era necesario dejar por varias semanas a la familia antes de reunir dinero suficiente. Las manos de Francisco estaban acostumbradas al oficio del agua, pero no para “trabajar al campo”, ni para “echar machete”, lo cual le resultaba sumamente difícil.

La vida laboral de Francisco evidencia la inestabilidad que vivían muchas personas de esta región al tener que desplazarse de un lugar a otro para buscar el sustento. Al hacerlo, muchos pasaron de vivir en una *ranchería* o un *rancho* a instalarse en *ejidos*, tipo de propiedad colectiva que pasó a dominar el paisaje regional luego de la fragmentación de las *fincas* (Haar, 2000) y la apertura de tierras nacionales para la colonización (Rivera, 2001), alrededor de los años cincuenta y sesenta. Al ser parte de una *ranchería*, asentamiento de varias familias, se sostenían relaciones con grandes propietarios, llamados *rancheros* o *finqueros*, dependiendo del tamaño de sus tierras, para acceder a recursos escasos. De este modo surgían vínculos de confianza y lealtad, en gran medida distintos a los establecidos entre los *finqueros* y sus peones, donde las relaciones de poder condujeron a álgidas situaciones de confrontación (Escalona, 2009; Haar, 2000). Al dejar las *rancherías*, las familias mantenían sus vínculos con los *rancheros*, pero en los *ejidos* sostenían con mayor intensidad relaciones de cooperación, alianza y parentesco ritual con otras familias de condiciones económicas semejantes. El traslado al *ejido* estuvo acompañado por la emergencia de nuevas fuentes de trabajo, la generación de relaciones con otro tipo de actores y los desplazamientos a otras regiones del estado donde perduraban las *fincas*.

Para Francisco y su familia, el cambio experimentado al trasladarse a La Primavera también implicó un cambio ambiental, porque dejaron las “tierras frías” para asentarse en “tierras calientes”. Cerca de Comitán, el paisaje se caracterizaba por altiplanicies (entre 1 750 y 1 500 metros sobre el nivel del mar) cubiertas de pinos y encinos, pero también de

tierras fértiles dedicadas a la agricultura y la ganadería desde el siglo xvii (Ruz, 1992). En los *ejidos* formados en el sur de Socoltenango había menos altitud (entre 850 y 200 metros sobre el nivel del mar), la temperatura era cálida y se encontraban fragmentos de selva baja caducifolia, que fue desapareciendo a medida que la agricultura y la ganadería ampliaban la frontera agrícola. El valor otorgado a estas actividades productivas impulsó a varias familias a dejar las *rancherías* y los *ranchos* donde habían crecido; sin embargo, al descender a las “tierras calientes”, muchos comprobaron la deficiente calidad de los suelos y la escasez de lluvias. De ahí que más de uno experimentara frustración, así como la necesidad de seguir buscando nuevas y mejores tierras.

IRES Y VENIRES EN LOS DISTRITOS DE CHOAPAM Y TUXTEPEC

Yo nací el 31 de julio de 1945 en el municipio de Jocotepec, Oaxaca, en una comunidad que se llama Playa Limón. A la edad de un año, se trasladó mi finado jefe a donde radicamos hasta 1976, que se llama Plan Carrasco. Allí tuve mi infancia y a la vez no tuve oportunidad de lo que se llama ... convivir con mi padre. A los siete años me fui a estudiar... en aquella época no se conocía el castellano y mi finado jefe, para que yo no me fuera sin conocer nada... [me dio] el calendario Galván... bueno la cartilla donde vienen los meses, la *a*, la *e*, la *i*... y pues aprendí, gracias a Dios aprendí rápido la letra, entre seis y siete años... pero el castellano no lo aprendí. Llegando a Playa Vicente, mi finado jefe me llevó con un tío; tuve 15 días con mi tío, en lo que yo aprendí a hablar, a decir *sí* y *no*, a mover la cabeza. De allí me fui con mi madrina... estaríamos hablando del 53. Mi madrina me enseñó ahora sí esa cartilla y el primer libro que yo conocí. Y la idea fue... para aprender me tuvieron que poner hincado en el sol; mi madrina fue muy estricta en eso; aprendí y yo no reniego de por qué me hizo eso... En la escuela no tuve problema, el problema que tuve con mi madrina o con su familia es que no me dejaron hablar el dialecto desde el año 53, a la edad de ocho años... el dialecto no me dejaron hablar... (fragmento de entrevista con Celso, Reforma Agraria, 1 de mayo de 2009).

Celso, uno de los fundadores de Reforma Agraria, vivió desde su infancia desplazándose constantemente entre contextos rurales y urbanos, pese haber nacido en una región de difícil acceso en el estado de Oaxaca. De ahí que se considerara un “indio moderno” que dejó de hablar el chinanteco a muy temprana edad. Ambas situaciones también caracterizaron al resto de sus parientes, todos habitantes de los distritos de Choapam y Tuxtepec, en la llamada Chinantla, desde 1940 hasta 1976, año de su partida al sureste de la selva Lacandona.

Luego de pasar sus primeros ocho años de vida entre Playa Limón y Plan Carrasco, en los municipios de Santiago Jocotepec y Ayotzinteppec, Celso se trasladó a Playa Vicente, en el estado de Veracruz, muy cerca de la frontera con el estado de Oaxaca. Allí inició su contacto con el “mundo ladino” al ir a vivir con sus padrinos, una pareja de comerciantes conocidos de Arturo, su padre. Durante ese tiempo, además de aprender el español, se convirtió en “una persona luchadora”, como su madrina, es decir, un hábil vendedor de dulces de leche, pan, chicharrón, carne frita, verduras, frutas y gelatina. Tiempo después se marchó a Tuxtepec (Oaxaca), donde trabajaba en un restaurante, desempeñándose en varios oficios que lo mantenían ocupado de cuatro a ocho de la mañana y de cuatro de la tarde a la una de la madrugada. A pesar de trabajar la mayor parte de su tiempo, Celso terminó la educación primaria a los 15 años, e inició eventualmente estudios de técnico agropecuario, pero poco tiempo después desistió de continuar esta carrera y regresó a su tierra de origen.

A lo largo de este periodo de movilidad, Celso visitaba a su padre cada temporada de vacaciones y lo ayudaba con los trabajos del *rancho*. Ésta era una propiedad de cien hectáreas cuya escritura habían obtenido tras cinco años de pagar los impuestos requeridos por las instancias agrarias. Con esfuerzo constante durante varios años, el padre de Celso logró transformar esta propiedad en un lugar donde “todo estaba ordenado” y había terreno para la agricultura, la selva, pero sobre todo para la ganadería. De modo que cuando Celso regresaba, se dedicaba con sus hermanos a sembrar los pastos que alimentaban un hato que en su mejor tiempo llegó a reunir cien cabezas de ganado. Además de dedicarse a la siembra de maíz, trabajaban selva adentro cortando palma xate (*Chamaedorea ernesti-agusti*), de cuya venta obtenían dinero para cubrir los gastos de su estadía en la ciudad. Cuando Celso regresó defi-

nitivamente al *rancho*, su padre decidió dejarle parte de las tierras trabajadas, y fue así como empezó a “levantarse” económicamente, es decir, hacer su propio patrimonio. De una cosecha de ajonjolí salió el dinero para comprar sus tres primeras “novillonas”; de unos cochinos, el dinero para una silla de montar y de una cosecha de maíz el dinero para un caballo, todo lo cual dejó abandonado en 1976, luego de que tensiones agrarias en los alrededores del *rancho* provocaron el asesinato de su padre.

Esto mismo hicieron los demás parientes de Celso. Hombres, mujeres, adultos, jóvenes y niños, pertenecientes a tres familias de apellido López que poseían *ranchos* de cincuenta a cien hectáreas, a ambos lados del río Cajonos, que servía de frontera a los municipios de Ayotzintepec y Santiago Jocotepec. Al “abandonarlo todo”, experimentaron la zozobra de no tener estabilidad, pese a que desde niños se acostumbraron a desplazarse entre el campo y la ciudad. Esto resultaba del todo diferente, porque en realidad los desplazamientos entre los *ranchos* y los centros urbanos eran parte de un espacio sociocultural en el que estas familias procuraban su estabilidad al establecer vínculos estratégicos con los “ladinos”, pese a que esto significaba usar predominantemente el español, enviar a los niños a centros urbanos desde muy pequeños o hacerse “compadres” de personas ajenas a su mundo, pero con mayores posibilidades económicas.

El paisaje agrario de La Chinantla a mediados del siglo xx se componía de propiedades individuales de distinta extensión, de tierras comunales correspondientes al *fundo legal* de pueblos fundados durante la colonia y de algunos *ejidos* establecidos en el periodo de la Reforma Agraria (Weitlaner y Castro, 1954 y 1973; Boege, 1979). Los *ranchos* eran las propiedades que configuraban un espacio socio cultural en donde “ladinos” ganaderos, agricultores “en grande” y comerciantes establecían relaciones con las familias chinantecas asentadas en áreas a las que se accedía principalmente a través de los ríos. Sin embargo, a partir de los años sesenta se incrementó en la región la solicitud de tierras ejidales, algunas veces luego de invasiones de grandes propiedades (Yescas, 1983; Ornelas, 1983), pero también mediante la apropiación conflictiva de terrenos de menor extensión ubicados en áreas con suelos de buena calidad. Éste sería el destino del terreno apropiado a mediados de los años

cincuenta por el padre de Celso, quien murió asesinado defendiendo lo que había “levantado” con su propio esfuerzo.

La muerte de varios miembros de las familias López también produjo una ruptura con el entorno en el que habían crecido, donde las temperaturas por arriba de los 25°C se acompañaban con finas pero frecuentes lluvias, los ríos de corrientes rápidas resultaban difíciles de manejar, los cerros pedregosos estaban cubiertos de abundantes especies maderables y donde se encontraban recursos forestales no maderables clave para la organización económica familiar. Todo esto quedó atrás definitivamente cuando el resto de los distintos núcleos familiares decidió colectivamente partir para no regresar jamás.

CRECER Y TRABAJAR EN UNA FINCA DEL VALLE DE HUITUIPÁN

—¿En qué trabajaba en la finca?

—Pues trabajábamos así, en el campo: limpiando lo que es la pista de avioneta. Allí se amontonaban los chamacos a trabajar todo el tiempo; otros trabajitos así de cafetal... Bueno, yo no trabajé casi mucho tiempo con la patojada, así de chamacos le llaman la patojada, casi no trabajé mucho tiempo con los chamacos. Entonces, me sacó ese señor don Wulfrano [Abelino dramatiza el diálogo con el patrón]: “Vete a dejar la yegua”, y fui, pues. Con 12 muladas, con los arrieros, y ahí, pues, comencé a trabajar. Tenía que madrugar a las tres de la mañana, a las cinco ya estábamos caminando con los canijos cargados de café; nos veníamos de Petalcingo; íbamos a Simojovel a dejar café, y al regreso traer la mercancía. Como [el patrón] tenía tienda, traíamos mucha mercancía para que venda, pues, comestible, lo que él vendía [para los peones]. De ahí vio el señor ese que yo podía trabajar más. Me saca otra vuelta de ahí de ese trabajo, me mete a trabajar de vaquero, ya con los más adultos; ahí sí vi muy estrecha las cosas, muy cambiado, un trabajo muy pesado, más que nada. Ya tenía yo como unos 12 años, aproximadamente, 12 años, cuando comencé a trabajar de vaquero. Trabajé como tres años y dos meses. Ahí me engrandecí y agarré la horma de ser un varoncito y entonces de ahí me dijo el patrón: “Ven pa’cá, Abelino”. Me quería mucho el señor. Me estimaba bastante la señora; los hijos, las hijas. Todos me querían, pero era yo la única persona que trabajaba yo ahí. Ya me hice un varoncito y me decía:

“Ven pa’cá”. Pa’qué soy bueno, don Wulfrano. Mira, dice: “Ya busca tu mujercita”. Nooo, don Wulfrano... (fragmento de entrevista con Abelino, ejido San Isidro, 15 de junio de 2010).

Abelino no nació en la finca El Xoc, a diferencia de la mayoría de fundadores de San Isidro; sin embargo, llegó en 1958, a los nueve años, luego de que su madre saliera de Petalcingo, municipio de Tila. En la *finca* “agarró la horma de varoncito” y aprendió tzotzil, chol y “castilla”, además de afianzarse en el tzeltal, su lengua materna. El aprendizaje de las lenguas mayas fue posible por su convivencia con “la gente indígena” que vivía en El Xoc en calidad de *peones acasillados*, mientras que el español era la lengua empleada en las largas jornadas de trabajo que caracterizaban este tipo de propiedades. Su paso por una *finca* amplió sus capacidades lingüísticas, pero también tuvo repercusiones en otras dimensiones de su vida, incluida aquella de sus visiones frente al mundo. Algo semejante experimentaron los *peones acasillados* de la finca El Xoc, y de otras *fincas* del Valle de Huitiupán (Chiapas), formadas a finales del siglo XIX y desmanteladas a finales de los años setenta (Toledo, 2002).

Debido a que María Luisa, madre de Abelino, era la cocinera principal de El Xoc, él recibía un trato diferente al resto de los habitantes de la *finca*. Don Wulfrano Constantino Martínez, propietario de El Xoc, procuraba ascenderlo en la jerarquía de oficios, pero además intervenía en su vida personal, al punto de inducirlo a casarse con alguna “chamaquita” que éste considerara adecuada. Para Abelino las “atenciones” del patrón se explicaban porque había aprendido a ser eficiente y mostrarle obediencia, por ejemplo, al llevar cada madrugada la leche que consumían su esposa y sus hijos. Su experiencia, entonces, da cuenta de uno de los tipos de conducta que caracterizaban las relaciones e interacciones entre *finqueros* y *peones*, como lo plantean los estudios sobre la vida en las fincas chiapanecas (Toledo, 2002; Pinto, 2000; Alejos, 1994).

Además de la lealtad y la reciprocidad, en las grandes propiedades también surgían relaciones de explotación y dependencia, como lo reflejan las experiencias de otros fundadores de San Isidro. Los que trabajaron con “la patojada”, a sus ocho y doce años, limpiaban la pista de donde salían las avionetas cargadas de café, trozaban la leña utilizada en la preparación de los alimentos o cortaban zacate para el ganado, a

cambio de dos pesos diarios. De jóvenes pasaban a trabajar en los cafetales “desombrando” los árboles, es decir, quitando la vegetación que tapaba excesivamente las plantaciones, o bien en los potreros, reparando los alambrados que podían lastimar el ganado. Estas y otras actividades se realizaban todos los días de las seis de la mañana a las cuatro de la tarde, de lunes a sábado, y sin descansar verdaderamente porque los domingos eran destinados a trabajar en las milpas que hacían en los pedacitos de terreno que les prestaba el patrón.

Las labores de los *peones*, caracterizadas por requerir mayor cantidad de trabajo, eran clasificadas en un nivel inferior a los oficios de *arriero* y *vaquero*, para los cuales sólo unos pocos eran formados. Arriba de los que trabajaban con el ganado estaban los *caporales*, hombres de confianza del patrón que conocían los distintos trabajos que se realizaban en la gran propiedad, que debían estar dotados del atributo más apreciado en todo *finquero*: “saber mandar”. Así, entonces, la *finca* era un espacio sociocultural integrado por diferentes actores que ocupaban un lugar específico, desempeñaban determinadas actividades y actuaban en función de las relaciones de poder en las que estaban inmersos. Al recordar su paso por la finca, Abelino describía la cotidianeidad refiriéndose específicamente a los distintos oficios que se desempeñaban, sin llegar a hablar de “la gente indígena” y los “ladinos” como actores contrapuestos. Esto indica, entonces, la posición intermedia que llegó a ocupar en El Xoc, así como de la posibilidad de ascender en el orden jerárquico que estructuraba las relaciones en esas propiedades. Aunque hubo quienes tuvieron “privilegios” en este contexto de explotación, la gran mayoría experimentó otra realidad en estos espacios. Al respecto, vale la pena precisar que la masa de trabajadores era por lo general descendiente de los disueltos pueblos de indios y que los patrones eran de familias pudientes provenientes del extranjero, pero también de mexicanos que habían acumulado un capital mediante actividades comerciales (Toledo, 2002; Alejos, 1999).

El paisaje agrario en los municipios de Sabanilla, Simojovel, Huitiupan y Tila, en el norte de Chiapas, no solamente estaba compuesto de grandes propiedades. De hecho, las propiedades individuales podían ser de cientos o de miles de hectáreas, de modo que se distinguían *ranchos* y *fincas* por el tamaño del terreno, pero también por la ascendencia del propietario. Por otra parte, alrededor de las *fincas* se encontraban *aji-*

dos, varios formados entre 1934 y 1959 en el contexto nacional del reparto agrario. No obstante, estas propiedades colectivas no eran numerosas y se ubicaban por lo general en serranías de tierras de temporal (Pérez, 1995), en buena medida por el dominio espacial de las *fincas* establecidas en tierras más bajas y articuladas al mercado internacional del café. De hecho, una parte de la población de los *ejidos* llegaba a trabajar en las *fincas* en las temporadas de mayor demanda de mano de obra y ante la dificultad de vivir solamente de sus tierras.

La presencia de trabajadores procedentes de los *ejidos* les permitía a los *peones acasillados* de la *finca* El Xoc socializar con ellos y observar las ventajas que había en su condición de vida. Sin embargo, la expectativa de dejar de trabajar para don Wulfrano sólo adquirió forma cuando las grandes propiedades entraron en crisis al dejar de ser un eslabón eficaz para las dinámicas capitalistas de envergadura nacional e internacional. Esto se produjo al final de la década de los setenta, cuando surgieron múltiples protestas en el norte de Chiapas. En este contexto, los *peones acasillados* de la *finca* El Xoc protestaron por primera vez contra su patrón, hablando contundentemente de la explotación de la que eran sujetos y de su derecho a apropiarse de las tierras que habían trabajado por generaciones.

Aunque los *peones acasillados* que fundaron el ejido San Isidro suelen referirse a su lugar de origen como una “tierra fría”, la temperatura en el Valle de Huitiupán oscila entre los 23°C y los 24°C, por lo que el cultivo del café pudo desarrollarse bien luego de ser introducido a la región, a finales del siglo XIX (Toledo, 2002). Este valle también es particular por las serranías que lo rodean y dificultan el trabajo agrícola. Sin embargo, esto no necesariamente se consideraba una desventaja para los *peones acasillados*, quienes habían observado el carácter propio de estas tierras para el cultivo de maíz, frijol y caña de azúcar, y para la cría de ganado. Por esto, las protestas que adelantaron buscaban “quitarle” las tierras a don Wulfrano y otros *finqueros*. Este anhelo, revelador del valor otorgado al trabajo agrícola como práctica que concretizaba su relación con el entorno, es recordado con nostalgia porque no pudieron derrotar a “don Wulfrano” y debieron partir para acceder a tierras lejos de donde crecieron.



TABLA 2

CONTEXTOS SOCIALES Y AMBIENTALES ANTERIORES DE TRES GRUPOS FUNDADORES DE LOCALIDADES EN MARQUÉS DE COMILLAS

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Región de habitación previo al desplazamiento	Valle de Pujilic, Chiapas	Distritos de Choopam y Tuxtepec, La Chinantla, Oaxaca	Valle de Huitiupán, Chiapas
Lugares de importancia en la vida cotidiana	Presa La Angostura Ingenio Pujilic Fincas cafetaleras del Soconusco	Centros urbanos próximos a las propiedades familiares: Playa Vicente y Tuxtepec	Ejidos alrededor de la finca y cabeceras municipales de Sabanilla y Simojovel
Composición del paisaje agrario	Rancherías Ranchos Ejidos	Ranchos Ejidos	Fincas Ejidos
Características del entorno	“Tierras frías” cerca de Comitán “Tierras calientes” en el Valle de Pujilic	“Tierras quebradas” y de ríos “correntosos” en La Chinantla	“Tierras frías” y cerros en el Valle de Huitiupán
Relaciones de importancia en el espacio sociocultural	Rancheros-ejidatarios-jornaleros	Pequeños propietarios-“ladinos” comerciantes	Patrón/ “mestizo”-peón/indio

FUENTE: Elaboración propia.

El acercamiento a la vida de Israel, Hilda y Marta me permitió mostrar la realidad de los nacidos en Marqués de Comillas. Por otra parte, al centrar la atención en las trayectorias de Francisco, Celso y Abelino pude mostrar sus experiencias antes de llegar, en 1987, 1976 y 1979, respectivamente, al sureste de la selva Lacandona. El propósito era resaltar la heterogeneidad entre los colonizadores y fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro y las diferencias con sus anteriores contextos.

Al profundizar en las narrativas de Francisco, Celso y Abelino reconstruí algunos fragmentos de sus experiencias pasadas, procurando dar relieve a los elementos clave en la comprensión de su relación y la de sus parientes con los entornos habitados. A través de este ejercicio etnográfico pude visualizar un panorama en el que algunos detalles se apreciaban con claridad y otros se hacían borrosos. A continuación, hago algunas reflexiones sobre esto en las narrativas de mis interlocutores, para ofrecer una discusión precisa sobre aquello que aporta el pasado a la realidad presente de estas personas y las familias de las que forman parte.

En esta reconstrucción, uno de los aspectos difusos es el contorno de las regiones de procedencia. Esto me permite sumarme a la idea de que toda región es una construcción que adquiere objetividad por procesos económicos, políticos, culturales y ambientales, pero también por el ejercicio interpretativo del investigador (Lomnitz-Adler, 1995; Viqueira, 2002). Pese al grado de imprecisión que haya al respecto, considero que los recuerdos de mis interlocutores sí me permiten contar con un esbozo de esas regiones. Su determinación también fue posible por los aportes de investigaciones etnográficas realizadas en los mismos lugares o en lugares próximos a los habitados por las familias colonizadoras (Rivera, 2001; Haar, 2000; Bevan, 1987; Weitlaner y Castro, 1954 y 1973; Boege, 1979; Toledo, 2002; Pérez, 1989 y 1995; Alejos, 1994 y 1999).

De esta manera, considero el Valle de Pujiltic como el espacio regional del que partieron los fundadores de La Corona, quienes se encontraban precisamente en las tierras bajas del municipio de Socoltenango y en tierras de los municipios de Tzimol y Venustiano Carranza (mapa 2 del anexo 1). El Valle y los municipios mencionados ocupan una pequeña parte de la depresión central en Chiapas (Viqueira, 1995) y su

historia ha estado fuertemente ligada a la ciudad de Comitán, ubicada a cincuenta kilómetros. Allí se encontraban asentados grupos hablantes del tojolabal, quienes vivieron constantes cambios a lo largo del siglo xx, de modo que con el tiempo heredaron pocos elementos culturales a gran parte de sus descendientes. Es por eso que Francisco y otros de mis interlocutores en La Corona nunca se han considerado indígenas. En su caso, las dinámicas de identidad han estado ligadas más bien a la creación de infraestructuras, como el ingenio Pujilic, estatizado en los años setenta, y la presa Belisario Domínguez, creada en 1976 y comúnmente llamada La Angostura.

La Chinantla en Oaxaca es un referente espacial de gran importancia para los fundadores de Reforma Agraria, pero el sector habitado por ellos es de menor dimensión. De acuerdo con las etnografías existentes, esta región se encuentra en las laderas de la Sierra Madre Oriental, al norte del estado de Oaxaca, en los límites con el estado de Veracruz, y se caracteriza por un relieve pronunciado y por numerosas corrientes de agua que desembocan en el Papaloapan y Tesechoacan (Bevan, 1987; Weitlaner y Castro, 1973). En una pequeña parte de esta región, dentro de lo que se conoce como los distritos de Choapam y Tuxtepec, está ubicada el área habitada por las familias López y atravesada principalmente por el río Cajonos. Se trataba de un territorio orientado en gran medida hacia la ciudad de Tuxtepec, localizada a setenta kilómetros, y vinculado a Playa Vicente (Veracruz), a cincuenta kilómetros de distancia, dada la cercanía de este centro urbano veracruzano con las quebradas tierras chinantecas (mapa 2).

El Valle de Huitiupán, en el norte de Chiapas, puede ser considerado como el espacio regional de procedencia de los fundadores de San Isidro, específicamente las tierras de ladera que reúnen a los municipios de Sabanilla, Huitiupán y Simojovel. Estas laderas ocupan una pequeña parte de lo que correspondía a la guardianía de Huitiupán durante el periodo colonial (Toledo, 2002) y reunían desde finales del siglo xviii a poblaciones hablantes de tzeltal, tzotzil y chol provenientes de otras regiones chiapanecas (Pérez, 1989). En este espacio, a finales del siglo xix, la cabecera municipal de Simojovel debía su importancia al ser el centro de acopio de la producción de café exportada a Europa. Esta articulación económica hizo que propietarios privados y peones indígenas ocuparan posiciones sociales contrapuestas a lo largo de

cuatro generaciones. Aunque los *peones acasillados* salían muy poco de las *fincas*, conocían este espacio regional debido a que se desplazaban en busca de trabajo o de parcelas donde cultivar sus milpas (mapa 2).

Los paisajes agrarios descritos por mis interlocutores no siempre eran claros en sus narrativas. Propiedades individuales y colectivas fueron comunes para los colonizadores abordados, pero la categoría *rancho* era usada para referirse a propiedades que variaban considerablemente en su tamaño de un espacio regional a otro. En el Valle de Pujilic podía tratarse de terreno de treinta hectáreas, mientras que en los distritos de Choapam y Tuxtepec podían abarcar cien hectáreas y quinientas hectáreas en el Valle de Huitiupán. En este último caso es claro que las *fincas* sobrepasaban con mucho a los *ranchos*, llegando a tener hasta tres mil hectáreas. Por otra parte, es evidente que todos tenían una idea de qué eran los *ejidos*, pero su dimensión también variaba de una región a otra. Aunque mis interlocutores no ofrecen muchos datos sobre las dimensiones de los *ejidos* que conocían, es posible plantear que eran distintas por el tipo de dinámicas económicas que se daban en cada espacio regional. Más allá de estos vacíos en la información, vale la pena resaltar que algunos no sabían qué era ser un *peón acasillado* en una *finca*, mientras que otros no tuvieron la oportunidad de ser miembros de *ejidos* ni mucho menos *pequeños propietarios*.

Los vínculos sociales establecidos por los colonizadores en los espacios regionales de los salieron fueron más claros en las narrativas de mis interlocutores. Francisco y otros de los fundadores de La Corona se relacionaban con otras familias del *ejido*, con *jornaleros* y *pescadores*. Aunque se trataba de relaciones surgidas en el marco de determinadas actividades productivas, también se daban por aspectos como las creencias religiosas protestantes que compartían muchas personas en el Valle de Pujilic hacia los años setenta (Rivera, 2001). En el caso de Celso y otros fundadores de Reforma Agraria, las relaciones que se establecían con los “ladinos” de Playa Vicente se explican en buena medida porque los miembros de la familia López eran propietarios de *ranchos* en la parte sur de La Chinantla. Estas relaciones condensaban vínculos comerciales y de parentesco ritual que provocaron significativos cambios en personas que actualmente se consideran “indios modernos”. Los fundadores de San Isidro, por su parte, formaban parte de la población obrera que trabajaba para los *finqueros* asentados en el

Valle de Huitiupán. En este contexto, las relaciones indio-mestizo estaban enmarcadas por las relaciones de producción que diferenciaban al *peón acasillado* del *patrón*, de modo que al recordar los tiempos en las *fincas* se enfatizaban más las relaciones laborales que las diferencias culturales. De hecho, las diferencias culturales no siempre eran claras en las narrativas de personas como Abelino, quien se consideraba “gente indígena” al mismo tiempo que se desempeñaba en un oficio “mestizo” como la *vaquería*. Las contradicciones en las relaciones de las *fincas* también se reproducían por el hecho de que las condiciones de explotación iban acompañadas de disposiciones de fidelidad y obediencia de parte de unos y otros.

Los recuerdos sobre los entornos vividos no son difusos, sino más bien básicos. La mayoría de mis interlocutores en los tres casos se referían a esos entornos utilizando la categoría *tierra*. Los alrededores de Comitán se recordaban por ser “tierra fría”, el Valle de Pujiltic por ser “tierra caliente”, el Valle de Huitiupán por ser “tierra fría” y La Chinantla por ser una “tierra quebrada” y con ríos “correntosos”. La utilización de la palabra *tierra* revela de una u otra forma el peso de lo agrario en las sociedades en que se encontraban, pero también la menor relevancia de lo selvático, a pesar de los distintos ecosistemas de selva en los respectivos espacios regionales. De los tres casos, solamente el de Celso y sus parientes señala el uso de recursos de la selva en sus vidas. No obstante, para estas familias la palma xate era fundamentalmente un recurso que permitía obtener ingresos monetarios, algo que resolvían las familias del Valle de Pujiltic con el ingenio azucarero y que no era fácilmente accesible para las familias tzotziles, tzeltales y choles que vivían las *fincas*, por estar bajo la economía del *patrón*. En este caso, particularmente, los recuerdos sobre el uso de recursos de los ecosistemas de la selva quedaban ocultos por los recuerdos sobre la escasez de terreno o las difíciles condiciones de trabajo.

¿Cómo interpretar la interacción que tuvieron con sus entornos antes de emprender su desplazamiento hacia Marqués de Comillas? A continuación, analizo sus recuerdos a la luz de estudios etnográficos que centran su atención en las formas de concebir el espacio, la relación con la naturaleza y con las personas en poblaciones que comparan algunos aspectos históricos y/o culturales con los colonizadores de los casos estudiados.

CONCEPCIONES ESPACIALES ANTE EL TIEMPO, LA HISTORIA
Y LAS TRANSFORMACIONES

En los apartados anteriores he utilizado las categorías de *espacio regional* y *paisaje agrario* para referirme a distintos aspectos de la realidad vivida antes del desplazamiento al sureste de la selva Lacandona. La primera me permite referir a la dimensión concreta del *campo* de relaciones de poder económico y cultural en las que estaban inmersos estos actores sociales, mientras que la segunda me ayuda a hablar de las formas de apropiación de la tierra vigentes en los territorios habitados. Hablo de *espacio regional* basándome en las ideas de Lomnitz (1995) acerca de la *cultura regional* y planteo la categoría *paisaje agrario* por la noción de *paisaje humano* empleada por Viqueira (2002). En este sentido, asumo el espacio como una producción social en la que se configuran actores sociales, proyectos de vida y prácticas colectivas. En la descripción etnográfica ya presentada, el marco conceptual al que me refiero me permitió evidenciar los complejos, heterogéneos y cambiantes entramados sociales de quienes un día colonizaron el sureste chiapaneco. Ahora quisiera referirme de manera más explícita a cómo concebían estos colonizadores los entornos “naturales” en sus lugares de procedencia. Así, trato de explicar por qué los estudios que analizan las concepciones espaciales desde una perspectiva simbólica o culturalista no son suficientes para comprender el predominio de las referencias respecto al elemento *tierra* y por qué los recuerdos sobre lo selvático solían quedar en segundo plano. Al referirme a varias investigaciones de este corte no pretendo ser exhaustiva, sino hacer una breve síntesis de temas de relevancia para el problema aquí abordado.

Hay una amplia bibliografía sobre poblaciones hablantes del tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, q'eqchi, entre otras, todas consideradas como parte de un complejo cultural maya que abarca buena parte del sur de México y del vecino país de Guatemala (Pitarch, 1996; Ochiai, 1985; Guiteras, 1965; López Austin, 1996; Ruz, 1981; Wilson, 1995; Becquelin y Breton, 2003; Boccara, 2003). Por otra parte, se encuentran estudios que abordan a distintos grupos indígenas en Oaxaca (Monaghan, 1995; Carmagnani, 1988), entre los que se cuentan los hablantes de las diferentes variantes del chinanteco (Bevan, 1987). Tanto los estudios mayas como los estudios en Oaxaca hacen referencia a formas especí-

ficas de pensamiento y acción entre estos grupos. Aunque también mencionan el “proceso de transformación continu[o], en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos” (Broda, 2003: 664). Varios de estos autores centran su atención en las concepciones que algunos grupos tienen de sí mismos y del espacio, la naturaleza que los rodea, los seres que están presentes en su realidad y, en suma, el mundo en que viven y el correspondiente a cada uno. Se trata de estudios en los que se muestra adicionalmente la incorporación compleja de elementos característicos de la religión católica.

En estos trabajos los investigadores coinciden en distintas ideas de interés para mi investigación y que expongo en tres planteamientos:

- a) El espacio del que forman parte los grupos estudiados es habitado por diversos seres (dioses, antepasados, “dueños”) con los cuales están o deben estar en constante interacción.
- b) Elementos de la naturaleza, como la tierra, la lluvia, el viento, los astros, los cerros, están bajo la tutela de seres que se expresan ante los hombres de modos distintos o son en sí mismos seres vivientes que se manifiestan de modos particulares; asimismo, existen lugares y/o momentos particulares donde los hombres entran en comunicación con estos seres.
- c) El espacio es sujeto de categorizaciones diversas, entre las cuales sobresalen los espacios “socializados” y los espacios “salvajes”, cuya mutua relación puede ser de oposición o complementariedad o fluidez. Asimismo, se considera que la relación entre estas categorías espaciales puede ser mediada en actos específicos que implican movilidad o transición o a través de seres asociados con “lo salvaje”, quienes mantienen una relación histórica o inmemorial con los hombres.

A partir de la complejidad que encierran estos y otros planteamientos, los investigadores hablan de particularidades culturales que definen como indígenas a las poblaciones analizadas.³ A partir de esto, y teniendo

³ En unos casos referidos por el nombre de la lengua que hablan y en otros casos por el nombre del territorio del que forman parte. Y aunque se reconoce que “la lengua amerindia no define la cultura” y que la localidad puede llegar a ser un criterio “extraordinariamente parcial” (Pitarch, 1995: 239, 240), se habla de tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales,

en cuenta que entre los grupos de población en los que se centra mi investigación se encuentran hablantes de tzotzil, tzeltal, chol y chinanteco, es necesario determinar hasta qué punto los colonizadores abordados aquí fundaban su vida en las ideas y los actos prácticos sintetizados, en su mayoría caracterizados por la relevancia de la interacción con los entornos.

Para resolver esta inquietud es preciso enfatizar que en las narrativas de mis interlocutores no se hablaba de la *tierra* de origen o procedencia como un espacio habitado por seres no humanos. Tampoco se aludía a la compleja manera de concebir los elementos de los entornos ni las extraordinarias expresiones rituales (carnavales, fiestas, intercambio de santos, ceremonias, etc.) que caracterizan a otros grupos de población sobre los cuales se han realizado variados estudios etnológicos (Becquelin y Breton, 2003; Ochiai, 1985). En contraste, sus narrativas dan cuenta de que se trata de personas experimentando fuertes cambios de vida desde su niñez y en algunos casos heredando cada vez menos elementos culturales, como la lengua, de las generaciones pasadas.

En el caso de los fundadores de La Corona, el escaso conocimiento del pasado de sus padres y sus abuelos explica la falta de alusiones a concepciones espaciales como las que se reportan para los grupos tojolabales. Para los fundadores de Reforma Agraria, la temprana incursión en el “mundo ladino” provocó un debilitamiento en la transmisión de la lengua y de concepciones particulares sobre el entorno, aunque esto no necesariamente los hizo perder su tendencia a considerarse “indios”. Finalmente, en el caso de los fundadores de San Isidro, la escasa mención de ideas relativas a concepciones espaciales reportadas para otros grupos tzotziles, choles y tzeltales de Chiapas se debe probablemente al contexto de vida en la *finca* y su tendencia a centrar su memoria en la lucha que emprendieron contra el *patrón*, y en el hecho de dejar de ser *peones acasillados*.

La ausencia de referencias a concepciones espaciales especializadas no supone una total pérdida o nulo acceso a estas esferas de simbolización. Muestra básicamente que estos grupos estaban inmersos en

chinantecos o bien pedranos, pableros, nuyootecos, básicamente por el énfasis que se hace de los rasgos culturales que se identifican en amplias áreas geográficas, o por el cuidado que se pone en las diferencias que existen entre hablantes de una misma lengua.

procesos de cambio cultural que empezaron en una o más generaciones atrás. En este sentido, la migración a otros lugares, el trabajo en otros contextos y el aprendizaje de nuevas lógicas de ser y estar en el mundo acentuaban la ruptura con las visiones de mundo de sus padres y/o abuelos. Pese a todo, algunas ideas perduraron entre las generaciones más jóvenes, aunque de forma fragmentada e integrando imágenes específicas de determinados aspectos de su realidad. Al respecto, vale la pena mencionar que algunos colonizadores originarios de La Chinantla mencionan seres particulares propios de los entornos “naturales”. Específicamente, hacen referencia a los *chanek*, la “gente enana” o los “niños que caminan con los pies para atrás”, quienes vivían en los cerros y perseguían a quienes desobedecían a los mayores o se alejaban sin permiso de los espacios habitados. Por otra parte, algunos originarios del Valle de Simojovel recuerdan a los “duendes”, niños pequeños que “engañan y son malos” al hacer perder a quienes van al monte a cazar o buscar leña. Los provenientes del Valle de Pujilic no hablan de seres semejantes, pero recuerdan las historias de objetos preciosos, joyas y dinero escondidos por los *rancheros* para los cuales trabajaban sus padres.

Algunos ancianos entre los fundadores de Reforma Agraria y San Isidro recuerdan eventos de sus vidas pasadas, refiriéndose a “la gente” o a los “dueños” que habitaban en los cerros y los ojos de agua. Se trataba de seres que tomaban la forma del viento o de animales que se llevaban los espíritus de los niños, seres con vida y corazón cuyo destino actual se desconoce porque aquellas personas que comprendían la esencia de estos seres murieron sin legar su conocimiento. Así, entonces, aunque perduran algunas ideas fragmentadas sobre estas maneras de concebir la realidad, la mayoría de los colonizadores las asocian a un saber al que no accedieron. Quienes conservan total o parcialmente sus competencias lingüísticas indígenas no consideran que ser “indios” o gente de “raza indígena” se reduzca a dicho conocimiento que saben fragmentado en ellos.

En este sentido, el reto etnográfico que caracteriza esta investigación está en la posibilidad de adentrarme en una realidad en la cual “lo indígena”, como apunta Pitarch, “es una clase (en el sentido lógico del término) más compleja y fluida” (1995: 241). De modo que categorías unitarias como “indio” o “ladino”, que son parte de “juegos de identifi-

caciones y diferenciaciones”, se presentan de manera extraordinariamente fragmentada en la vida pasada y actual de mis interlocutores. En efecto, esto se hizo evidente en los fragmentos presentados respecto a los hijos de algunos de los fundadores, quienes, independientemente de que se consideraran indígenas, nacieron en un *espacio regional* y un *paisaje agrario* muy diferente y emplean otras perspectivas en la elaboración de las imágenes de los entornos que habitan.

Concluyo este capítulo diciendo que las etnografías que utilizan una perspectiva simbólica o culturalista no son del todo apropiadas para comprender las particularidades de las interacciones, simbolizaciones y formas de apropiación de los entornos pasados y presentes en los que vivieron los colonizadores. Sin embargo, es preciso mencionar que este tipo de investigaciones, al hablar del tipo de caracterizaciones a las que está sujeto el espacio, ofrecen algunas luces sobre la preponderancia de la imagen de “la tierra” y de las referencias limitadas respecto a los entornos de selva en las narrativas de mis interlocutores. Esta literatura me permite referirme a la continuidad que hay entre ciertos grupos que diferencian los espacios “socializados” de los espacios “salvajes” y la tendencia de los colonizadores a centrar la descripción de sus trayectorias de vida en los espacios “socializados”, es decir, en los lugares de lo temporal y de lo estable, donde se trabajaba, aprendían oficios y dejaban oficios, relegando a un segundo plano las referencias a los espacios “salvajes”, es decir, la selva o el monte a donde sólo se iba por algunos días o a donde no parece que se incursionara a menudo.

En cierta medida, este desbalance es indicativo de que allí donde abunda el monte, donde hay mucho árbol, era desde el pasado algo que se mantenía al margen, algo relacionado con “lo incierto” y no con “lo innato”, algo difícil de apropiar, a no ser por actos de socialización como el desmonte y el trabajo de la tierra. Seguiré explorando todas estas particularidades en los siguientes capítulos, específicamente a través de los recuerdos de los grupos de fundadores sobre los momentos de partida y llegada a un territorio nuevo. Como se verá, se trata de narrativas en las cuales las imágenes de la *tierra* y de la *montaña* adquieren mayor claridad.

Partir y llegar a una tierra evocadora de sueños e incertidumbres

DE SOCOLTENANGO A PICO DE ORO

Una madrugada de 1987, varios hombres de las tierras bajas del municipio de Socoltenango, Valle de Pujilte, tenían como punto de encuentro un lugar llamado Tierra Blanca para ir a ver unos terrenos en la selva conocida con el nombre de Marqués de Comillas. Allí, bajo el mando del hombre que reunía al grupo de interesados, Martín, dos de sus hermanos y cuarenta personas más abordaron el camión que los llevaría a la selva. Éste sería el primero de varios viajes de alrededor de 36 horas que se hacían en dos trayectos.

Durante el primer trayecto, el camión se dirigía de Tierra Blanca al centro urbano más cercano, Comitán de Domínguez, para luego ir a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. De allí, el camión tomaba hacia la cabecera del municipio más grande de Chiapas, Ocosingo, para finalmente llegar hacia la tarde al municipio de Palenque, cuya cabecera municipal es del mismo nombre y era considerada aún por aquellos años como el último gran asentamiento urbano que se dejaba atrás para internarse en la llamada selva Lacandona. Ya estando allí, Martín, sus hermanos y demás compañeros pasaban la noche en “la oficina”, es decir, en el sitio que adecuaban los transportistas que se dirigían a las “tierras bajas” del oriente de Chiapas, caracterizadas por las amplias extensiones de *montaña* que las cubrían.

Al amanecer del siguiente día se realizaba el segundo trayecto, un viaje extenso de aproximadamente 12 horas que terminaba en lo que hasta hoy en día se conoce con el nombre de Pico de Oro. Por aquel entonces, éste era el segundo asentamiento más importante en Marqués de Comillas, ubicado sobre la rivera del Lacantún, y al cual llegaban por una terracería difícil todos aquellos que colonizaban la parte oriental de la región; es decir, quienes que esperaban resolver sus necesidades agrarias al establecerse en estas tierras de *montaña*. Ya

estando en Pico de Oro, no había más que dejarse guiar por el único hombre que conocía las tierras que se les ofrecían a Martín y las demás personas de Socoltenango, lo cual se haría caminando al menos tres horas por las brechas que la empresa Petróleos Mexicanos (Pemex) había abierto entre la selva, en sus acciones de exploración petrolera en la región, entre cinco y ocho años atrás de la primera visita de Martín a la región. Luego de varios viajes y cuando él y sus hermanos estuvieron convencidos que allí “probarían suerte”, pagaron un viaje directo para trasladar definitivamente al resto de su familia. Así, entonces, abuelos, jóvenes esposas y recién nacidos también llegaron a la selva (mapa 2).

DE PLAN CARRASCO Y PLAN MATA DE CAÑA A TLATIZAPÁN

El 30 de marzo de 1976, varios miembros de la familia López salieron de sus propiedades a ambos lados del río Cajonos, distritos de Tuxtepec y Chopan, Oaxaca, con el firme propósito de llegar a Marqués de Comillas, Chiapas, lugar donde había tierras por ocupar. Tanto los mayores como los más jóvenes partieron con el deseo de no tener ni un muerto más en la familia y, por supuesto, en compañía de sus madres, esposas y niños. Éste fue para la mayoría el único viaje que harían, sin saber muy bien la dirección ni la duración del mismo. Luego de caminar los cuatro kilómetros que separaban los *ranchos* de la carretera contrataron un autobús que los llevó a un lugar llamado Matías Romero, ubicado sobre la carretera que conducía de Tuxtepec a Juchitán (istmo de Tehuantepec). Sin embargo, este primer trayecto no estuvo exento de complicaciones, puesto que además de una descompostura del autobús, una de las mujeres de la familia dio a luz a su primer hijo, en condiciones tan excepcionales que su padre terminó por darle el nombre de Jesús. Superada la avería del vehículo, llegaron a Matías Romero y luego a Arriaga, Chiapas, donde permanecerían unos días más para descansar. Ya en Chiapas comenzó una nueva etapa del viaje. Del poblado de Arriaga, a poca distancia del límite entre Oaxaca y Chiapas en la zona costera, los miembros de la familia López se dirigieron a la ciudad de Comitán de Domínguez, en donde permanecieron una noche. Para entonces estaban más próximos a las tierras de la selva Lacandona, pero

no tenían claro el camino a seguir; sabían que debían llegar a un lugar llamado Pacayal, pero al haber dos poblados con el mismo nombre terminaron por desviarse de su destino final. Pese a todo, llegaron ya entrada la noche a lo que hoy se llama Amparo Agua Tinta, poblado que conduce al Pacayal de la selva, también llamado Nuevo San Juan Chamula. Por aquel entonces, el camino que recorría la selva llegaba hasta allí, así que las familias López empezaron a caminar en dirección al “mentado” Marqués de Comillas. Una caminata de al menos cinco días en los que fueron recibidos en distintos asentamientos: Santo Domingo, una finca llamada El Corozo (del lado de Guatemala), Flor de Café y finalmente al río Ixcán. Allí no había más que avanzar en cayuco por este río para llegar al río Lacantún. Y aunque hubo quien les sugirió pagar un ayudante, los López no dudaron en afirmar que “sabían de río” y que llegarían por sus propios medios. Así llegaron a Tlatizapán, poblado que años después desaparecería, cediendo a Pico de Oro el lugar central de los asentamientos que se encuentran en el oriente de Marqués de Comillas, sobre el río Lacantún (mapa 2).

DE LA FINCA EL XOC A PICO DE ORO

Una mañana de 1979, varios de los peones acasillados que se habían sublevado contra el patrón de la finca El Xoc en el Valle de Huitiupán, luego de varias negociaciones con el gobierno del estado de Chiapas, renunciaron a su deseo de apropiarse de las tierras de Wulfrano Constantino Martínez y aceptaron dirigirse a Marqués de Comillas, donde les dijeron “hay mucho terreno”. Así emprendieron un único viaje de al menos una semana de duración desde la finca donde habían vivido desde niños, con el apoyo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la principal organización que apoyó a finales de los años setenta las movilizaciones que se daban en los Valles de Huitiupán y Simojovel.

En efecto, esta organización negoció con el gobernador de entonces varios viajes en avioneta desde El Xoc hasta Yajalón, poblado ubicado en la parte norte de las tierras de la selva Lacandona. Un total de cuatro viajes fueron necesarios para transportar a las familias de peones acasillados. Después de años de ver despegar las avionetas en las que el

patrón sacaba la producción de café hacia Simojovel, en esa ocasión fueron ellos quienes subieron para dejar lo que hoy llaman “una vida de explotación”. Ésta fue una experiencia área de dos horas que aún recuerdan con nerviosismo.

Ya estando en Yajalón tuvieron que permanecer en una bodega que consiguieron prestada por dos días. En este tiempo, los líderes de la CIOAC consiguieron dos carros grandes que llevaron a las familias hasta Frontera Echeverría, más conocido como Frontera Corozal. Luego de varias horas de viaje en camión llegaron al mencionado asentamiento, donde habitaban desde comienzos de los años setenta varias familias hablantes del chol. Por aquel entonces, Frontera Corozal era el último poblado hasta donde llegaba la terracería, y al estar ubicado a orillas del río Usumacinta, todo aquel que quisiera seguir descendiendo por las “tierras bajas” debía viajar en lancha hasta su destino final.

Desde allí se iniciaría el último trayecto de un viaje con diversas formas de transporte escasamente conocidas por hombres, mujeres y niños que rara vez habían salido de la finca. Así, en dos lanchas de motor que consiguieron prestadas “caminaron dos días más” hasta llegar al entronque de los ríos Lacantún y Usumacinta, comúnmente llamado boca Lacantún, para luego tomar a contra corriente las aguas del Lacantún y llegar, en medio del llanto de cansancio de los niños, a Pico de Oro, punto final del trayecto a Marqués de Comillas y al mismo tiempo punto inicial de una nueva vida (ver mapa 2).



TABLA 1
DESPLAZAMIENTOS REALIZADOS POR TRES DE LOS GRUPOS QUE FUNDARON LOCALIDADES EN MARQUÉS DE COMILLAS

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Año del viaje	1987	1976	1979
Costado de acceso a la selva Lacandona	Norte desde Palenque	Sur desde Comitán	Norte desde Yajalón
Lugares recorridos para llegar al destino final	Tierra Blanca Comitán San Cristóbal de las Casas Ocosingo Palenque	Matías Romero Juchitán Arriaga Comitán Amparo Agua Tinta Nuevo Huixtán Santo Domingo El Corozo, Guatemala Flor de Café Río Ixcan	Yajalón Frontera Corozal Boca Lacantún
Medios de transporte utilizados	Caminata Camión	Caminata Autobús Cayuco	Avioneta Camión Lancha a motor
Duración aproximada	Día y medio	De dos a tres semanas	Una semana

FUENTE: Elaboración propia.

Los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se acercaron desde diferentes puntos al macizo forestal conocido como el Lacandón o selva Lacandona para llegar a Marqués de Comillas, el territorio más extremo de dicho macizo, ubicado justo en la frontera con las selvas del Petén, Guatemala. Para entonces, siendo la segunda mitad del siglo xx, los contornos del macizo forestal Lacandón ya habían sido sujeto de diferentes olas de colonización o establecimiento de asentamientos relativamente definitivos.¹ Estas olas habían comenzado desde finales de los años treinta por el costado este y sur del macizo forestal, desde localidades ubicadas cerca de centros urbanos como Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas (Leyva, 1995; Pérez, 1989), y hacia los años sesenta por la parte norte del macizo forestal, desde las inmediaciones de Palenque y Ocosingo (Lobato, 1979; Vos, 1995; Preciado, 1978).

Los desplazamientos hacia las “tierras bajas” dieron origen a varios de los pequeños asentamientos por los cuales estuvieron de paso los grupos fundadores de localidades en Marqués de Comillas, así que se les considera parte de la última ola de colonización que vivió la selva Lacandona (1970-1986), diferenciándose de los demás por la diversa procedencia de la población (González Ponciano, 1990). En efecto, en el caso de Marqués de Comillas, las primeras familias provenían de diferentes estados mexicanos, como los fundadores de Reforma Agraria, mientras que la mayoría de familias que llegaron entre 1980 y 1987 eran del mismo estado de Chiapas, aunque de diferentes regiones, como lo evidencian los fundadores de San Isidro y La Corona.

En este largo proceso de colonización, atravesado además por importantes decisiones federales,² la selva Lacandona se hizo poco a poco

¹ Aunque los procesos de colonización de la selva Lacandona son una característica de la historia reciente de este territorio, ha estado sujeto a distintos procesos sociales desde tiempos remotos. Para una revisión histórica de larga duración véanse los trabajos de Vos (1993, 1988a, 1988b y 2002, entre otros).

² Me refiero a la entrega de tierras que hizo el Estado en 1972 a sesenta familias lacandonas, por la cual estas familias pasaron a ser posesionarias de 614 321 hectáreas, es decir, casi la mitad de las tierras que comprende la selva Lacandona. Asimismo, me refiero a la creación, mediante decreto, de una de las áreas naturales protegidas más importantes del país y conocida desde 1978 con el nombre de Reserva de la Biosfera Montes Azules. Para un análisis de los efectos controverbiales de ambas determinaciones federales véase Vos (2002), Leyva y Ascencio

más accesible. Sin embargo, desde mediados de los años setenta los cambios se aceleraron mediante la construcción de terracerías que facilitaron el acceso desde Palenque hasta los principales asentamientos en Marqués de Comillas: Benemérito de las Américas y Zamora Pico de Oro. De este modo se explica que ya estando en Chiapas, al grupo fundador de Reforma Agraria en 1976 le tomara más de una semana llegar a su destino, mientras que en 1987 al grupo fundador de La Corona le tomó un día y medio de camino únicamente por terracería. También es preciso mencionar que hacia 1980 el ingreso por el costado norte del macizo forestal era más conocido no sólo por las familias que buscaban tierra, sino por otros actores, entre los que se contaban los pilotos de avionetas que realizaban frecuentes viajes por los distintos asentamientos del norte de Chiapas, como lo muestra la historia de los fundadores de San Isidro en 1979. De hecho, durante varios años, el uso de avionetas por quienes se dirigían a Marqués de Comillas se hizo común. De ahí que varios de los primeros asentamientos de la región contaran con pistas de aterrizaje, pese a que el costo de este medio de transporte era elevado. Ya en 1987, cuando estaba construido el puente en el entronque de los ríos Usumacinta y Lacantún, en boca Lacantún, la extensión de la terracería hasta “el mero Pico de Oro” se hizo realidad y los viajes en avioneta se redujeron.

Como lo evidencian los desplazamientos, muchos no tenían idea del lugar al que iban, ni de las dificultades que implicaba llegar, ni de los medios que eran necesarios para realizar el viaje y pese a todo se quedaron a vivir en Marqués de Comillas. Tanto la escasa información con la que realizaron los viajes como el que hoy sean los fundadores de localidades en la región son indicativos de las expectativas y de las inquietudes que tenían aquellos que protagonizaron la colonización de estas tierras. Hombres de diferentes edades que asumían las responsabilidades de la exploración y mujeres, también de diversas edades, que acompañaban, alcanzaban o animaban a sus parejas a partir a la selva. Como

(1990), Dichtl (1987). Asimismo, se pueden ver los capítulos “La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona” y “‘Reservas forestales ejidales’: de proyecto a realidad pública y oficial” de la presente investigación, en donde trato específicamente el contexto en el que surge la Reserva de la Biosfera Montes Azules y las inquietudes respecto cómo asume el Estado en esos años la tarea de conservar la selva Lacandona.

se verá en este y el siguiente capítulo, se trató de un desplazamiento experimentado con tanto anhelo que cabe hablar de *sueños*, en el sentido que lo hicieron Vos (2002) y Abascal (1988). No obstante, sería erróneo dejar de decir que también se trató de un desplazamiento impregnado de diversas inquietudes que les surgían a todos los colonizadores desde el momento mismo de salir de los lugares donde nacieron o vivieron una buena parte de sus vidas. De manera que es preciso hablar de *incertidumbre*, es decir, de la poca certeza con que hombres y mujeres pretendían hacer realidad sus *sueños* agrarios. Solamente al hablar de ambos aspectos es posible percibir el riesgo que hubo detrás del ímpetu que dejan ver los relatos sobre el desplazamiento a Marqués de Comillas desde el Valle de Pujiltic en el caso de los fundadores de La Corona, desde el oriente de La Chinantla para los fundadores de Reforma Agraria y desde el Valle de Huitiupán en el caso de los fundadores de San Isidro. En efecto, el riesgo que unos y otros estaban dispuestos a correr para encontrar *buenas tierras, nuevas tierras* o *tierras propias* aludía a diferentes situaciones que ligeramente esboqué en el capítulo anterior y que ahora me propongo profundizar. Es mediante el retorno a las experiencias que estos grupos tuvieron en los *espacios regionales* en los cuales pasaron buena parte de sus vidas como puedo responder a la pregunta sobre ¿cuáles fueron los motivos que orillaron a estos tres grupos de colonizadores a abandonar “la tierra que los vio crecer”?

BUENOS TERRENOS EN LA SELVA, DICEN...

CORRIÓ LA NOTICIA ENTRE EVANGÉLICOS

—¿Cómo es que se enteran de la disponibilidad de tierras?

—Lo que pasa es que unos hermanos [de la iglesia] me avisaron que en la selva había terrenos y que sí llovía mucho. Porque en ese año allá [Socoltenago] no llovió nada, no se dio nada la milpa; fue lo más que nos desesperó. Nada de cosecha. Nos desesperamos de plano y ya me hablaron de esos terrenos de por acá [en Marqués de Comillas] y ya me dijeron quién era el cabecilla, quién estaba organizando [un grupo de interesados]. Y fui un día y les pregunté. Ya falleció el señor ese; ya le pregunté si era cierto del terreno que me hablaban y si todavía había ingreso [y narra la respuesta]. Allá, pues, sí, sí es cierto. Buenos terrenos,

dice. No más que está algo lejos, pero sí son buenos terrenos, y si quieres anotarte, son cincuenta mil pesos, de aquel entonces [precisa]. Y este... tal día salimos. Quieres ir a ver, vamos. Y ya regresé pa' la casa y les dije allí a los hermanos [de sangre].

—¿Cuántos años tenía?

—Como 22. Y ya les dije si querían venir a conocer, pues, nada más ver que les parecía y si les parecía pues nos quedábamos, y si no pues volvíamos a regresar. [Narra el diálogo con sus hermanos] Si no nos quedamos en esos bajos de allí de Socoltenango, de la Mesilla, vamos mejor a verlo allá [en la selva]. A lo mejor es cierto; dicen que hay mucho arroyo y que con el tiempo se pueden hacer de riego las tierras. Y los encampané [animé] y nos venimos. Y sí estaba lejos, pues. La primera vez que salimos de allá... salimos a las... ¡Fue de madrugada! (fragmento de la entrevista con Martín, La Corona, 15 de febrero de 2009).

Martín, de 46 años de edad y miembro del grupo fundador de La Corona, es recordado por ser el “culpable” de que su familia viva en Marqués de Comillas; por su puesto, cuando sus hermanos bromean acerca de cómo se enteraron de la disponibilidad de tierras en la selva. En realidad, si no hubiera sido porque Martín asistía a una iglesia pentecostal que existía en el ejido La Primavera, ni su padre ni sus hermanos se hubieran enterado de la posibilidad que tenían de dejar la escasez y la pobreza de los terrenos a los que habían accedido al trasladarse al Valle de Pujiltic desde las inmediaciones de la ciudad de Comitán. A estas limitantes agrarias alude Martín al recordar la desesperación que sentían cuando, en una ocasión, la milpa creció apenas unos treinta centímetros de alto por la ausencia de lluvias en la región. Cabe señalar que el sentimiento de desesperación era más latente en Martín por ser el único de los cuatro hijos varones de su familia que no había accedido a un pedazo de tierra a pesar de estar en edad de tenerla.

Por ser el más joven de sus hermanos, Martín tenía pendientes varios de los aspectos que consolidaban, en ese contexto social, a un joven como adulto: tierra, mujer e hijos. Por lo mismo, tenía más disponibilidad para participar en eventos de la vida colectiva en La Primavera, en los años setenta. Así, mientras sus hermanos mayores se ocupaban de sus propias familias, Martín participaba en “las campa-

ñas” evangélicas que realizaban los creyentes que vivían en La Primavera y en otros ejidos del Valle de Pujiltilic. De hecho, la diferencia de edad que existe entre sus hermanos y él explica en parte el hecho de que hasta la actualidad sea el único evangélico en su núcleo familiar, porque algunas personas de diversas edades que llegaron a Marqués de Comillas procedentes del Valle de Pujiltilic se convirtieron al evangelio una década antes (1960). De cualquier modo, se sabe que en los años setenta las iglesias protestantes se fueron multiplicando hasta hacer del Valle de Pujiltilic un bastión del pentecostalismo en Chiapas (Rivera, 2001). En este sentido, es comprensible que los recuerdos de Martín sobre los otros fundadores de La Corona evidencien la importancia de la religión evangélica, así como su incidencia en la estructuración de diversos procesos sociales.

Cuando se reunían los miembros de una misma iglesia para celebrar el culto y pasar una noche de convivencia en localidades en las que la iglesia empezaba a crecer, lo que se conoce con el nombre de “campaña”, los hermanos en la fe tenían el objetivo de dar a conocer a más personas “el mensaje de Dios”. Mujeres y hombres también compartían información sobre las necesidades o preocupaciones cotidianas: problemas de salud, falta de trabajo, dificultades agrícolas, un hijo o un marido alcohólico, entre otros temas. Así, las “campañas” y toda reunión evangélica se vivían como encuentros de alivio espiritual que además generaban redes sociales por las cuales circulaba información del modo de vida que se enseñaba en la iglesia. Por esta razón, los fundadores de La Corona suelen contar anécdotas sobre cómo se ayudaron unos y otros en algún momento por el simple hecho de haberse conocido en la iglesia a la que asistían o cómo los hermanos de una misma iglesia trabajaron juntos, por ejemplo, cortando caña para el ingenio azucarero de la región.

Por esto, no resulta sorprendente que la migración a la selva de varios habitantes del Valle de Pujiltilic esté relacionada con la información que circulaba, “las noticias que corrían”, entre los creyentes y practicantes evangélicos. De hecho, varios de los interesados en inscribirse en el grupo que se estaba organizando para ir a ver los terrenos a la selva eran “hermanos en la fe”. Esto también se explica porque partir a una tierra desconocida con otras personas de la misma iglesia, o al menos con creencias religiosas semejantes, representaba una garantía de

seguridad sobre el viaje y sobre la idea de vivir en la selva, aunque fuera mínima. No obstante, como el resto de la familia de Martín, también hubo quienes no necesariamente encontraban una garantía de seguridad en el carácter evangélico de sus compañeros, sino en el hecho de ser personas que habitan en el mismo ejido o en el mismo espacio regional donde habían crecido. De cualquier modo, la promesa de terrenos en un lugar de selva caía muy bien a católicos y evangélicos, dada la deficiente calidad de las tierras y la escasez no sólo de agua de lluvia, sino de agua que corriera por los terrenos. Esto también revela el anhelo que emergía entre unos y otros respecto a las tierras que podrían encontrar; unas donde al parecer había “mucho arroyo” y donde además se podían adoptar mecanismos de irrigación, como lo imaginaba Martín cuando intentaba convencer a sus hermanos de viajar con él. Así, para estas personas, quienes asumían el trabajo de la tierra como una parte fundamental de sus vidas, las imágenes que se hacían de las tierras que necesitaban fueron las que los impulsaron a madruguar un día para ir a conocer la selva.

ENCAMINARSE A UNA NUEVA TIERRA PARA DEJAR EN EL PASADO LAS DESGRACIAS

Querían ellos [un grupo de personas sin tierra] que yo ingresara [me sumara al grupo], pero yo no estaba de acuerdo porque era muy pequeña la tierra. Me iban a dar 10, 12, 15 hectáreas. No convenía dejar mis 50 hectáreas... ¿y mis hijos?, ¿y todo? Entonces, por eso fue que yo luché y luché a la segunda instancia [gobierno del estado]. De ahí, como me ayudó la autoridad y yo tramité todo, a los dos, tres años, ganó la resolución presidencial... me respetaran la tierra. Ahí fue que siguió el problema porque ellos no respetaron... ellos [los sin tierra] decían que la resolución del gobernador no afecta, entonces ellos no estaban de acuerdo con lo que el gobernador me había entregado. Así se corrió, corrió hasta que llegó a haber sangre [en toda la familia]... Ellos [mis parientes] vivían de este lado [del río] y yo vivía del otro lado. Pero la gente ya andaba conmigo [amenazándome]. Como le digo, mataron a mi hermano, pura emboscada, ya estaba muy tremendo... Creo que [los sin tierra] consiguieron órdenes de la gente del ministerio y ya esta-

ban ellos muy agrupados con la autoridad en contra de toda mi familia, de José, mi sobrino. Y como ya esa gente estaba de acuerdo y podían troncharme [matarme], por eso yo me retiré también. Dejamos la tierra; toda ahí quedó. Aunque ya era mía la tierra, pero ya todo quedó ahí. Mi hermano murió y me mataron otro hijo, dos hijos míos mataron ahí. Yo andaba afuera, en Playa Vicente, cuando mataron al segundo hijo. Pues ya son desgracias que nos llevamos... ¡Fueron bastantes desgracias! (fragmento de la entrevista con Evaristo, Reforma Agraria, 16 de julio de 2010).

Evaristo, de 87 años de edad y una de las cabezas de la parentela que fundó Reforma Agraria, recordó conmigo la tragedia familiar que difícilmente narran sus hijos y sus sobrinos. Lo que interpreto como un esfuerzo por reafirmarse en el presente al vivir en Marqués de Comillas y no en el pasado que los llevó a dejarlo todo en La Chinantla. Pero hablar del tema con Evaristo fue diferente. Experimentó la oportunidad de dar a conocer el largo proceso que vivió con su hermano gemelo, Arturo, para reivindicar el derecho sobre sus tierras, aunque sin éxito y con graves pérdidas. Ambos habían nacido en inmediaciones de Usila, en el este de La Chinantla, pero habían vivido lejos de allí porque su padre, después de la muerte de su madre, “no permanecía en un solo lugar”. En realidad, pasaron su infancia transitando de un poblado a otro, pero prácticamente haciéndose responsables de sí mismos porque su padre se desaparecía por varios días, hasta que cada uno “pensó en buscar mujer” y hacerse de sus propias tierras. Algo que pudieron hacer a orillas del río Cajonos, Arturo del lado del municipio de Ayotzintepec, en un lugar conocido como Plan Carrasco, y Evaristo del lado del municipio de Santiago Jocotepec, en uno conocido como Plan Mata de Caña. De acuerdo con lo que narra Evaristo, la precariedad institucional en la regulación sobre la propiedad de la tierra, además del incremento en la entrega de tierras para la formación de ejidos (propiedad colectiva) en la región condujo finalmente a la muerte de su hermano Arturo, su primogénito, Hilario, y su octavo hijo, Felipe, pero también a la muerte de dos de los principales líderes de los grupos que demandaban tierras ejidales a las instancias agrarias.

De acuerdo con los diversos eventos contados por Evaristo, puede pensarse que fue un proceso de varios años en los que hizo todo lo posible por defender las 50 hectáreas sobre las que había tomado posesión, pagado impuestos a las autoridades agrarias y trabajado con dedicación. Todo comenzó cuando un grupo de personas tomaron las tierras cercanas a la pequeña propiedad de Evaristo y establecieron contacto con él, al parecer tan en buenos términos que Evaristo los ayudó en su solicitud de tierras ejidales, confiando en que su propiedad no se vería afectada por las determinaciones de las instancias agrarias. Sin embargo, la *resolución presidencial*, o documento oficial a través del cual se anuncia la concesión de tierras, terminó incluyendo las que Evaristo, hasta el día de hoy, recuerda como de su propiedad. Evaristo recordó también la visita que un día le hizo un hombre, “un terrateniente”, que decía ser el dueño de los terrenos del llamado Plan Mata de Caña, a lo que Evaristo respondió mostrando sus títulos de propiedad. Este incidente evidencia las complejas tensiones que se producían en torno a terrenos que las instancias federales decretaban como *tierras nacionales*, ignorando cómo se administraban las tierras en las instancias locales y que hubiera más de un actor reivindicando sus derechos. Mientras que “el terrateniente” desapareció rápidamente de la narrativa de Evaristo, los grupos ejidales con los que tenían problemas de límites tanto él como su hermano no dejaron de ser personajes principales en la historia. Se les insistía a Evaristo y Arturo que dejaran sus tierras (50 y 100 hectáreas, respectivamente) en manos de los ejidos, conservando el derecho sobre una porción semejante a la que les correspondía a los hombres cabeza de familia que integraban el grupo, es decir, entre 10 y 15 hectáreas, e intentaban apropiarse de las tierras por encima de toda negociación; por ejemplo, la cosecha del maíz que habían sembrado Evaristo y sus hijos en una ocasión. Estas situaciones ponían en jaque a Evaristo y Arturo, en tanto pequeños propietarios, porque no encontraban conveniente dejar en manos de otros lo que habían trabajado con constancia y que, eventualmente, llevaron a varios miembros de la familia López a desesperarse y enfrentarse con las armas.

Una vez corrió sangre, es decir, fueron muriendo uno por uno miembros de ambos bandos; la tensión llegó a ser tan grande que para “los López” solamente había dos opciones: entregar sus vidas o “dejarlo todo”. Momentos de mucha contradicción hoy recordada por algunos

al decir que, a pesar de todo, convencieron a sus parientes de “dejar la venganza pa’ después”. Entonces resultaron útiles los contactos que algunos López habían establecido con varios “ladinos” de su espacio regional. En efecto, gracias a un comprador de xate (*Chamaedorea ernesti-agusti*) se enteraron de la disponibilidad de tierras en Chiapas, exactamente en Marqués de Comillas. Este comprador, por dedicarse a adquirir xate en los parajes rurales y venderlos en los centros de acopio, estaba inmerso en las redes sociales que este mercado creaba y en las que obtenía información de otros lugares de selva en el sureste mexicano. Sabía de la colonización que se había iniciado en la parte más extrema de la selva Lacandona. Entonces, sin pensarlo demasiado, los hijos y la esposa de Arturo, junto con Evaristo, su esposa y sus 12 hijos restantes, además de otros dos núcleos familiares de apellido López, salieron de La Chinantla con sentimientos encontrados y con la idea de hacerse de pequeñas propiedades que les permitieran “volver a empezar”. Por otra parte, puesto que sabían muy poco del lugar al que se dirigían, las imágenes de las tierras que esperaban encontrar se alimentaban sobre todo del sentimiento de llegar a una *nueva tierra* para dejar la tragedia en el pasado y nunca más sufrir por pleitos agrarios.

TRASLADARSE A LA SELVA.

EL RESULTADO DE LA LUCHA CAMPESINA POR LA INDIGNACIÓN

[La] organización comenzó porque nos dimos cuenta que estamos [*sic*] explotados física y moralmente por un terrateniente donde trabajábamos como peones acasillados durante 40 años... Hasta que un día la gente se dieron [*sic*] cuenta del maltrato del trabajo que acian [*sic*]. Ya no soportaron más. Tuvieron la idea de organizarse un grupo que nos llevó aproximadamente tres años. Desde 1976 comenzó nuestra lucha para conseguir una solución de tener libertad y tierras propias para trabajar... Cuando supo el patrón que la gente ya se estaban [*sic*] organizando por dejar tirado el trabajo... el patrón acudió con el ejército para sacarnos y despojarnos del lugar. Cuando llegaron los soldados nos insultaron y nos ofendieron por una liberación que buscamos... El C. Wulfrano Constantino, que es dueño de la finca El Xoc, nos dio 24 horas para desalojar-

nos... salimos de la finca, nos fuimos un grupo a refugiarnos en una colonia llamada Lázaro Cárdenas, que se encuentra 2 kms acia [sic] la finca. Y otra colonia llamada El Calvario que es la misma distancia hacia [sic] la finca. Ayi [sic] estuvimos 6 meses en esa colonia ya mencionada. Buscando una solución de resolver nuestro problema de la lucha. Por las tierras que necesitábamos y esto nos costó mucho encontrar una solución. Tuvimos que hacer una marcha hacia [sic] la ciudad de Tuxtla Gutiérrez con unos Lic [licenciados] de la CIOAC. Arnulfo Corona y C. Ramón Danzos Palomino y C. José Rodríguez. Donde solicitamos audiencia con el C. Gobernador Salomón González Blanco. Ayi [sic] estuvimos con los señores Lic., que nos estaban [sic] asesorando la lucha campesina de la indignación de los años de trabajo y lucro del finquero, el C. Wulfrano Constantino, donde se negoció un trato para la indemnización [sic] de la gente y el traslado de la finca asta [sic] llegar en Zamora [Pico de Oro]... (fragmento del escrito redactado por Rufino y conocido en mayo de 2009).

Rufino, de 57 años de edad y uno de los fundadores de San Isidro, me dio a conocer el día que nos conocimos un escrito, del cual presento aquí solamente la primera parte. Lo había redactado para algún discurso público y lo guardaba como una pieza para recordar su historia y la de sus compañeros al vivir en la finca El Xoc, al sublevarse contra el finquero y al llegar a vivir en una tierra de selva nunca antes conocida. Así pude conocer varios detalles de su pasado, algunos de los cuales me permitieron eventualmente comprender que Rufino y sus compañeros habían llegado a Marqués de Comillas no por su entera voluntad, sino porque no lograron apropiarse de las tierras del finquero que los mantenía como peones acasillados. Su desplazamiento era, en efecto, el resultado de “las negociaciones” que habían sostenido con el gobierno del estado de Chiapas, en lo que Rufino rememoró en su escrito como “la lucha campesina por la indignación”. Al denominar así el proceso organizativo en el que participaron, Rufino dejaba en evidencia su participación directa y de otros de los peones acasillados en el llamado Movimiento Campesino de Simojovel, entre 1975 y 1985 (Toledo, 2002; Pérez, 1995).

Aunque la finca El Xoc estaba ubicada en el municipio de Sabanilla, se encontraba más cerca de la cabecera de Simojovel, lugar hegemónico

en un espacio regional articulado por la producción de café. Adicionalmente, como escribe Rufino, la mencionada finca tenía límites con el ejido Lázaro Cárdenas del municipio de Simojovel, cuya población provenía en parte de El Xoc (Pérez, 1989) y había jugado un papel central en el inicio de las protestas campesinas, en mayo de 1976. Esto explica el vínculo directo que los peones acasillados de Wulfrano Constantino Martínez pudieron establecer con los ejidatarios que luchaban por la ampliación de sus tierras, mediante la afectación de las grandes propiedades que dominaban el paisaje agrario. La forma en que Rufino narra los acontecimientos y el lenguaje que utiliza dan la impresión de que veían con claridad la realidad en la que estaban inmersos y buscaban cambiar, eso sí con mucho esfuerzo. Sin embargo, éste sería un proceso que tomaría tiempo, en el que cada quien viviría la lucha contra el patrón con sentimientos encontrados y que adquirió fuerza a partir de los vínculos que los peones acasillados establecieron con la gente del movimiento, varios de ellos ejidatarios hablantes de sus mismas lenguas indígenas, pero también líderes de organizaciones nacionales que hasta hoy son recordados como “los licenciados”.

Como menciona Pérez en sus investigaciones, la participación de los peones acasillados en el movimiento no fue inmediata debido al control que ejercían los patrones. No obstante, a finales de los años setenta la explotación que vivían se convirtió en el centro de protestas que unían a “ejidatarios, hijos de ejidatarios sin tierras, baldíos, jornaleros agrícolas y acasillados” (Toledo, 2002: 196); todos con la idea de formar un campesinado con “ideología proletaria”, según aparece en uno de los documentos que circulaban por aquel entonces en la región (Pérez, 1995). Recordaba Rufino que por las tardes llegaban a visitarlos a la finca “brigadas” o miembros de las organizaciones que participaban en el movimiento. Los orientaban acerca del derecho que tenían sobre las tierras que trabajaban, de cómo era tener “terreno propio”, del derecho a hacer milpa en las tierras que fueran necesarias y no en los pedacitos que les prestaba el patrón, así como del derecho a trabajar únicamente ocho horas diarias y no diez horas, como mandaba “don Wulfrano”.

Fue este último derecho el que reivindicaron aquel día cuando el patrón, después de tres años, supo que sus peones estaban organizados y dispuestos a dejar tirado el trabajo. Algo que no parece haber sido

posible en cuarenta años de vida en la finca no sólo por la fuerza que imprimía el mercado internacional de café a las fincas o por las dispersas acciones de protesta de la población trabajadora, sino por la reproducción de relaciones de poder que caracterizaban la vida en las fincas. De acuerdo con Toledo (2002) y Pinto (2000), se trataba de relaciones de poder (material y simbólico) en las que participaban los patrones/“mestizos” y los peones/“indígenas”, asumiéndolas frecuentemente como algo “natural”, dada la aceptación que se tenía del hecho de depender del otro para vivir y ser. La naturalidad con que se aceptaban las condiciones de vida en las fincas queda evidenciada en el texto de Rufino cuando explica: “nos dimos cuenta que estamos [*sic*] explotados física y moralmente”, como si anteriormente hubieran visto su realidad con “otros ojos”, o bien cuando recuerda que al organizarse “ya estaban despiertos”, dando a entender que antes estuvieron enceguecidos o dormidos, sin darse cuenta de lo que pasaba.

Pese a la fuerza del orden social que caracterizaba a estas grandes propiedades, algo que Toledo (2002) y Pinto (2000) han llamado *cultura de finca*, los peones acasillados lograron una ruptura importante, aunque no total, con ese orden al participar en el Movimiento Campesino de Simojovel, impregnándose del lenguaje marxista que caracterizaba a los procesos organizativos en aquellos años (Pérez, 1995). Vale la pena señalar que el uso de este lenguaje explica la escasa mención de la palabra *indígena* en los discursos de los fundadores de San Isidro. En este sentido, mediante la confrontación con el patrón empieza una nueva etapa en sus vidas, en la cual las palabras *explotación*, *esclavitud*, *liberación*, *organización*, *lucha*, *compañero(s)*, *finquero* se volvieron familiares y se cargaron de sentido, mientras que defenderse físicamente y marchar se convirtieron en los mecanismos de confrontación o comunicación con actores que aparentemente “estaban por encima” del patrón, es decir, el ejército y el gobierno del estado. Puesto que el patrón tenía de su lado a las autoridades, los hombres y las mujeres que se negaron a trabajar vivieron diversas agresiones, que Rufino apenas refiere al mencionar que fueron insultados por “buscar su liberación”.

Como es notable en el texto de Rufino, en todas estas vivencias la idea de la tierra hacía emerger una imagen en la que se acentuaba la idea de “lo propio”. En un principio, las “tierras propias” por las que luchaban no eran otras que las trabajadas en beneficio del finquero; sin embargo,

en su afán por dar solución a sus carencias agrarias, en 1979 terminaron renunciando al sueño de apoderarse de esas tierras. Muchos se convencieron de cambiar de planes al atender las sugerencias de “los licenciados” que los apoyaban y escuchar al gobernador diciéndoles que dejaran de pelear por la finca y se fueran a Marqués de Comillas, donde había mucho terreno por apropiar, decisión que los haría partir a la mitad del proceso organizativo en Simojovel y los confrontaría con una realidad aún más ajena a la que vivían las familias tzotziles, tzeltales y choles de los ejidos colindantes con las fincas. Ésta fue una decisión que tampoco les permitió ver la desaparición de las grandes propiedades, ni mucho menos vivir el cambio que finalmente sufrió la tierra que los vio crecer.



TABLA 2
 ASPECTOS RELATIVOS A LA PARTIDA A LA SELVA DE MARQUÉS DE COMILLAS POR TRES GRUPOS DE COLONIZADORES

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Motivo principal de la salida	Carencia de tierras fértiles y falta de agua en propiedades ejidales	Conflictos por terrenos nacionales que acarrearón la muerte de varios miembros	Resultado de la negociación del conflicto entre peones acasillados y un finquero por las tierras de la gran propiedad
Medio por el cual se sabe de la disponibilidad de tierras en Marqués de Comillas	Redes sociales existentes entre los evangélicos del Valle de Pujilic	Vínculos establecidos con "ladinos" y específicamente con un comprador de palma de xate en el oriente de La Chinantla	Vínculos establecidos con "licenciados" y autoridades del estado de Chiapas dentro y fuera del Valle de Huitiupán
Número de núcleos familiares que parten	25 aproximadamente	8 aproximadamente	30 aproximadamente
Referencias sobre las tierras a donde se dirigían	Lugar con arroyos y lluvias	Lugar de palmas como el xate	Lugar sin dueño

FUENTE: Elaboración propia.

TIERRAS BUENAS, NUEVAS Y PROPIAS.

IMÁGENES QUE IMPULSARON LA PARTIDA

Debido a los diferentes espacios regionales y los paisajes agrarios en que vivían los grupos que posteriormente fundaron las localidades de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro en Marqués de Comillas, los motivos que los orillaron a partir a la selva fueron distintos. Por consiguiente, aunque todos serían parte activa de la colonización de esta región, su búsqueda de tierras no tenía el mismo objetivo. Para los fundadores de La Corona se trataba de dar solución a la pobreza de los suelos y la falta de agua en sus terrenos ejidales. Para los fundadores de Reforma Agraria se trataba de mantenerse a salvo en donde fuera. Para los fundadores de San Isidro se trataba de hallar una solución a su decidido deseo de abandonar una finca. En sus recuerdos se aprecian tres imágenes distintas de la tierra, algo que trato de describir con los calificativos femeninos y plurales que acompañaban la palabra *tierras* en sus narrativas. Esto me permite afirmar que la búsqueda de quienes salieron del Valle de Pujiltilic se condensa en la imagen de *buenas tierras*; que la imagen de *nuevas tierras* expresa adecuadamente el anhelo de “los López” y que para los peones acasillados su búsqueda alude a la imagen de *tierras propias* para sentirse libres.

Pese a sus diferencias, las tres imágenes surgían en los espacios regionales donde vivía cada uno de los grupos y paliaban simbólicamente las carencias que sentían en determinados momentos de sus vidas y en diferentes circunstancias. La imagen de la tierra compartida por los evangélicos y algunos católicos del Valle de Pujiltilic, la que tenían “los López” y la que era común entre los peones acasillados se definió a partir de las características del lugar en donde unos y otros aspiraban a resolver sus carencias. Las narrativas y los recuerdos sobre los desplazamientos evidencian las pocas referencias que tenían de las tierras llamadas “Marqués de Comillas”, aparte de saber que allí llovía más, había más arroyos y crecían palmas como el xate, y que muchos las llamaban *terrenos nacionales*, es decir, que no tenían dueño.

En los recuentos de varios de mis interlocutores, cuando señalaban los motivos que los orillaron a partir, que Marqués de Comillas fuera parte de la selva era algo que no causaba inquietud. En este sentido, la selva de Marqués de Comillas, es decir, lo que poco a poco empezaron a llamar

montaña, no ocupaba un lugar preponderante en las narrativas al momento de dejar sus tierras. Puedo afirmar que la selva no tenía valor en sí misma, sino más bien porque podían transformarla en lo que *soñaban*: tierras buenas, nuevas y propias. No obstante, las mismas narrativas dejan ver que no fue necesario mucho tiempo para que la *montaña* impusiera su naturaleza y su fuerza y se convirtiera en un elemento generador de incertidumbre acompañado por sus propias imágenes, algo que resulta más evidente en las narrativas de las mujeres cuando recuerdan cómo llegaron a Marqués de Comillas.

BIEN FEO SE MIRABA ...

Nos vinimos sin conocer, como ciegos. Y mi mamá decía: “vamos porque vamos...” Según la selva era grandísimo, que eran palos, nos decían, que se miraba unos diez metros para adentro y que no se veía el camino, que estaba oscuro, decían. Y [cuando fuimos llegando yo pensaba] dónde están, pues, los palos grandes, y de repente pues sí están altos; [ésta era] la selva y había monos. Ya al venir por aquí [a la selva] estaba oscuro y allá [en el Valle de Pujilic] estaba con luz eléctrica y aquí bien feo se miraba. Le decía a mi mamá: “yo si hubiera carro me regreso. Yo quiero irme allá donde estaba.” [Y narra la respuesta de su madre] Pero, hija, no hay dónde [tierra] trabaje tu papá, y si no estamos acá todos nosotros, tu papá no va a venir; ah sí, eso sí, no va a querer venir. Entonces, si estamos todos acá, tu papá va ver que no hay nadie allá; entonces, va a querer venir; va a venir a trabajar para nosotros. Y sí, se vino, pues, mi papá. A los 15 días se vino mi papá (fragmento de la entrevista con Judit, ejido La Corona, 1 de marzo de 2009).

A la edad de cuarenta años, Judit recordó cómo fueron sus primeras impresiones al llegar a Marqués de Comillas, a sus 15 años, cuando aún no existía La Corona. A diferencia de muchas familias evangélicas cuyos hombres emprendieron la empresa colonizadora, la madre de Judit, ella y su hermano menor fueron quienes asumieron esta labor. En este caso, fue su mamá quien impulsó la partida; una mujer evangélica con mucha fe y decidida a resolver la escasez de tierras que ella y su esposo

sufrían en el Valle de Pujiltic, a pesar de que todos sus hijos e hijas mayores ya habían logrado hacerse de sus propias tierras o estabilizarse al lado de sus esposos en varios ejidos de ese espacio regional. Así, eran los dos menores de la familia a los únicos que debían terminar de criar y asegurarles tierra, algo que la madre de Judit no dudó en hacer cuando se enteró de la salida de un carro para la selva y de la posibilidad de ser apoyada en esta aventura por la esposa del conductor del vehículo. Aunque el padre de Judit se resistía, su madre sabía que sólo yendo a la selva por su propia cuenta y en compañía de sus hijos menores su esposo cambiaría de opinión y viajaría para cumplir con su deber de hombre casado: trabajar para su familia.

Aunque la madre logró relativamente pronto su objetivo, la valentía con la que emprendió su viaje no necesariamente era lo único que experimentaba al partir con sus dos hijos, como bien lo evidencia Judit cuando afirma “nos vinimos como ciegos”. Esta expresión devela el impacto que hoy le causa haber viajado a una tierra desconocida con la simple imagen de que se trataba de un lugar donde abundaban “palos” altos y donde no se veía gran cosa cuando se miraba a lo lejos. Al llegar, no sólo corroboró lo que le habían dicho de la selva, sino que experimentó miedo y deseos de regresar, y la impotencia de no poder hacerlo porque no era el objetivo de su madre. En ese momento, la *montaña* adquirió imagen propia y al mismo tiempo fue definida por lo que no era: un lugar sin luz eléctrica y sin carros, como lo era el ejido Pancho Villa, en el municipio de Socoltenango.

MI MAMÁ NO SE HALLABA ...

Pues como éramos pequeños nos hallamos, era muy bonito porque era pura montaña y nosotros parecíamos changos arriba jugando en los palos. Había muchos animales. Pero mi mamá no se hallaba; lloraba mi mamá, lloraba mucho. Quería regresar, pero no podíamos regresar a Oaxaca porque hubo problemas de terrenos. Mi mamá sí lloraba, pues, porque llegar a una selva cuando allá era un pueblo donde se podía comprar y aquí, ¿a dónde íbamos a comprar? El avión iba cada mes [a Tenosique],

se encargaban las cosas a Tenosique y el avión venía (fragmento de la entrevista con Imelda, ejido Reforma Agraria, 6 de diciembre de 2009).

Imelda, hoy de 42 años, llegó a Marqués de Comillas siendo una niña de siete años, mientras que la mayoría de sus hermanos y primos ya tenían edad para participar activamente en la fundación de Reforma Agraria. No obstante, recuerda bien los conflictos que los obligaron a dejar Oaxaca, básicamente porque no puede olvidar el cuerpo herido de su hermano, así que no duda en afirmar que jamás regresará al lugar donde nació, aunque frecuentemente menciona a La Chinantla como “su mera tierra” y a la gente como “su raza”. Quizá, por este motivo, el cambio que vivió al llegar a Marqués de Comillas le resultó muy agradable, al punto de recordar con una gran sonrisa cómo disfrutaba sus juegos en la *montaña* junto con su hermana menor, de cuatro años, y su sobrino, de dos años. No obstante, Imelda recuerda que su madre, Lucía, no disfrutaba la selva a la que llegaron. Algo que hoy intuye porque lloraba mucho, y porque, al parecer, manifestaba con impotencia su deseo de regresar, aunque sabía bien que era imposible por “los problemas de terrenos” que habían tenido.

En nuestra entrevista, al narrar las dificultades que experimentaba Lucía en esta nueva tierra, Imelda trataba de ver con los ojos de su madre el lugar donde se encontraban: una selva donde ni siquiera habían calles, ni casas; donde no había cómo conseguir aceite, jabón, sal, azúcar, cal para el maíz, y otros productos manufacturados; donde se debía esperar un mes para que la avioneta que viajaba entre Tenosique (Tabasco) y Marqués de Comillas trajera los encargos que hacían un poco más fácil la vida. Viendo la situación así, esta tierra que era “pura *montaña*” también se definía por ser todo lo que no era el lugar de donde venían y por ser un sitio donde la sensación de haber perdido las tierras trabajadas, la casa, el ganado, los muebles y, en suma, todo lo logrado en veinte años, aumentaba. Así, Imelda entendía que la imagen que su madre tenía de la selva indudablemente se contraponía a la suya, y mientras para ella la abundancia de árboles y animales salvajes resultaba emocionante, para su madre resaltaba la precariedad en la que vivían.

¡NO AGUANTO YO ACÁ!

—Y cuando llegaron aquí, ¿cómo vieron?

—Muy triste, como le digo; muy triste. No había casa, puro animales. El saraguato, decían que era animal grande, [que] nos van a venir a comer; pasaba tigre. Yo me puse a llorar cuando vi pasar el tigre, quería regresar, y como yo ya traía un niño, pues... mi primer hijo [me decía a mí misma] “voy a regresar, no aguanto yo acá...” Vinimos juntos con mi mamá; no la dejé yo. [Y narra la situación] “Vamos, mamá... y nos venimos”. Había mucho mosquito, zancudo, como era monte, pues (fragmento de la entrevista con Mercedes, ejido San Isidro, 27 de mayo de 2009).

A sus 16 años, Mercedes llegó a Marqués de Comillas en compañía de su joven esposo y demás compañeros fundadores de San Isidro. Para entonces, ya había dado a luz a su primer hijo y, por lo tanto, empezaba una nueva etapa en su vida. En efecto, ésta era una razón más para no dejar a su madre en el Valle de Huitiupán, a pesar de que ella no estuviera convencida de partir con su hija y su yerno a una tierra desconocida. A diferencia de los peones acasillados que se habían sublevado contra Wulfrano, la madre de Mercedes permaneció al margen del proceso organizativo y al parecer le resultaba muy difícil dejar la finca, aun cuando su hija y su yerno habían sufrido los insultos y agresiones de los soldados que el patrón había llamado para retomar el control. Ella fue una de las que vivió esos años de protesta con sentimientos encontrados, en parte por los fuertes lazos que había establecido con “el patrón y su señora” desde que empezó a trabajar con ellos, incluso antes de que hubieran adquirido la finca. No obstante, su hija Mercedes terminó convenciéndola, aunque ella misma no sabía realmente cómo era el lugar al que estaba invitando a su madre.

El grado de desconocimiento que tenía Mercedes del lugar es lo que mejor explica la tristeza que sintió cuando vio que las tierras donde pretendían vivir libres eran “puro monte”. Además, experimentaba miedo no sólo por ella, sino por su pequeño hijo, por los aullidos estremecedores de los saraguatos (*Alouatta pigra*) y por la facilidad con que podían ver un jaguar (*Panthera onca*), animales que ni ella ni los demás habían visto nunca antes y ante los cuales se sentían vulnerables. “El tigre”, los saraguatos y, por su puesto, “los zancudos” finalmen-

te le permitían tener una imagen de la selva, y la hacían sentir que este entorno era tan difícil de soportar que deseaba regresar a la finca, a pesar de todo lo que había vivido y todo lo que habían luchado por salir. Como Mercedes, muchos de los que habían protestado contra el patrón, al llegar a Marqués de Comillas, se preguntaban si no se habían equivocado al salir de la finca y dejar los beneficios que, a pesar de todo, recibían.

EL CARÁCTER NEGATIVO DE LAS IMÁGENES DE LA MONTAÑA

Es interesante que sean los hombres de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro quienes aluden en sus narrativas a las imágenes sobre la tierra, mientras las mujeres dejan entrever las que se tenían respecto a *la montaña*. Esto no supone que las mujeres no recordaran la empresa colonizadora refiriéndose a la necesidad de *tierras buenas, nuevas o propias*, pero tampoco que los hombres olvidaran lo difícil que fue llegar a una selva. Más bien, se trata de un mayor énfasis por parte de las mujeres en las dificultades que imponía este entorno, mientras que los hombres enfatizaban los *sueños* que deseaban cumplir, costara lo que costara. De alguna forma, esto señala la marcada división de roles que caracterizaba a las familias colonizadoras, independientemente de su procedencia, enmarcando la incertidumbre que las mujeres experimentaban al estar habituadas a la estabilidad, pero también las expresiones de valentía e ímpetu de los hombres al estar acostumbrados a procurar esa estabilidad. Evidentemente, como todo *habitus*, por muy “natural” que se asumiera, estaba sujeto a transgresiones momentáneas, como la que se observa en la madre de Judit, quien se empeñó más que su marido en desplazarse a la selva, sabiendo que llevar a sus hijos representaba la garantía de que su esposo finalmente se reuniera con ellos y cumpliera con su “trabajo” de esposo y padre.

Luego de esta precisión, debo referirme a las imágenes de *la montaña* y a lo que aluden. Como se hace evidente en lo ya expuesto, las mujeres utilizaron las palabras *selva*, *monte* y *montaña* para referirse al lugar que llegaron. Esto indica que inicialmente la palabra *montaña* no era tan usual, y que con el paso de los años se fue haciendo común. No obstante, la mayoría utiliza la palabra *selva* cuando habla con gente ajena al lugar,

aunque solamente mientras se familiarizan con el uso de la palabra *montaña* en la región. Por otra parte, los fragmentos esbozan las primeras características que definieron este entorno: los árboles, también llamados “palos”, eran de gran altura y daban mucha sombra; había muchos animales muy diversos entre sí por su tamaño; los espacios que ocupaban en la *montaña* y cómo vivían. Además de los elementos del nuevo entorno, también evidencian las sensaciones, reacciones y calificativos que despertaba o generaba: miedo, tristeza y llanto, por la fealdad. Todo esto compone lo que de alguna manera corresponde a la *imagen propia* de la *montaña*, es decir, la elaborada a través de lo observado y experimentado de forma inmediata por hombres y mujeres. Sin embargo, esta *imagen propia* se presentaba indistintamente junto otras imágenes que definen a la *montaña* por oposición, es decir, por lo que no era: un lugar donde no había casas, ni luz eléctrica, no llegaban carros, no había tiendas, ni calles, y, por lo tanto, se contraponía a lo que era un pueblo. Esta tendencia a definir la selva por oposición no era sólo característica de las mujeres, sino también de los hombres. Como ya se asentó, al hablar de las *tierras buenas, nuevas o propias* a las que aspiraban, los hombres definían la selva no tanto por lo que no era, sino por lo que podía ser.

Con estas imágenes y el carácter negativo que las define, puedo afirmar que tanto para los hombres como para las mujeres de los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, la *montaña* era un entorno que les resultaba ajeno. Esto mismo lo mostré desde el capítulo anterior al señalar la menor importancia que se le daba, en cada caso, a los entornos de selva que existían, con mayor o menor abundancia, en los *espacios regionales* donde habían estado la mayor parte de sus vidas, incluso en el caso de los fundadores de Reforma Agraria, quienes aprovechaban esporádicamente algunos recursos forestales en beneficio de sus economías domésticas cuando vivían en La Chinantla. Al hecho de que los entornos de selva no fueran parte central en sus vidas ni en sus realidades previas, ni tampoco al llegar a Marqués de Comillas, debe sumarse que sus interacciones en sus antiguos entornos no estuvieron mediadas por complejas concepciones o prácticas espaciales. Como señalé en el primer capítulo, aunque las lenguas son o fueron habladas entre las personas que se desplazaron hasta Marqués de Comillas, los procesos de cambio social vividos desde décadas atrás habían dificultado

tado la transmisión de la concepción del espacio en tanto territorio habitado por diversos seres, pero también de los rituales a través de los cuales las generaciones pasadas procuraban obtener protección y bienestar de los seres que habitaban el entorno.

Además de la ruptura generacional que se produjo en sus pasados espacios regionales, hubo otros procesos de cambio que hicieron más marginales estas concepciones y prácticas de lo que ya eran en la cotidianidad previa al desplazamiento a Marqués de Comillas. Los fundadores de La Corona estuvieron inmersos en un amplio proceso de conversión del catolicismo al pentecostalismo, es decir, en un proceso de “entrega al Señor” y de abandono de ideas y prácticas que los apartaran de su camino. Quienes fundaron Reforma Agraria vivieron un proceso de diferenciación económica que dividía a la población, a pesar de que “los López” y sus adversarios consideraran el chinanteco como su lengua materna y a La Chinantla como “su mera tierra”. Los fundadores de San Isidro, por su parte, formaron parte de una movilización política que los llevó a reconocerse como peones explotados y comprometidos con la “lucha campesina” por la expropiación de las grandes propiedades. Solamente considerando la importancia de estos procesos se entiende mejor por qué las ideas sobre los seres que habitaban los entornos no fueron mencionadas al recordar la salida de sus tierras y la llegada a un territorio totalmente nuevo. Esto no era considerado por los hombres cuando hablaban de las *tierras* que esperaban encontrar en Marqués de Comillas ni por las mujeres cuando recordaban sus miedos, su tristeza o su manera de llorar al ver la *montaña* en donde debían abrirse espacio para vivir. Pese a los cambios socioculturales, las ideas sobre los “duendes” o seres que habitan el entorno sí jugaron un rol para ciertas personas mientras aprendían a “lidiar” con lo que ofrecía e imponía la *montaña*, a lo que me referiré en el siguiente capítulo.

Puedo concluir que independientemente de que los fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se considerara “gente indígena” o “mestizos”, la *montaña* era un entorno en donde no sabían ni pretendían vivir; era incluso un lugar que estaba indudablemente destinado a ser transformado y cuyo valor máspreciado estaba en las tierras que cubría. Solamente así, las familias provenientes del Valle de Pujilic, del oriente de La Chinantla y del Valle de Huitiupán harían realidad los sueños que los habían llevado hasta allí, independientemente de las

diferencias en sus historias pasadas, sus particularidades culturales y el sentido último que tenían sus búsquedas agrarias. Por esto considero que la situación compartida por estos tres grupos pone en cuestión la pertinencia de un esquema de oposición “indígena *vs.* mestizo” para analizar sus interacciones con los entornos de selva. Esto no quiere decir que las formas de autodefinición étnica de los sujetos de mi investigación no sean relevantes, sino que su importancia no está en analizar la interacción con la *montaña* asumiendo a unos como “indígenas” y a otros como “mestizos”. Con esto les doy la razón a Pittarch (1995), Toledo (2002) y otros investigadores sobre la complejidad que encierran los “juegos de identificaciones y diferenciaciones” de tipo étnico en el contexto chiapaneco. Pero estas afirmaciones no serán claras si no se explora con más detalle el modo en que cada uno de estos grupos se fue abriendo espacio en la *montaña* y estableciéndose en un sector específico de la región, lo que se analizará en el siguiente capítulo y en la segunda parte de la investigación. Por lo pronto, debo explicar cómo interpretar el predominio de las imágenes de la tierra en las narrativas de los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, que asignaron, además, un carácter negativo a la *montaña*.

TIERRA, SUJETOS SOCIALES Y VIEJAS NUEVAS DISCUSIONES ANTROPOLÓGICAS

Para comenzar, debo recordar que los rituales de fertilidad, las ceremonias de petición de lluvias, la tumba, la roza y la quema y otro tipo de prácticas asociadas al trabajo de la tierra son ampliamente estudiadas en tanto expresiones de “una concepción sagrada del espacio” (Carmagnani, 1988), de la articulación entre la sociedad y el cosmos, de acuerdo con la “socialidad” que caracteriza a determinados grupos humanos (Monaghan, 1995), de la interacción que se mantiene con los dioses (Wilson, 1995) y de la creación de espacios intermedios, “transicionales”, que les permiten a ciertos grupos humanos vivir, hacer y mantener un vínculo con sus antepasados (Boccara, 2003). Un análisis de estas prácticas rituales permite argumentar la particularidad cultural y/o el carácter indígena de las poblaciones que son materia de estudio. Al respecto, debo precisar que en este tema ninguno de los tres

grupos de colonizadores expresa concepciones semejantes a las que analizan los estudios mencionados. Ninguno de mis interlocutores hizo referencia a prácticas rituales en torno a los espacios de cultivo o en torno a la *montaña* que se abre al cultivo; ni al hablar de sus experiencias pasadas ni al narrar sus primeros días en la selva. De hecho, como lo evidencian los testimonios presentados, el valor de una forma de vida basada en el trabajo de la tierra respondía a otras ideas, quizá más próximas a los principios de obediencia y dedicación de la religión católica, o bien al principio de “autosuperación” de la religión evangélica. No obstante, esto no suponía que quienes conservaban una lengua diferente al español y un sentido de pertenencia para con un territorio específico dejaran de presentarse a sí mismos como “gente indígena”. Nuevamente en este aspecto se hace evidente el reto distinto que supone entender en mi investigación la cuestión étnica, ya que parece rebasar la dimensión simbólica de la que dan cuenta los estudios que se concentran en el análisis de las concepciones espaciales vigentes en determinadas áreas culturales.

Por otra parte, me atrevería a decir que al momento de la partida y llegada a una región de selva, la preponderancia de las imágenes de la tierra en las narrativas de los grupos hablantes de lenguas indígenas no era de una naturaleza muy distinta a la de los grupos cuyas “herencias indígenas” no parecían centrales en sus formas de autoidentificación; es decir que ni los tzotziles, tzeltales, choles y chinantecos, provenientes del Valle de Huitiupán y el este de La Chinantla, ni los evangélicos, provenientes del Valle de Pujilic, veían en las tierras que buscaban en Marqués de Comillas algo distinto a la posibilidad asumir “el trabajo al campo” como algo básico en su forma de vida. Por esto considero que en este momento histórico las formas de autoidentificación étnica no son relevantes para interpretar el valor otorgado a la tierra. En este sentido, ofrecer claridad en el tema representó para mí describir, más bien, la relación de las experiencias pasadas de cada grupo con el sentido que otorgaban a las búsquedas agrarias que se vieron orillados a emprender por diferentes situaciones en las que intervenían o no factores étnicos, y no siempre del mismo modo. Al proceder de esta manera no he querido minimizar la importancia de la definición de “gente indígena” que a veces emplean algunos de mis interlocutores para explicarme sus historias de vida, sino más bien otorgarle una dimensión justa al analizar

este momento específico del proceso social. Así, comparto las reflexiones de Cadena (2004), quien sugiere una cuidadosa trascendencia de los “binarismos” que encierran oposiciones como indígena-mestizo sin que esto represente una negación de las arraigadas relaciones de poder en la que están inmersos los sujetos, ni mucho menos las redefiniciones de las categorías étnicas, con la finalidad de esquivar las “taxonomías dominantes” en las realidades que viven.

Al evidenciar la preponderancia de las imágenes de la tierra en las narrativas de los grupos colonizadores parecería que estoy haciendo alusión a viejas discusiones antropológicas que no pierden actualidad. Una de ellas sobre la tendencia a asumir la tierra como el elemento en el que se funda la identidad, y particularmente la identidad indígena. La otra es sobre si es preciso interpretar la búsqueda del acceso a la tierra como una acción étnica o, bien, de clase social. Aquí trataré únicamente la primera discusión, dejando el análisis de la segunda para el siguiente capítulo.

Para la antropología sobre América Latina, las movilizaciones por la tierra, los “conflictos agrarios” y la apropiación de tierras han sido temas imposibles de esquivar a la hora de entender los procesos socioculturales a lo largo del siglo xx, de ahí que se haya hablado del “amor, apego y gratitud a la Pacha Mama” y de que los agricultores “eran incapaces de romper sus lazos con ella” (Díaz, 1969, en Cadena, 2004), de “la identidad que da la tierra” (Pérez, 1989) y de ese “agrarismo” que los indígenas comparten con un amplio sector del campesinado (Alejos, 1994), pero también de que se haya puesto en cuestión la existencia de una “ideología de la tierra” (Nuijten, 1998a) y se afirme que ya no es necesariamente una “fuente de organización y participación política” (Escalona, 2009). Estas posturas evidencian la evolución y las diferentes variantes que ha tenido la primera discusión a la que ya me referí.

Al respecto, es importante decir que la centralidad de las imágenes de la tierra en las narrativas de mis interlocutores confirma el peso de este recurso en los procesos de movilización (política o física) que se dieron en buena parte del territorio mexicano, de tal suerte que las familias del Valle de Pujilic, del oriente de La Chinantla y del Valle de Huitiupán los hayan vivido “en carne propia” prácticamente en una misma década (1976-1987), a pesar de la heterogeneidad de sus realidades. Esta centralidad habla indudablemente del trabajo de la tierra

como una práctica nodal en una forma de vida con la cual diversos actores insistían en forjar su propio destino por primera, segunda o tercera vez en su mediana o larga existencia, incluso sin tener certeza de las dificultades por afrontar en un territorio donde todo era “pura *montaña*”. Es importante recordar que quienes habían trabajado en la finca El Xoc buscaban acceder a tierras por primera vez en sus vidas. Que los miembros de mayor edad de la familia López, quienes ya consideraban haber encontrado estabilidad agraria, se vieron obligados a conseguir tierras por segunda vez, aunque fuera de los límites de La Chinantla. Y que para las familias de la depresión central chiapaneca era su tercer intento, al ser insuficientes las tierras que habían obtenido primero en las inmediaciones de Comitán y luego en el Valle de Pujilic. Creo que esta *insistencia* ha sido el foco de atención de diversos investigadores, de modo que algunos asumieron la tierra como el único elemento en el cual se fundaba la identidad de los sujetos sociales que estudiaban, y más cuando trataban de entender “lo indígena”, posturas que indudablemente consagraron lugares comunes como “sin su tierra el indio no es nadie” o la dificultad de pensar “lo indígena” en contextos diferentes a los rurales.

No obstante, la complejidad de las realidades ha hecho que se den diferentes esfuerzos por ir más allá de estas ideas (Pitarch, 1995; Cadena, 2004; Alejos, 1999). Por esta razón, quiero precisar mi intención de hablar sobre la importancia de la tierra en la forma de vida de los grupos que fundaron La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, en Marqués de Comillas. Ésta no ha sido la de asumir la búsqueda de tierras como algo natural, sino más bien evidenciar las condiciones históricas que hicieron posible proyectar sueños agrarios en una tierra de selva desconocida, así como describir la vivencia de un momento paradigmático, casi fundacional, en la historia de vida de estas tres poblaciones. Tampoco ha sido mi intención asociar de manera natural tierra y forma de vida, sino poner en evidencia que “el trabajo al campo” sí constituye un aspecto muy importante en la vida de los hombres y las mujeres que se desplazaron a Marqués de Comillas, aunque en ningún caso es el único. He procurado dar cuenta de las diversas actividades (agricultura, comercio, trabajo asalariado) y los espacios sociales (urbanos y rurales) en los que se desarrollaba la vida, de algunas personas más que de otras, en los *espacios regionales* que luego abandonaron. Como se verá en la segunda y tercera partes de la investigación, movilidad y diversidad de

actividades siguieron dándose años después de su establecimiento en Marqués de Comillas. Por esto puedo afirmar que ni en el pasado ni en el presente los aspectos que definen las formas de vida de los fundadores de localidades en Marqués de Comillas se agotan en el trabajo de la tierra, ni mucho menos en sus formas de identificación étnica.

Por otra parte, considero que la insistencia en buscar tierras para hacer sus propias vidas habla de la inexistencia o inestabilidad de factores estructurales que propiciaran la participación generalizada de estos grupos en otras actividades y espacios sociales a partir de los cuales se definieran sus formas de vida. Pero también habla de la certeza que tenían algunos de que sólo consiguiendo “lo propio” harían lo necesario para inducir cambios fundamentales al menos en la vida de sus descendientes, algo que se hará más explícito en la segunda parte de la investigación a través de la etnografía sobre la formación de territorios colectivos en tierras de *montaña*, de la descripción de diferentes trayectorias familiares y, en suma, del análisis de la producción de una idea de lo colectivo en cada uno de los grupos colonizadores. Es en estos procesos sociales donde se podrá evaluar con mayores elementos la incidencia de las experiencias vividas en los *espacios regionales* de los que provenían, no solamente con respecto a la forma de apropiarse *ideal* y *materialmente* el entorno de selva sino también con la relación establecida con algunas instancias gubernamentales que contribuyeron a la colonización de la región.

Antes de abordar estos aspectos es necesario concluir el análisis de las imágenes de la tierra y la *montaña* en el siguiente capítulo. Lo haré a la luz de las contradictorias experiencias que provocaba el entorno, y más al habitarlo de forma inmediata y prolongada. Como se verá, también podré retomar la discusión sobre la búsqueda de tierras como acción étnica o de clase social al evidenciar el rol que tuvieron tanto la etnicidad como las diferencias de clase económica de los grupos de colonizadores sujetos de estudio en esta investigación, específicamente a la hora de definir las tierras que cada uno ocuparía en la densa *montaña* que cubría por entonces a Marqués de Comillas.



1. Para los ejidos de la ribereña, el río Lacantún ha sido un elemento clave en sus vidas. Aunque la pesca no es una práctica dominante, la navegación del río con fines ecoturísticos toma cada vez más importancia. Fotografía: Ingreet Cano.

La abundancia, la escasez y otras expresiones de interacción con la *montaña*

ACOMODARSE EN LAS ÚLTIMAS TIERRAS DISPONIBLES

Una vez en Pico de Oro, el trayecto que Martín y sus hermanos hicieron caminando hasta lo que hoy se conoce como La Corona fue relativamente corto, debido a que para 1987 había brechas que facilitaban el acceso a la parte más céntrica del macizo forestal que cubría a Marqués de Comillas, pero también porque la mayoría de las tierras de la región se habían ocupado años antes por otros grupos de colonizadores. Así, aunque a los ojos de las familias procedentes del Valle Pujiltic la montaña era algo imponente en el paisaje, la región ya experimentaba importantes transformaciones. Cabe mencionar que se abrieron brechas en toda la región luego de que Petróleos Mexicanos (Pemex) introdujo en 1984 un camino de terracería al corazón de la selva y facilitaba las labores de exploración petrolífera. Aunque Pemex salió de la región en 1992, sin pasar a la fase de explotación, su presencia en Marqués de Comillas fue determinante porque facilitó el proceso de apropiación de las tierras, además de que familias colonizadoras provenientes de distintas latitudes del país, incluyendo el estado de Chiapas, habían fundado desde mediados de los años setenta las localidades de Pico de Oro, Emiliano Zapata, La Victoria y San Lázaro, en los límites con lo que después se llamó La Corona. De manera que las familias procedentes del Valle de Pujiltic eran conscientes de que alrededor de su asentamiento vivían otros grupos que, como ellos, habían llegado buscando tierras, pero por aquel entonces la vastedad de la montaña no les permitía establecer un contacto o una comunicación frecuente con sus vecinos. No obstante, los fundadores de La Corona tejieron poco a poco importantes relaciones con algunas de las poblaciones vecinas. Esto les permitió saber, además de ayudar en el proceso de adaptación al nuevo entorno, que las tierras en donde se habían asentado aún estaban libres en 1986 porque carecían de suficientes fuentes de agua. En este sentido, pese a

que la montaña era percibida como algo homogéneo, no en todos los lugares ofrecía las mismas posibilidades para la agricultura y la ganadería, las principales actividades económicas de los colonizadores. Para los fundadores de La Corona, saber que en la región había mejores tierras no les ayudaba en mucho, puesto que no tenían más opción que acomodarse al único sector que quedaba disponible en toda la región (mapa 3).

APROPIARSE DE TIERRAS EN LA VEGA DE RÍO

Desde cierto punto de vista, la larga travesía de las familias López antes de llegar a la selva de Marqués de Comillas fue recompensada al poder apropiarse de las mejores tierras de la región. Es decir, a la orilla de los ríos más grandes, en donde se tenían al mismo tiempo suelos fértiles, agua en abundancia y acceso directo a los cuerpos de agua que servían como únicas vías de comunicación y transporte. En 1976, las tierras sobre la ribera del Lacantún estaban prácticamente libres, con Tlatizapán y Pico de Oro como los únicos poblados que encontraban las familias colonizadoras a lo largo del río. Tlatizapán era el primer poblado que se encontraban los colonizadores cuando venían desde Boca Chajul, mientras que Pico de Oro era el primero cuando venían desde Boca Lacantún. El resto de la ribera permanecía cubierta de una densa capa de vegetación de selva en la que resultaba difícil establecerse al llegar, dadas las precarias condiciones en que se habían desplazado hombres, mujeres y niños hasta allí. Por esto, lo mejor era llegar a donde hubiera “gente” que pudiera ofrecer algo de comer y un espacio para descansar, al menos mientras se recobraban las energías usadas durante el desplazamiento. En todo caso, no pasó mucho tiempo para que la ribera del Lacantún se convirtiera en la primera zona de Marqués de Comillas en ser reparitada entre varios grupos de colonizadores, en su mayoría provenientes de Michoacán, Guerrero y Oaxaca (como en el caso de “los López”), y en menor medida de la zona costera de Chiapas. Así, hacia 1980 ya existían nuevas localidades llamadas Adolfo López Mateos, Galacia, Chajul, Quiringuicharo, Reforma Agraria, entre otras. Todo esto después de algunas reconfiguraciones en los grupos de colonizadores, pero también de las apropiaciones que se habían hecho a comienzos de los años setenta.

Como ya se dijo, Tlatizapán, después de ser el poblado que acogió a “los López”, desapareció para dar lugar a nueva reconfiguración de las tierras de la ribera. Fue así como Reforma Agraria pasó a ser la localidad más próxima a Pico de Oro, que sigue siendo uno de los centros de poder económico y político de Marqués de Comillas. Con este cambio, los diferentes núcleos de la familia López, en tanto fundadores de Reforma Agraria, lograron no sólo una posición estratégica en la escala regional, sino también poseer tierras de vega, un río y tierras de montaña que, aunque diferentes, los dejaban sentir que podían retomar su camino a pesar de las desgracias vividas (mapa 3 del anexo 1).

ELEGIR TIERRAS DISTANTES DE LOS “LADINOS”

En 1979, los antiguos peones acasillados del Valle de Huitiupán llegaron, como los otros grupos colonizadores procedentes del norte de Chiapas, a Pico de Oro. Para entonces, este poblado no sólo era el más grande que se podía encontrar en la ribera del Lacantún. Acogía, además, a la diversidad poblacional que con los años sería la marca distintiva de Marqués de Comillas. “Tabasqueños”, “veracruzanos”, “guerrerenses”, “michoacanos”, “oaxaqueños”, “sinaloenses” eran denominaciones que hacían referencia al estado de origen de los colonizadores y se utilizaban junto con categorías como “chiapanecos” y “gente indígena”. En aquel entonces, el uso de estas denominaciones se basaba en diversas prácticas, modos de vestir y expresiones corporales, entre otras marcas de distinción. De modo que las familias provenientes de la finca El Xoc no tardaron mucho tiempo en comprender a qué sector de la población colonizadora estaban implícitamente inscritos. Aunque a los ojos de muchos “ser chiapaneco” era lo mismo que “ser indígena”, las familias que fundarían San Isidro se asumieron específicamente como “gente indígena”, mientras asumían a la mayoría de los colonizadores como “ladinos”, independientemente de su procedencia. Este ejercicio de distinción estuvo acompañado de la decisión de apropiarse de tierras un poco más adentro de la *montaña*. Debido a que las tierras de la ribera ya estaban prácticamente ocupadas, las familias ex acasilladas sabían que tenían pocas posibilidades de apropiarse de un territorio con acceso directo al río Lacantún. No obstante, esta situación no era necesariamente un inconveniente, puesto que la parte central del macizo forestal seguía libre.

Ellos le daban más valor al hecho de escoger la tierra de *montaña* que más les convenía y no tanto a estar entre los “ladinos”, en su mayoría más interesados en las tierras de vega. De todos modos, formalizar sus decisiones les tomó al menos seis meses, residiendo en Pico de Oro, en los espacios provisionales que algunas familias les habían ofrecido. Así, las mujeres permanecían cotidianamente en este poblado, mientras los hombres cabeza de familia seleccionaban el terreno y lo adecuaban mínimamente para poder vivir. Una vez que se instalaron de manera definitiva las familias, lo que años después se llamó San Isidro pasó a ser la primera localidad fundada en el corazón de la *montaña*, precediendo a otras como América Libre, Tierra y Libertad y Barrio San José, en su mayoría de “gente indígena” (mapa 3).



UBICACIÓN DE LOS SECTORES OCUPADOS EN EL CONJUNTO DE LA REGIÓN POR PARTE DE TRES GRUPOS COLONIZADORES

TABLA I

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Contexto al momento de llegar a Marqués de Comillas	1987	1976	1979
	Apropiación de la mayor parte de las tierras de la región	Limitada apropiación de las tierras de la ribera del Lacantún	Limitada apropiación de las tierras centrales de la región
	Apertura de brechas en la región con fines de exploración petrolera	Concentración de los grupos colonizadores sobre esta zona de la región	Diferenciaciones culturales entre grupos de colonizadores según su procedencia
Ubicación de las tierras ocupadas en el conjunto de la región	Centro-oriental	Ribera	Centro
Características culturales predominantes en la zona ocupada	Población nacida en Chiapas y otros estados del país	Población procedente de estados diferentes a Chiapas	Población nacida en Chiapas que se considera a sí misma como "gente indígena"

FUENTE: Elaboración propia.

Como se ve, el sector que ocuparon los grupos colonizadores estudiados en esta investigación no responde al azar. En esto indudablemente jugó un rol importante la intención de contar con “tierras de primera”, puesto que de eso dependía el futuro que soñaban construir. Además, influyeron factores económicos y políticos de gran envergadura, como la presencia de Pemex, paraestatal que “brechaba” el territorio con fines exploratorios cuando el fortalecimiento de la frontera internacional con Guatemala era crucial.¹ También es claro el rol que jugaron los factores culturales que se expresaban sobre todo a escala regional. Éste es el caso de la diferenciación que empezó a producirse entre los grupos colonizadores, dependiendo del lugar del que procedían o de las prácticas que los caracterizaban (entre las que sobresalen las lingüísticas y sociolingüísticas). Así, intereses relativos al modo de concebir el nuevo entorno, factores económicos y políticos de gran envergadura y factores culturales expresados entre los diversos colonizadores intervinieron en el proceso de configuración regional que se vivió por aquellos años en Marqués de Comillas y la diferenciaron completamente del territorio que había sido varias décadas atrás: un espacio de selva escasamente habitado.

Es importante aclarar que los cambios demográficos experimentados entre 1976 y 1987 no provocaron una transformación significativa de los ecosistemas de selva.² Como mostraré en la segunda parte de la

¹ La presencia de Pemex en Marqués de Comillas se inició en 1976 y obedeció al interés del Estado mexicano de marcar territorio en este extremo del país, dadas las exploraciones petroleras que se realizaban del otro lado de la frontera, es decir, en el vecino país de Guatemala. Hacia 1992, Pemex se retira de la región. Entre 1976 y 1980, también fue interés del Estado mexicano definir el límite fronterizo por el conflicto armado que se vivía en Guatemala, y, concretamente, debido a la presencia de grupos guerrilleros guatemaltecos en las áreas de selva colindantes con Marqués de Comillas. En este sentido, varios autores que han analizado la historia reciente de este extremo de la selva Lacandona consideran que tanto los intereses petroleros como la guerra civil en Guatemala fueron factores que condujeron a declarar “abiertas a la colonización” las tierras de Marqués de Comillas. Sobre la presencia de Pemex en la región, véase el trabajo de Gutiérrez y Herrera (1995). González Ponciano (1990) y Pohlenz (1991), por su parte, ofrecen una lectura detallada de lo que significó e implicó la guerra civil en Guatemala para los gobiernos mexicanos y la historia reciente de Marqués de Comillas.

² De acuerdo con González Ponciano (1995), en 1974 la región de Marqués de Comillas contaba con 1 053 habitantes y aún era considerada selva virgen. Asimismo, señala que entre 1982 y 1984 la población mexicana asentada en Marqués de Comillas no pasaba de

investigación, faltarían algunos años más para que este proceso se hiciera verdaderamente notorio. Es preciso explicar por qué los primeros colonizadores fueron en su mayoría personas provenientes de otros estados distintos a Chiapas, algo que diferencia a Marqués de Comillas de las otras regiones de la selva Lacandona, colonizadas mayoritariamente por población indígena chiapaneca. Esta diferencia radica en que fueron las instancias agrarias las que promovieron la colonización de este territorio fronterizo, concediendo inicialmente las tierras a grupos de campesinos del centro del país.³ De tal modo que la noticia sobre la disponibilidad de tierras en el extremo sureste del territorio nacional corrió primero fuera de Chiapas y sólo unos años después entre la población rural de distintas latitudes de este estado.

Considerando esto, puedo afirmar que las experiencias de los fundadores de Reforma Agraria, San Isidro y La Corona representan distintos momentos de esta configuración regional. La historia de “los López” señala un momento inicial de la colonización, cuando la sensación de abundancia de tierras predominaba entre los colonizadores. La de los antiguos peones acasillados refiere a un momento intermedio, de mayor complejidad social, porque la competencia por encontrar buenas tierras aumentaba y se aderezaba con “juegos de identificaciones y diferenciaciones” étnicas, regionalistas y sociales. La historia de las familias del Valle de Pujiltilic, por su parte, señala un momento tardío, cuando las tierras de la región estaban a punto de ser ocupadas en su totalidad y los flujos migratorios hacia Marqués de Comillas empezaban a disminuir.

las tres mil personas. Durante esos años, el número de población en la región aumentó por la llegada de 18 mil guatemaltecos que huían de la guerra en su país y fueron recibidos por el Estado mexicano en condición de refugiados. Sin embargo, la mayoría de ellos fueron reacomodados en campamentos establecidos en 1984 en los estados federales de Campeche y Quintana Roo. Luego de esto, la región volvió a tener una baja densidad demográfica y ser un territorio de frontera bastante aislado de los centros de poder.

³ De acuerdo con Vos (2002), las intenciones de colonización de Marqués de Comillas se evidenciaron cuando el Estado emitió en 1964 diferentes resoluciones en las cuales se autorizaba la formación de nuevos centros de población ejidal por grupos solicitantes de tierras originarios de los estados de Morelos y Michoacán, entre otros. No obstante, el desplazamiento de los beneficiados por las resoluciones nunca se llevó a cabo y sólo a partir de 1972 otros grupos de colonizadores se establecieron en las tierras decretadas como nuevos centros de población ejidal.

Asimismo, las experiencias de los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro reflejan la diferenciación espacial que fue produciéndose en la región (mapa 3). Como se verá, esta diferenciación se ha definido y reproducido en buena medida a partir de las distinciones culturales que se dan entre la población.

La historia de “los López” alude a la distinción de un sector territorial conocido hasta el día de hoy como la “zona ribereña”. Allí se encuentran las mejores tierras de la región y los primeros colonizadores, provenientes en su mayoría de los cuatro extremos del territorio nacional, hablantes mayoritariamente de español y, por lo tanto, considerados como “gente ladina” o “mestiza”. Esto ha contribuido a que en las dinámicas regionales los fundadores de Reforma Agraria sean considerados parte de la población “mestiza”. Y aunque no han dejado de considerarse parte de la “raza chinanteca”, su participación predominante en los procesos políticos regionales también refuerza “para bien y para mal” esta percepción en el conjunto de la población de Marqués de Comillas.

Por su parte, las experiencias de los fundadores de San Isidro refieren a la distinción del sector territorial llamado “zona centro”. Como su nombre lo indica, se encuentra en lo que anteriormente era el corazón del macizo forestal. Allí se concentraron quienes estaban dispuestos a internarse en la *montaña* para contar con un pedazo de tierra, en su mayoría personas consideradas como “gente indígena” por hablar una o más lenguas diferentes al español y provenir de municipios del centro y norte de Chiapas. Asimismo, colonizadores “mestizos” se apropiaron tierras en la “zona centro”, y aunque en las dinámicas regionales no son del todo asimilados a la “gente indígena”, tampoco dejan de sentir el peso de estar en un sector que en muchos sentidos les resulta ajeno. Por el contrario, para los fundadores de San Isidro esta diferenciación espacial ha motivado que se sientan parte de un “sector indígena”, aunque vivan los efectos negativos que esto conlleva, principalmente en sus interacciones con la población “ladina” de otras zonas de la región.

Finalmente, la experiencia de los fundadores de La Corona se enmarca en la diferenciación de un sector al oriente de la región, en donde la menor cantidad de tierras libres facilitó que la población procedente de otros estados del país, familias chiapanecas y hablantes de lenguas indígenas se mezclaran. Si bien es cierto que éste es el sector más hete-

rogéneo de Marqués de Comillas, esto no ha impedido que suela llamársele “zona oriente”. Allí las dinámicas de distinción étnica no se estructuran de manera tan tajante. Por esto mismo, en las dinámicas regionales, poblaciones como La Corona pueden ser asociadas con “lo chiapaneco”, pero también con “lo mestizo”, dependiendo de lo que se trate. Cabe decir que el grupo fundador de esta localidad no se asume ni como “gente indígena” ni como propiamente “ladina”. Más bien, ha aprendido a manejar en sus interacciones con el resto de la población de Marqués de Comillas lo que implica “ser chiapaneco” y, a su vez, no ser “gente indígena”.

“La ribereña”, la “zona centro” y “la zona oriente” siguen siendo sectores distinguibles por la población de Marqués de Comillas, a pesar de los muchos cambios vividos en la región después de la colonización. Debo añadir aquí un cuarto sector, también reconocido por la población de la región hasta la actualidad: la zona “fronteriza sur”, que comprende las localidades fundadas a lo largo del río Usumacinta y en parte de la línea divisoria entre México y Guatemala (mapa 3). Aunque también este sector emerge con el proceso de colonización, le he dado menor atención en el análisis por la falta de un caso de estudio para complementar el ejercicio comparativo de esta investigación. No obstante, una buena parte de mis análisis sobre el proceso de colonización de la región es válido también para este sector.⁴

Indudablemente, la fuerza de los juegos de diferenciación cultural ha contribuido a que estos sectores sean reconocidos hasta el día de hoy, pero también lo han hecho las dinámicas económicas y políticas que describiré con más detalle en la segunda y tercera partes de esta investigación. Debo reconocer que estos sectores no son los únicos que se han distinguido en la región a lo largo de su historia reciente, y que otros procesos han conducido a nuevas diferenciaciones espaciales, como la que se produjo en 1999, cuando la región se dividió en dos municipios (Harvey, 2004 y 2007). En el capítulo titulado “La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona” abordaré con más amplitud este suceso; por lo pronto, quiero simplemente insistir

⁴ Para un análisis de las características de la colonización de este sector regional, véase González Ponciano (1995). Un análisis detallado de la historia de la localidad más importante de la llamada “fronteriza sur” se encuentra en el trabajo de Arellano (2009).

en que a pesar de los cambios recientes la población regional sigue hablando de “la ribereña”, la “zona centro”, la “zona oriente” y “la frontera sur” para referirse a los sectores que componen Marqués de Comillas. Dejando en este punto el análisis regional, baste decir que la diferenciación espacial descrita fue el contexto en el que cada grupo de colonizadores se percató de las implicaciones de vivir en una tierra de *montaña*; una experiencia que pese a las particularidades de cada grupo se daba lidiando con la abundancia, pero también con la escasez del entorno. Esta sensación contradictoria la describiré mediante los recuerdos de mis interlocutores en La Corona, Reforma Agraria y San Isidro.

CÓMO DECIRLO... ¡NOS “FINTIÓ” EL TERRENO!

Martín: Al llegar aquí vimos que las tierras estaban buenas.

Francisco: Por allá una loma que está por allá; vimos unas matas de chile, unos chilonones. ¡Enormes! Una milpa que estaba en la entrada de donde viene el camino ya pa' acá [para el poblado actual].

Ingreet: ¿Entonces supieron que había buena tierra por la forma en que se daban las milpas?

Francisco: Sí, y cuando estábamos aquí, pues, llovía todas las noches. Pensábamos que también estaba lloviendo allá en nuestro rumbo; soñábamos que ya estaba lloviendo, pero cuando llegábamos allá seguía lo mismo. Hasta más mal todavía, porque ya la milpa se había acabado.

Ingreet: ¿Y cómo es la tierra aquí?

Francisco: Aquí, por lo general, es planada, es pura tierra, no te... es más fácil de cultivarla.

Martín: En ese entonces, cuando vinimos la primera vez, dijimos “no, eso son tierras de primera”, pues nos quedamos. Aunque realmente al paso del tiempo, pues... ahí nos vamos dando cuenta que también no es como pensábamos, que lo fértil del suelo se erosiona fácil. Y allá donde vivíamos, pues... a pesar de que era pedregoso y todos los defectos que tiene ese terreno, pero su capa... o su suelo... era más bastante la tierra, era fértil (fragmento de la entrevista con Martín y Francisco, La Corona, 15 de febrero de 2009).

Martín, su hermano Francisco (llamado Paco) y sus otros hermanos fundadores de La Corona percibían la *montaña* como un entorno exuberante e inmenso, a pesar de que al llegar ya se habían abierto varias áreas al cultivo y muchas habían sido ocupadas por otros grupos de colonizadores. De cualquier modo, como muchos otros, creían que lo exuberante de la *montaña* auguraba un futuro promisorio; es decir, si los “palos” que crecían en la *montaña* eran tan frondosos, todo aquello que se sembrara tras desmontar la vegetación se produciría con una abundancia semejante. En el caso de Paco y sus hermanos, esta percepción parecía confirmarse al observar la producción de los cultivos que se encontraban a pocos kilómetros del terreno donde se asentarían. Su ilusión creció en los primeros días de estancia en Marqués de Comillas, alimentada con sus observaciones del relieve del lugar y la frecuencia de las lluvias que caían en lo que luego llamarían La Corona. A diferencia del terreno quebrado que poseían en el ejido La Primavera del municipio de Socoltenango, las tierras en Marqués de Comillas se veían en general planas y, por lo mismo, parecían mucho más fáciles de trabajar.

Algo semejante pasaba al comparar el agua lluvia que caía en uno y otro lugar. Las escasas lluvias de La Primavera resultaban difícilmente semejantes a las lluvias que todas las noches caían donde empezaban su nueva vida. Todos compartían una sensación de abundancia que nunca llegaron a sentir en la tierra que los vio crecer, entre otras cosas por la imposibilidad de acceder a más de cuatro hectáreas cada uno. Por lo mismo, durante los primeros años creyeron firmemente haber encontrado el lugar ideal para vivir, a pesar de que la *montaña* implicaba diversas dificultades, a las que no se referían ni Martín ni Paco al describirme lo que era más importante para ellos: hacerse de *buenas tierras*. No obstante, la confianza que tenían fue disminuyendo a medida que abrieron la *montaña* y trabajaron las tierras, al percatarse de que después de algunos años las cosechas ya no eran tan buenas como al principio y al entender que la capa de suelo en realidad no era muy profunda. En otras palabras, comprobaron que la exuberancia de la *montaña* no era un indicativo de una tierra fértil, por lo que consideraban que “el terreno” y el entorno les hicieron creer algo que no era cierto, “los fintió”. Esta expresión de Paco utilizando el verbo “fintar”, otorgando un carácter activo al entorno y aludiendo a la incertidumbre de la interacción entre los seres humanos y sus entornos. Ésta sería la forma

en que las familias procedentes del Valle de Pujiltic experimentaron la sensación de escasez que también caracterizaba a las tierras de *montaña* de Marqués de Comillas. Curiosamente, a partir de esta sensación pueden ver con otros ojos las tierras en las que pasaron la mayor parte de sus vidas y de las que salieron para llegar a la selva, y reflexionan sobre lo que les ofrecían, reconociendo que aquello, en aquel momento, no les era suficiente. El aire de duda que se respira actualmente en sus reflexiones no se refiere a si debieron contentarse con lo que tenían en el Valle de Pujiltic; de hecho, saben que de no haber dejado Socolte-nango hubiera sido imposible reunir las tierras y demás bienes con los que ahora cuentan. Más bien, se trata de la duda acerca de si debieron permanecer en Marqués de Comillas luego de darse cuenta de que la adaptación a la *montaña* tenía un costo muy elevado antes de transformarla en lo que proyectaban: terrenos productivos. De cierta manera, reconocer lo arduo de su aventura es una forma de decir que no volverían a emprender una aventura semejante.

LAS PARADOJAS DE “LA BENDITA SELVA”

A estas tierras nadie quería venir. Tan lejos y llenas de zancudos; cosa que no se podía vivir. Tanto que aquí nosotros, cuando llegamos, las mujeres se tuvieron que poner pantalón, porque si uno se ponía a platicar se lo comían los zancudos. Nunca se ponían pantalón y camisa manga larga; tenía que uno meterse al pabellón para poder comer. Era un hervidero de zancudos; era difícil. [Durante los primeros cuatro años] Sembramos maíz. Una tonelada de maíz se cambiaba por una cajita de jabón de Doña Blanca; al cambio, al trueque. Un saco de azúcar de remolacha por una tonelada de maíz. No podíamos desarrollar nada... Eso [las cosechas] se iba a Guatemala. También yo me iba a trabajar dos meses para traer ciertos víveres, un poco de azúcar. Yo me traía treinta kilos cargando desde San Javier. Nos metíamos dentro de la montaña, ahí donde están los lacandones, en ese mentado San Javier descansábamos. Y reprende otra vez desde la mañana hasta entrar la noche y cruzábamos el río Lacanjá, en medio de la montaña, y allí dormíamos. Veníamos con un machetillo abriendo, abriendo y con una huellota de tigre atrás; nos topábamos un ciento de jabalíes o dos cientos de jabalíes

y atrás iba el tigre... En medio de ese tramo a Zamora Pico de Oro vivía un señor y él nos prestaba su cayuco, y entonces ya nos regresábamos en cayuco. Una historia que ... ¡no más pa' recordar! (fragmento de la entrevista con Valentín, Reforma Agraria, 12 de junio de 2009).

Valentín, miembro de la familia López y fundador de Reforma Agraria, no dudaba al otorgar el calificativo de “bendita” a la *montaña* a la que llegaron a vivir al sentirse a salvo de los conflictos agrarios vividos en el oriente de La Chinantla. Sin embargo, al recordar con más detalle lo experimentado en los primeros años en Marqués de Comillas reconocía que la “bendita selva” los había hecho sufrir de una forma tal que sólo valía la pena recordarlo, pero no vivirlo una vez más. Hoy en día dice que a esta región “nadie quería venir”. Al hacerlo reconoce que ellos simplemente estuvieron obligados a “probar suerte” en semejante lejanía, pero se enorgullece al decir que él y sus parientes lograron salir adelante después de muchas penurias. De hecho, ante lo difícil que les resultaba la *montaña*, Valentín y su padre, Evaristo, buscaron tierras por otros estados del sureste mexicano antes de quedarse definitivamente en Marqués de Comillas, pero ante la incertidumbre de emprender un nuevo desplazamiento y un establecimiento complicados asumieron con constancia y tenacidad su proceso de adaptación al entorno, así como su transformación, para emprender una *nueva vida*. En el relato de Valentín se percibe que la abundancia de la *montaña* era, a su vez, desesperante e impresionante. Al referirse a la dificultad de vivir en un lugar lleno de “zancudos” (*Culicidae*) daba cuenta de lo imponente que resultaba el entorno; tanto que cambiaba los hábitos de las personas, y en particular de las mujeres, quienes preferían lidiar con la *montaña* usando pantalón a ser “comidas vivas” por las variadas especies de insectos.

Al recordar las manadas de “jabalíes” (*Tayassuidae/Suidae*) que se encontraban *montaña* adentro, dejaba ver la sorpresa que les causaban tantos animales que corrían ante su presencia y la de depredadores comunes en la selva, como el jaguar (*Panthera onca*), al que se refiere Valentín hablando de “el tigre”. En el relato de Valentín, la *montaña* se ve como un entorno en donde al lado de la abundancia se vivía la escasez; esta última relacionada más bien con todo lo que les era familiar, con lo que podía hacer más fácil sus vidas, pero que prácticamente no

había en ese lugar. Se trataba de productos como el azúcar, el jabón para la ropa o los trastes, además de otras cosas sin las cuales simplemente no sabían cómo vivir, viéndose obligados a inventar todo tipo de estrategias para conseguirlas. En unos casos mediante el trueque con otros colonizadores, algunos de los cuales ya estaban mejor preparados para lidiar con la escasez de la *montaña* por llevar más tiempo allí; en otros casos haciéndolo en los mercados del vecino país de Guatemala, mucho más accesibles que los de centros urbanos de Chiapas, y a través de estancias más o menos largas en sus tierras de origen, donde trabajaban, conseguían dinero y adquirían víveres al por mayor para abastecer por más tiempo a la familia en la selva. Cada una de estas alternativas, por más ingeniosas que fueran, representaban sacrificios. Los trueques en la región o del otro lado de la frontera implicaban entregar una importante cantidad del maíz que con dificultad sembraban en las primeras áreas desmontadas, algo que particularmente desesperaba a Valentín porque sentía que la energía invertida en las siembras no se recuperaba, dada la carestía de los productos de primera necesidad. Al saber lo que era producir “en grande”, como la mayoría de sus parientes, comprendía que de seguir con esa dinámica nunca mejoraría sus condiciones económicas, es decir, “desarrollar algo” para salir de lo que recordaba como una “inmensa pobreza”. Por esta razón, y aprovechando que aún conservaban con su padre algunos animales en La Chinantla, Valentín se aventuraba a regresar a “su mera tierra”, para conseguir lo que en Marqués de Comillas resultaba muy costoso. De todas maneras, podría pensarse que la *montaña* terminaba cobrándole el esfuerzo al someterlo a una larga e impresionante travesía antes de regresar con su familia, asentada a orillas del río Lacantún.

UNA SELVA QUE OFRECE, PERO TAMBIÉN ENFERMA

Estuvimos acampando en Zamora Pico de Oro, en la casa del C. Florentino, mientras nosotros buscábamos el lugar adecuado donde vivir. Porque ésta era selva virgen y no conocíamos. El 18 de mayo de 1979 se inició nuestro trabajo en común. No estaba parcelada todavía esta selva. Se encontraban varias especies y tipos de animales, como jabalí, el venado, el tepezcuintle, el armadillo, el faisán, la cojolita, se usan como alimento.

Y donde el poblado se encuentra, a bordo de un río que llamamos El Bravo, también habitan cantidad de peces. Todavía hoy tenemos este río, donde la gente se bañan [*sic*] y donde lavamos las prendas de vestir. También nos costó mucho aclimatarnos a este lugar; padecimos muchas enfermedades, como el paludismo, la hepatitis y la gripa. Algunos de nuestros familiares se murieron por esta causa, porque no había médicos donde acudir, ni medio de comunicación inmediato. A diferencia de hoy en día que lo tenemos. ¡Hoy lo estamos viviendo! (fragmento del texto redactado por Rufino y conocido en mayo de 2009).

Redactado por Rufino y usado en el capítulo anterior para ilustrar la historia de los antiguos trabajadores de la finca El Xoc, fundadores de San Isidro, el fragmento aquí transcrito es la parte final del texto que me mostró en nuestras primeras pláticas. Se nota de un modo distinto la contradictoria sensación entre abundancia y escasez que también despertaba la *montaña* en las familias procedentes del Valle de Huitiupán. Lo inicia con un tono entusiasta, mucho más fácil de sentir al leer el texto completo, ya que es el desenlace de una historia cargada de dolor y esfuerzo. Incluso se puede decir que Rufino deseaba transmitir ese sentimiento de libertad que le producía haber dejado la finca y empezado a construir una nueva vida con sus compañeros, a lo que se refiere cuando precisa la fecha en que iniciaron su “trabajo en común”. También es notable que la selva es presentada en todo su esplendor, es decir, como un entorno unificado, habitado por una fauna diversa que aún sirve de alimento a la población y bañado por un río cuyo nombre indudablemente señala la fuerza o la abundancia de todo lo que es parte de la *montaña*. Aunque Rufino no menciona en el texto sus creencias católicas, la descripción hace pensar en el edén. Es difícil saber si pensaba en eso o no, pero sus frases tienen la intención de ofrecer una imagen positiva de la *montaña*, algo poco común en la mayoría de los hombres y las mujeres que llegaron a Marqués de Comillas, pero comprensible por su participación en la lucha como peón acasillado y no como “vaquero” o “arriero”. Cabe aclarar que para Rufino, que nunca ascendió en la jerarquía de cargos que estructuraban el orden de la finca, conseguir tierras en una región de selva era ganancia, algo que no necesariamente compartían sus compañeros, algunos de los cuales no se resignaron a renunciar a las tierras de don Wulfrano. De cualquier forma, él

sí se refería de manera positiva al entorno al que llegaron a vivir y en donde, desde su punto de vista, culminaría bien su lucha. De todas formas, su visión favorable de las cosas no podía ocultar lo difícil que les resultó vivir en un entorno para el cual no estaban “aclimatados” y, por lo tanto, les hizo padecer enfermedades que tampoco conocían. Pequeños y grandes, mujeres y hombres, no escaparon al paludismo, la hepatitis y la gripa, las principales enfermedades que condujeron a más de uno a la muerte. Así, la imagen de la *montaña*, también abundante en enfermedades, surge en el fragmento con una sensación de escasez cuando se reconoce que no hay ni médicos ni suficientes o eficaces medios de comunicación. Aunque los aspectos difíciles de la *montaña* no parecen empañar la imagen de un entorno que ofrecía ampliamente su diversidad, brevemente se alude al proceso de apropiación y transformación a través del establecimiento de infraestructura y servicios indispensables para permanecer allí.

LO NEGATIVO Y LO CONTRADICTORIO EN LAS IMÁGENES DE LA MONTAÑA

Si en el capítulo anterior fue explícito el carácter negativo que predominaba en las imágenes de la *montaña*, en los apartados anteriores emerge una imagen donde lo contradictorio salta a la vista cuando se expresan al mismo tiempo sensaciones de abundancia y escasez. En los testimonios se evidencia que no se trata de una transición entre lo negativo y lo contradictorio, sino más bien de una convergencia de ambos aspectos en las imágenes que se elaboraban respecto a la *montaña*. Que las personas llegaran a experimentar el entorno como algo contradictorio también habla de que habían iniciado su proceso de adaptación y que ya no estaban desconcertados con lo que veían. De todas formas, esto no evitaba que siguieran definiéndola por oposición en diversas situaciones cotidianas, es decir, por lo que no era o por lo que podía ser, como lo ejemplifica bien la entrevista con Martín y Paco. Por otra parte, debo precisar que la sensación contradictoria generalizada que despertaba la *montaña* no supone que cada grupo, cada sujeto, no la viviera de una forma particular y no la recordara enfatizando uno o

varios aspectos específicos. De ahí el interés por elaborar los apartados etnográficos tomando como base testimonios tan distintos entre sí.

Al respecto, se puede decir que la particularidad de cada experiencia también está relacionada con el lugar ocupado y el momento de llegada de cada uno de los fundadores. En efecto, el entorno no era igualmente experimentado (sufrido y apreciado) en las tierras de “la ribereña” o en el interior de la *montaña*, es decir, en las tierras del centro de la región. Tampoco fue igual la experiencia colonizadora de 1976 a la de 1987. Hacia 1976, las vías fluviales eran el único medio de conexión de la región con el resto de la Lacandona, mientras que en 1987 ya había brechas que facilitaban el acceso a las últimas tierras libres en el centro del territorio. Esto explica que los fundadores de La Corona hablen de la sensación de abundancia que les producía el entorno, centrando su relato en la calidad de las tierras y no en las formas en que la *montaña* demostraba su imponencia. Puesto que a mediados de los años ochenta las terracerías, las brechas y las áreas abiertas al cultivo en toda la región establecían una cierta distancia con la *montaña*, se percibía menos todo su esplendor y severidad. Asimismo, la fecha de ocupación de las tierras permite entender por qué los fundadores de Reforma Agraria no podían evitar hablar del “hervidero de zancudos” que los atormentaban en todo tiempo. El precio a pagar por estar a orillas del río Lacantún era indiscutiblemente lidiar con la población de *Anopheles* y demás culícidos (*Culicidae*) que abundaban en el hábitat. No obstante, para “Los López” el precio no era tan alto, puesto que sabían que podían salir rápidamente de Marqués de Comillas tomando el río Lacantún en caso de que un enfermo se pusiera grave. Como lo evidencia el texto de Rufino, en 1979 el precio pagado por los fundadores de San Isidro fue muy elevado, no sólo por carecer de un medio de transporte “inmediato”, sino por haber llegado a Marqués de Comillas cuando ya no había tierras disponibles en “la ribereña” y optaron por ser los primeros en establecerse en el corazón de la *montaña*. Este grupo, a diferencia del grupo fundador de La Corona, tuvo que ver morir a varios de sus integrantes antes de que las terracerías y los médicos hicieran su aparición en la región (entre 1984 y 1994).

Si se tiene en cuenta el análisis realizado en los capítulos, se comprenden con mayor facilidad los aspectos enfatizados al rememorar las

experiencias con la *montaña* en esos primeros años. Así, es comprensible que Martín y Paco, habitantes de La Corona, hablen de las “buenas tierras” que llegaron buscando, por carecer de ellas en el ejido La Primavera del municipio de Socoltenango; “buenas tierras” que creyeron encontrar al ver la amplitud de la *montaña* y dejaron de idealizar con los años, al percatarse de la poca profundidad de los suelos. De una manera semejante se puede entender por qué Valentín recordaba su preocupación al no poder “desarrollar nada” cuando estaba obligado a “malvender” sus primeras cosechas en la selva para conseguir azúcar y otros productos de primera necesidad. Acostumbrado a trabajar junto a su padre y de manera intensiva las cincuenta hectáreas que poseían a orillas del río Cajonos, al oriente de La Chinantla, Valentín ansiaba recuperar su antigua forma de vida y se sentía ocioso al ver estancada la economía familiar. Finalmente, tomando en cuenta lo ya analizado para el caso de San Isidro, puede comprenderse que Rufino hable de sus primeras experiencias en una “selva virgen” indicando que se iniciaba “su trabajo en común”, porque ni él ni sus compañeros habían tenido la oportunidad de contar con “tierras propias”, ni mucho menos saber lo que era ser *ejidatario*, viviendo en un territorio apropiado y administrado colectivamente. Pero al llegar a la selva eran conscientes de que dejarían de ser peones acasillados, una condición social que ya no veían con buenos ojos.

Luego del análisis de estas particularidades, puedo retomar el tema de la sensación generalizada de abundancia y escasez que despertaba la *montaña*, que los hacía sentirse en una constante lidia por el simple hecho de *soñar* con su propio espacio en la selva y convertirse en la población campesina de Marqués de Comillas. En cuanto a la sensación de abundancia, fue posible ver en las etnografías que no todo se remitía a aspectos favorables, sino también a cuestiones desconocidas y, por lo tanto, difíciles de manejar. Así, al mismo tiempo que se apreciaba la abundante fauna silvestre como una importante fuente de proteínas, se tenía que lidiar con la hepatitis, el paludismo, el dengue y otras enfermedades. Los nombres, los síntomas y las causas de estos males se fueron conociendo y evitando a medida que pasaba el tiempo, y con los cambios infraestructurales que daban forma a la región. Lo contradictorio de la abundancia de la *montaña* se vivía también respecto a las

torrenciales lluvias que caían. Muchos las valoraban como una bendición al pensar en lo seco de sus antiguas milpas, pero muchos otros las lamentaban por la dificultad para superar una gripe o evitar el dengue con unas condiciones atmosféricas semejantes. La escasez era una sensación que se despertaba cuando la *montaña* aparecía a los ojos de hombres y mujeres como una imagen construida por oposición, elaborada por lo que más extrañaban y añoraban de sus lugares de procedencia: suelos un poco más profundos, mercados o tiendas de víveres con fácil acceso, caminos inmediatos a los lugares de residencia, lanchas y carros que permitieran salir o llegar rápidamente a la región y, en fin, médicos, luz eléctrica y otros servicios que facilitaran la vida.

Es evidente que tanto las contradictorias imágenes de la *montaña* como el hecho de estar lidiando constantemente para sobrevivir aluden una vez más a lo poco o nada familiar que era el entorno para los tres grupos colonizadores, que los hacía buscar formas de resolver todo lo que les causaba contradicción y era vivido, concreta y simbólicamente, como una barrera para la materialización de sus *sueños* agrarios. Así, la forma más básica y generalizada de resolver la contradicción provocada por el entorno fue “tumbar montaña”, expresión usada por los colonizadores para referirse al acto de transformar la selva, derribando, trozando y quemando la vegetación, con el propósito de generar condiciones para poder habitar. De este modo, independientemente de sus particularidades históricas y culturales, los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro procuraron hacer la distinción, más o menos definitiva, entre el espacio propio —el poblado o pueblo, “los trabajaderos” o tierras trabajables— y la *montaña* —“donde abunda el monte” o “donde hay mucho árbol”—, acción paradigmática de diferenciación espacial que condensa el proceso de categorización del entorno y define en gran medida el modo en que las poblaciones interactúan con la *montaña* hasta el día de hoy. Aunque la descripción de la acción de “tumbar montaña” es crucial, como mostraré a continuación, indudablemente iba asociada a otras experiencias que también definen el modo en que cada grupo aprendía a interactuar con un entorno dominante y poco o nada conocido.

FRAGMENTOS DE UNA HISTORIA DE INTERACCIONES
CON LA MONTAÑA

Hoy en día, la mayoría de los fundadores de La Corona conoce algunas especies maderables, plantas que calman ciertos padecimientos o sirven de alimento, animales que entran en la categoría “carne de monte” y la forma de no perderse en la *montaña*. Sin embargo, cuando llegaron prácticamente nadie sabía algo al respecto. En las entrevistas, nadie negó que en aquel entonces no sabían nada del entorno, principalmente porque era su mejor forma de comunicar la dificultad que representó la vida en la selva. Tampoco dudaban en decir que mucho de lo que hoy conocen del entorno lo saben por otros colonizadores que llegaron antes, procedentes de estados como Tabasco y Oaxaca, donde las tierras eran calientes y las selvas húmedas. Así, a través de otros supieron que la madera de árboles como el guacibán (*Albizia leucocalyx*), el amargoso (*Vatairea lundellii*) o el bari (*Calophyllum brasiliense*) era útil para hacer las tablas de las casas; que la cola de mono (*Desmoncus chinantlensis*), la pacaya (*Chamaedorea tepejilote*), la jaguada, el limoncillo (*Adelia barbinervis*) y el ramón (*Brosimum alicastrum*) eran alimentos (palmas y frutos) de la *montaña*, o bien que el pimientillo era “medicina”. También a través de otros colonizadores, muchos de los hombres fundadores aprendieron a cazar con arma de fuego. Siendo jóvenes, varios se aventuraban a internarse en la *montaña* con señores que ya tenían más tiempo en la región y aprendían a cazar tepescuintle (*Cuniculus paca*), armadillo (*Dasypodidae*), puerco de monte (*Tayassuidae*), venado (*Odocoileus virginianus*) y otros animales que se apreciaban por su carne, y que cada quien compartía con su familia al regresar a los poblados.

De cualquier forma, tanto el conocimiento de las especies forestales como el de la fauna eran adquiridos cuando los hombres, principalmente, se dedicaban a “abrir montaña”, “tumbar montaña” o desmontar, expresiones que se utilizan para referirse al trabajo de despejar la vegetación y crear espacios propios. Al principio, las áreas que se desmontaban estaban en las inmediaciones de las construcciones que se habían improvisado como habitaciones colectivas, pero a medida que fue pasando el tiempo había que caminar más y más lejos para llegar a las áreas de desmonte. En este sentido, año tras año la diferencia entre los espacios propios y la *montaña* no sólo era más notoria, sino

que la distancia entre el espacio habitado y allí “donde abunda el monte” era mayor. Desde un inicio, entre lo habitado y la *montaña* fue emergiendo un espacio intermedio que se caracterizó por estar en constante transformación hasta convertirse definitivamente en “trabajadero”, o en “acahual”. Estas dos categorías se originaban mediante la acción de “debajear”, “chapear” o cortar con machete “los montes pequeños” o la vegetación baja de la *montaña*, para luego empezar a derribar con hacha los árboles grandes, que se cortaban en trozos para facilitar la quema, la última fase de “tumar montaña”, en la que se “metía fuego” al área desmontada y se esperaba a que se quemara bien toda la vegetación. En este estadio, el espacio intermedio pasaba a convertirse en “quemadal” y sólo mediante la agricultura llegaba a convertirse en “trabajadero”, que podía ser temporal o definitivo. Temporal cuando, luego de ser trabajado, se convertía poco a poco en “acahual” por los años que permanecía sin ser trabajado. Definitivo cuando al final de la primera, segunda o más cosechas se sembraban semillas de pasto que impedían la regeneración de la vegetación de la selva e indicaban a cualquiera el propósito del dueño: “hacer potrero” y “meter ganado”. También fue el caso que áreas que inicialmente se definieron como “trabajaderos” y se sumaron al espacio habitado y terminaron convirtiéndose en lo opuesto de la *montaña*.

Cabe decir que la diferenciación entre “lo habitado” y la *montaña* se produjo desde los primeros días, mientras que la ampliación del espacio intermedio se dio en La Corona en un periodo que abarca de 1991 al año 2000, aproximadamente. Las transformaciones que vivió el espacio habitado en sí mismo, así como las transiciones y el ritmo con que se configuró el espacio que interpone una distancia con la *montaña*, serán materia de análisis en la segunda parte de este texto, donde daré cuenta de la emergencia de dos nuevas categorías en la historia local: “el poblado” y “las parcelas”. Por ahora, baste decir que este fue el proceso mediante el cual las familias fundadoras dejaron poco a poco de sentir el entorno como algo contradictorio y encontraron formas de manejar lo abundante dañino y lo escaso problemático. En síntesis, al recordar su proceso de interacción con la *montaña* afirmaban que en aquel entonces su mayor ilusión era empezar a trabajar en la ganadería, sin importar que el terreno “fuera un poco más pobre”, puesto que de todas maneras había “suficiente tierra para sembrar pastura y tener

ganado”. A su vez, la mayoría reconocía la casi total ausencia de “cuentos” o “narraciones orales” sobre la selva, mientras recordaban que en el Valle de Pujilic sí habían escuchado a otros contar “historias” sobre “duendes” y otros seres no humanos y habían visto a “otras gentes” ir a rezar y prender velas a los cerros. Aunque era más fácil que pensarán en sus antiguas tierras cuando hablaban de las plantas o lugares que “tenían secreto”, hubo quienes hablaron de experiencias insólitas vividas en la *montaña*: ver a unos niñitos desnudos que aparecían y desaparecían entre los matorrales, salir espantado de la selva al ser perseguido por los “duendes” o haber encontrado frente a frente a un jaguar sin llegar a ser atacado. Algunas de estas “historias” se comparten con facilidad, mientras que otras sólo son reveladas si hay confianza. Estas últimas podrían considerarse como *místicas íntimas* a través de las cuales se permiten reflexionar, particularmente los católicos, sobre la vida en una tierra de selva. Éste es el caso de Paco, quien un día de cacería se “topó” frente a frente con un jaguar. El encuentro llegó a ser tan impresionante que hasta hoy recuerda la mirada del animal, sus movimientos ligeros y la rapidez del brinco que pegó después de que bajó el arma que llevaba al hombro. Desde entonces se percató de que este animal dejaba su “rastro” en los alrededores de su milpa, y al ver que las manadas de jabalíes no entraban a “acabar” con su maíz, sencillamente se convenció de que dicho animal lo ayudaba a proteger sus cosechas, agradecido por no haberle disparado aquel día en medio de la *montaña*.

CHINANTECOS VIVIENDO EN UNA SELVA PARECIDA PERO DIFERENTE

Los fundadores de Reforma Agraria son de los colonizadores que se precian de haber venido de una tierra donde la vegetación se parecía a la que encontraron en Marqués de Comillas, aunque sólo en parte. Muchos suelen señalar con facilidad las diferencias entre uno y otro lugar ante la pregunta de si era muy diferente el entorno al que llegaron por necesidad. Esto, evidentemente, después de narrar de manera enfática las dificultades con las nubes de zancudos (*Culicidae*), la carencia de productos elaborados y el aislamiento del lugar, que aumentaba su sensación de precariedad tras abandonar La Chinantla. Así, además de reconocer al cedro (*Cedrela odorata*) y la caoba (*Swietenia macrophylla*)

como árboles ya conocidos desde antes de llegar a Marqués de Comillas, afirmaban que “aquí sí hay árbol que no había allá y árbol que había allá que no hay aquí”. Otros, respecto a este mismo tema, precisaban que en las *nuevas tierras* abundaba mucha “madera suave”, mientras que en su “mera tierra” había sobre todo “madera maciza”, algo que al parecer no les resultaba del todo agradable, pues lo que trataban de explicarme era que las tablas que utilizaban para hacer las casas eran de árboles cuyas maderas se podrían rápidamente.

De este modo, los miembros de la familia López trataban de dar a los desconocidos y otros colonizadores la idea de que eran mejores conocedores de los recursos de la *montaña*. Algo semejante decían cuando hablaban de los techos de las viviendas, construidas a imagen y semejanza de las que poseían en sus *ranchos* a orillas del río Cajonos. Evidentemente, en la *nueva tierra* muchos construyeron sus primeras viviendas con “maderas suaves”, puesto que lo urgente era tener un espacio propio, así fuera cerca de la *montaña*. Pero luego de muchos años, varios retomaron el modelo de techado que usaron en otros tiempos, aunque innovando en detalles por la utilización de importantes cantidades de madera finamente trabajada. El techado, compuesto básicamente de hojas de guano (*Sabal mauritiiformis*), se caracteriza por ser de cuatro pendientes, sostenidas por un caballete y varas de grosor mediano. Aunque la altura y longitud de los techos son variables, muchos los prefieren altos y amplios. El hecho de que varios López “presuman” su conocimiento sobre la construcción de estos techos radica, entre otras cosas, en que son considerados mucho más frescos que los fabricados con lámina y muchísimo más que las planchas de concreto que cubren las viviendas de bloque y cemento, los estilos de techado más comunes en la región. En este sentido, los miembros fundadores de Reforma Agraria no dudan en reconocer que la hoja de guano sigue siendo uno de los recursos de la *montaña* más importantes en su cotidianeidad, así como saber que cada siete años es necesario cambiar la enramada. Esto no quiere decir que en Reforma Agraria todas las viviendas sean de este estilo; por el contrario. Varios de “los López” han construido sus casas, más o menos lujosas, con techos de lámina o concreto. Por esto puedo afirmar que su renovada costumbre de construir utilizando guano no significa un retorno a un estilo de vida “culturalmente específico”, sino que responde a otros factores relacionados, más bien, con sus ejercicios

de identificación étnica; es decir, asumirse como chinantecos en sus relaciones con otros colonizadores y actores en la región.

Dejando para más adelante este análisis, es necesario profundizar un poco más en las formas de interacción que los integrantes de la familia López establecían con la *montaña*. Como los demás colonizadores, entendían la acción de “tumar montaña” como la única forma de lograr su espacio propio en este entorno. Si bien pasaron al menos cuatro años para que los distintos núcleos de la familia se establecieran en lo que hoy llaman Reforma Agraria, el lugar donde se establecieron primero (Tlatizapán) se lo apropiaron bajo un mismo esquema. Hombres y mujeres trabajaron colectivamente “chapeando” la vegetación baja y tumbando y cortando los árboles grandes hasta “limpiar”, despejar, el área donde quedaría “el pueblo”, el poblado, además de quemar en las áreas donde se iba a trabajar. Como ya comenté, las primeras cosechas sirvieron para acceder a otros bienes de consumo básico, cuando más de un integrante de la familia López soportaba con dificultad la severidad de la selva y no dudaba en buscar otras tierras. Esta y otras razones hacían que no se siguiera “abriendo la *montaña*”, pese a que más de uno sentía la urgencia de retomar “el trabajo al campo” para recuperarse económicamente. En todo caso, otros factores que serán explicados en la segunda parte de este texto los llevaron a abandonar su primer “pueblo” y reubicarse en el que hoy habitan. Sólo entonces comenzaron el prolongado proceso de transformación del entorno, en el que iban diferenciándose el espacio habitado y la *montaña*, y distanciándose. Esto a medida que el espacio intermedio, donde se tumbaba la *montaña* y se trabajaban las tierras, iba emergiendo en el paisaje y adquiriendo otra forma, lo que abarcó al menos nueve años, entre 1981 y 1989.

El proceso a través del cual el espacio habitado se consagró finalmente como “el pueblo” se analizará con detalle en los siguientes capítulos y se harán explícitos el modo y el ritmo con que el espacio intermedio sufrió los cambios que lo harán muy distinto a la *montaña* de manera definitiva; un proceso drástico que, como se verá, se acompañó de la emergencia de las categorías “área agrícola” y “área ganadera”. Vale la pena señalar que la configuración de un territorio en el que se distinguían claramente dos áreas de trabajo, el poblado y la *montaña*, puede relacionarse perfectamente con la forma en que “los López” acostum-

braban manejar sus *ranchos* en La Chinantla. Al explicar el modo en que se “planificó Reforma Agraria”, Celso recordaba que en el *rancho* de su padre también había “una especie de selva, su potrero, su área donde trabajar la agricultura”: “¡Todo ordenado!” Sólo que Reforma Agraria en vez de ser una pequeña propiedad fue reconocida como una propiedad colectiva. Bajo este esquema de organización del entorno, la *montaña* siempre fue considerada un espacio marginal en el modo de vida de las familias. Si bien había recursos que se aprovechaban, por ejemplo, el guano, la mayoría sabía que ni siquiera la madera de los árboles les permitiría “levantar” sus economías a la velocidad que deseaban. Al respecto afirma Celso: “Nosotros no teníamos la idea que la madera era nuestra solución. Desde que fundamos este pueblo, más bien nuestra idea fue trabajar entre otras cosas la ganadería”. Esta forma de expresar su interacción con el entorno muestra una vez más los cambios culturales experimentados por estos chinantecos desde su infancia, algo que también pude comprobar con los integrantes de mayor edad de la familia sobre cómo concebían el espacio que antes los rodeaba y lo que allí había. Lucía, quien estaba por cumplir ochenta años, sería la única de la familia en explicarme que en La Chinantla, donde hay “pura piedra”, es decir, cerros altos, “el dueño” toma la forma del viento y está vivo porque “tiene corazón”. Sin embargo, ella misma me confirmaba que en Marqués de Comillas estos seres no existen y me explicaba que quizá porque es “pura tierra” y no hay piedras, los cerros que son las casas donde viven estos seres. De alguna manera, su explicación habla de una ruptura, o de la perdurabilidad de estas ideas, pero únicamente asociándolas a su entorno de origen. Esto provocaría que Lucía no pudiera transmitir su saber con la misma intensidad y que algunas de estas ideas terminaran asumiéndose entre sus descendientes como “historias” con las que simplemente los amedrentaba cuando eran pequeños para garantizar su obediencia.

DESCUBRIR LA MONTAÑA SIENDO LIBRES Y PARTE DE LA “GENTE INDÍGENA”

Al igual que muchos de los colonizadores, los fundadores de San Isidro no conocían muchas de las plantas, los árboles, los insectos y demás

fauna de Marqués de Comillas, donde todo era “pura montaña”. Al reconocer esto, la mayoría trataba de explicar que el entorno en el Valle de Huitiupán era muy diferente. En las planicies de Marqués de Comillas la selva contaba con numerosas especies diferentes, pero la vegetación entre uno y otro lugar era semejante, como veremos. Estos vacíos de conocimiento indican, más bien, la poca importancia de los ecosistemas de selva en el modo de vida que llevaban en las fincas. El proceso de aprendizaje sobre lo que había en la *montaña* se dio por dos vías: por medio de las personas procedentes del mismo Valle Huitiupán que habitaban en los ejidos que rodeaban las fincas de dicho *espacio regional* y por los primeros colonizadores que llegaron a Marqués de Comillas. Esto indica, en primera instancia, que otras personas procedentes del Valle de Huitiupán tenían una mayor interacción con las selvas que cubrían los cerros allí existentes, sujetos que llegaron a Marqués de Comillas con el grupo de peones acasillados, puesto que también habían luchado contra el *finquero* y manejaban como sus “compañeros” varias lenguas distintas al español. Ellos enseñaron a los ex acasillados “qué clases de plantas o palmas se pueden comer”, a distinguir los hongos comestibles de los venenosos y, en general, a ir “descubriendo todo” lo que había en la *montaña*. Los ex acasillados aprendieron de quienes habían ocupado la ribera del Lacantún qué árboles utilizar para construir las casas y cuáles eran las especies maderables: la caoba (*Swietenia macrophylla*), el bari (*Calophyllum brasiliense*), el guasibán (*Albizia leucocalyx*), la maca blanca (*Vochysia guatemalensis*), el cuerillo (*Ampelocera hottlei*), entre otras.

Procedentes de estados como Tabasco y Campeche, donde la explotación maderera era central en la vida cotidiana, los fundadores de las localidades de la ribera del Lacantún poseían un saber muy distinto al de las familias de los *ejidos* del norte de Chiapas. Además, “los tabasqueños” eran considerados “mestizos”, mientras que las familias de los *ejidos* del norte de Chiapas eran consideradas “gente indígena”. Puesto que en la región “los juegos de identificaciones y diferenciaciones” se dan a partir de esto, es posible suponer que en aquel entonces la distinción del conocimiento que se obtenía de un colonizador o de otro se hacía asociándolo al lugar de procedencia y algunas veces clasificándolo como un saber común entre la “gente indígena”, o entre la “gente ladina”. En esta dinámica, los que habían trabajado en las fincas tomaron

de cada quien los conocimientos que les resultaban prácticos, de ahí que llegaran a incluir en sus dietas varias plantas y palmas que se hervían o asaban para comerlas con tortilla y asumieran la explotación de madera como su principal fuente de ingresos después de instalarse en el corazón de la *montaña*. Cabe aclarar que este proceso ecléctico de interacción con la *montaña* no les impedía reconocerse a sí mismos, en otros planos de su cotidianidad, como parte de la “gente indígena” y distintos a la “gente ladina”.

La complejidad que acompaña a las formas de identificación e interacción con el entorno es notable también en la forma en que muchos de los ex acasillados asumieron el acto de “tumbar *montaña*” y trabajar “el campo”. En una de las visitas a la casa de Rufino, contaba que estaba “abriendo *montaña* alta” en un sector de San Isidro, luego de que había vendido su antiguo “trabajadero”. Al preguntarle si pensaba “meter ganado”, como cada vez es más frecuente entre la población, me respondió que sólo iba a cultivar maíz y frijol y que no le interesaba criar ganado vacuno porque el precio de estos animales era inestable. Incluso añadió que el “cochino” era mejor pagado, aunque tampoco acostumbra criar cerdos. Algunos investigadores interpretarían esta afirmación como una expresión del “modo de vida indígena” de Rufino. Muchas personas de la región simplemente hablarían de lo equivocado que está. Pero el sentido de su manera de pensar sólo puede hallarse apreciándola con una perspectiva más amplia. Tanto la “gente indígena” como los “ladinos” de la región consideran la ganadería como la actividad productiva más rentable y la forma más segura de invertir (o hacer que “abunde”) el dinero en efectivo. Justamente en “la zona centro”, varias familias tzotziles procedentes de los Altos de Chiapas asumen la ganadería como principal actividad en sus economías domésticas. Esto no les ha impedido establecer variados vínculos con las familias de San Isidro, entre las que se cuenta la de Rufino, en la medida que se consideran parte de la “gente indígena” que colonizó la “zona centro” de Marqués de Comillas. En realidad, al afirmarse en esta categoría cada quien le da significado de formas diversas y de acuerdo con su trayectoria de vida.

La afirmación de Rufino no alude a un “modo de vida indígena”, sino más bien a su ruptura con el patrón y varios elementos asociados: la finca, trabajar en “todo tiempo”, criar ganado, etc., una ruptura que

actualiza en sus prácticas y reflexiones cotidianas al estar en su *propia tierra*. Para Rufino, “tumbar montaña” es una labor que sigue básicamente los mismos pasos de cualquier colonizador. Puesto que cuando nos encontramos “abría *montaña* alta”, dedicaba la mayor parte de su jornada a derribar los árboles gruesos y esperaba terminar hacia comienzos de marzo, para que la vegetación “debajeadá” se secase y estuviera lista para el tiempo de quema, por el mes de abril. Al mismo tiempo que hacía esto, aprovechaba para cortar la parte más tierna de una palma que sólo se encuentra en las áreas donde la *montaña* aún es “virgen”, mientras que sus hijos se quedaban un tiempo más después de la jornada para llevar “carne de monte” a casa. Aquel día, las mujeres de la casa cocieron y repartieron *mesté* (*Cryosophyla argentea*), “palo de escoba” en tzeltal y tzotzil, entre los miembros de la casa como alimento. La “carne de monte” quedó pendiente, pues, como explicaba Rufino, el “mal tiempo”, es decir, las lluvias que caían, impedían seguir el “rastros” de los animales que seguramente se encontraban en los alrededores del área despejada.

Al igual que muchos colonizadores, Rufino sigue viendo en la labor de “tumbar montaña” una ocasión para aprovechar lo que ofrece, pero a diferencia de muchos sigue pensando en trabajar las tierras sólo en la medida que el maíz y el frijol hagan falta en casa. Ésta es también una forma de actualizar la ruptura con su vida pasada, ya que al no trabajar en “todo tiempo” como se hacía en la finca vive y habla de la libertad ganada al dejar al patrón. Puesto que ésta fue la tendencia en San Isidro en los primeros años, la transformación del entorno fue muy reducida y, por lo tanto, la diferenciación entre el espacio habitado y la *montaña* no fue tan marcada. De hecho, muy cerca del poblado existía todavía un área de *montaña* de la cual las familias se abastecían de leña y madera. Del otro lado del poblado, el espacio donde se procedió a “tumbar *montaña*” no se abrió con ritmo homogéneo, así que en algunos sectores la selva desapareció completamente, mientras que en otros apenas empieza a ser apropiada. De cualquier modo, entre 1984 y 2011 el entorno experimentó varias transformaciones, pero de manera más intensa y acelerada en un periodo que abarca de 1994 hasta la actualidad. Tanto los detalles de este proceso como los factores que han acelerado la transformación serán considerados en los siguientes capítulos, así como también se explorarán los detalles de la formación del poblado.

Por ahora, baste mencionar que la cercanía del área de *montaña* y la pausada ampliación del espacio destinado a los “trabajaderos” caracterizan la historia de las interacciones con el entorno, lo mismo que unas pocas narrativas sobre duendes, aunque muchos coinciden al decir que después de abrir la selva y hacer la carretera que atraviesa el poblado “los duendes se huyeron”. Respecto a este mismo tema, es notoria una escasa elaboración de narrativas en torno a elementos naturales y objetos que se encuentran al interior de la *montaña*. Se trata de un arroyo de agua termal y de unas cuevas de mediana amplitud. Hasta hace pocos años, no constituían un elemento central en la cotidianidad de la población, pero recientemente se han convertido en “objetos estratégicos” que se movilizan al relacionarse con los actores institucionales que llegan a la región.



TABLA 2
EXPRESIONES DE INTERACCIÓN CON LA SELVA DE TRES POBLACIONES COLONIZADORAS DE MARQUÉS DE COMILLAS

<i>Expresiones de interacción con la montaña</i>	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Grado de conocimiento del entorno	Bajo	Medio	Bajo
Actores a través de los cuales conocieron la montaña	Primeros colonizadores de la región	Ellos mismos y otros colonizadores provenientes de zonas de selva	“Compañeros” del Valle de Pujilic y colonizadores “ladinos” provenientes de zonas de selva
Prácticas de interacción con el entorno a lo largo de su historia, según orden de importancia	“Tumbar montaña”; aprovechar leña y maderas; obtener “carne de monte”; coleccionar plantas medicinales o alimenticias	“Tumbar montaña”; aprovechar fibras vegetales, maderas y leña; obtener “carne de monte”; coleccionar plantas medicinales o alimenticias	“Tumbar montaña”; aprovechar maderas y leña; obtener “carne de monte”; coleccionar plantas alimenticias o medicinales
Finalidad de “tumbar montaña”	Dedicarse a la ganadería	Recuperarse económicamente, principalmente a través de la ganadería	Trabajar con libertad las tierras propias
Categorías de diferenciación de los espacios que componen el territorio	Poblado; trabajadores; quemadales, acahuales; montaña	Pueblo; tierras; montaña	Poblado; trabajadores; quemadales, acahuales; montaña
Periodo aproximado de diferenciación de espacios	1991 al 2000	1981 a 1989	1984 a 2011, intensificado de 1994 en adelante
Imaginario que suscita la montaña	Espacio de seres y/o experiencias insólitas	Espacio sin dueños ni “dueños”	Espacio cada vez menos habitado por dueños

FUENTE: Elaboración propia.

Como se ve en los apartados anteriores, hablar de la interacción con el entorno de *montaña* significó analizar este proceso a través de las percepciones de los colonizadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, más allá de la sensación contradictoria que les causaba en los primeros días. De esta forma, pude dar cuenta de los vacíos de conocimiento que muchos tenían respecto al entorno, pero también del modo en que cada grupo emprendió su proceso de aprendizaje. Los fundadores de Reforma Agraria son quienes muestran un mayor conocimiento de los ecosistemas de selva, en parte por el acceso a pequeñas propiedades (cincuenta a cien hectáreas) en la parte baja de la Chinantla, luego de que los miembros de mayor edad de la parentela emprendieran un complejo peregrinar buscando tierras en la región. Los fundadores de La Corona y San Isidro, por su parte, no conocían mucho del entorno que los rodeaba, aunque por diferentes razones: las familias evangélicas y católicas del Valle de Pujilic por encontrarse en una zona con selvas bajas y los antiguos peones del Valle de Huitiupán por llevar en las fincas un modo de vida en el que la interacción con las selvas de los cerros era esporádica. De cualquier modo, los testimonios de unos y otros aluden a un periodo en el que bullía la producción de conocimientos respecto al entorno y cuya dinámica de transmisión era atravesada por diversos factores, entre los que vale destacar los culturales. Por esto resulta llamativo que los ex acasillados recibieran algunos conocimientos de sus “compañeros” y otros saberes de los colonizadores provenientes de otras regiones de selva en el sureste mexicano. También llama la atención que los miembros de la familia López se percataran de la importancia de poseer conocimientos eco-técnicos ajenos a otros de los colonizadores y que desde entonces movilizaran políticamente sus saberes en situaciones o escenarios específicos. En este sentido, es posible imaginar que estas dinámicas cimentaron los “juegos de identificaciones y diferenciaciones” culturales y/o étnicos que hoy caracterizan la vida en la región.

De manera paralela, se evidenció la incorporación generalizada de prácticas poco o nada comunes a los diferentes grupos de colonizadores, como la cacería, la ingesta de animales salvajes, plantas y frutos silvestres o la utilización de nuevas plantas en la curación de viejos y nuevos padecimientos. Aunque se hizo explícito en los testimonios, en los primeros tiempos de la colonización el consumo de “carne de monte” se

vivió con un auge que no se repetiría en la historia regional, básicamente porque la cacería era una actividad simultánea al propósito de “tumbar *montaña*”, de ahí que más de uno recuerde los primeros años en Marqués de Comillas diciendo “se comió mucha carne de monte” o que varios consideren importante conocer las plantas para alimentarse, por si en alguna ocasión alguien se pierde en la *montaña*. Así, aunque se adoptaron algunos hábitos nuevos al estar en la selva, tenderían a ser marginales en la cotidianeidad de la mayoría porque para muchos el objetivo era transformar el entorno para cumplir sus *sueños*, es decir, dar forma a sus vidas según sus hábitos y expectativas. Quizá los únicos conocimientos y prácticas que aún siguen siendo importantes son los relativos al aprovechamiento de maderas, actividad que jugaría un rol importante en la configuración de Marqués de Comillas como una región particular de la selva Lacandona. Sin embargo, ni siquiera estos conocimientos se consolidaron como el centro de la economía regional, algo que resultará comprensible sólo teniendo en cuenta la lógica con la cual las instancias gubernamentales fueron elaborando las representaciones de lo que proyectaban, *soñaban* o aspiraban concretar en la región.

De acuerdo con esto, es posible ver al acto de “tumbar *montaña*” como el centro de la interacción con el entorno, sólo que su finalidad no fue del todo semejante en los tres casos. Aunque los fundadores de La Corona “abrieron *montaña*” inicialmente para fundar el poblado y cultivar maíz y frijol, varios mencionan la ilusión que tenían de dedicar las tierras desmontadas a la formación de sus hatos ganaderos. Los fundadores de Reforma Agraria, por su parte, suelen enfatizar su inquietud por recuperarse económicamente tras la pérdida de sus bienes en La Chinantla, para lo cual había que “tumbar *montaña*” y trabajar con constancia, principalmente en la ganadería. En San Isidro, contra lo que pensaban sus vecinos, se buscaba desmontar la selva básicamente para trabajar con libertad, es decir, sin tener la presión de nadie y sabiendo que tanto las tierras como los frutos del trabajo les pertenecían. Es evidente que cada uno provocó la transformación del entorno con un ritmo distinto. Si bien fueron varios los factores que determinaron la velocidad de los cambios, baste recordar que “los López” ya tenían experiencia en la cría de ganado y que las familias del Valle de Pujiltilc habían tenido algunos animales, pero nunca la posibilidad de trabajar

la ganadería de forma extensiva y que sólo algunos jóvenes peones eran seleccionados en la finca El Xoc para la *vaquería*, de ahí que la transformación del entorno en Marqués de Comillas se produjera en momentos distintos de la historia de cada población y en mayor o menor cantidad de años.

“Tumbar montaña” también es un proceso de significación y categorización del entorno, en el cual los colonizadores ofrecen nuevamente una imagen de la *montaña* por oposición. De alguna forma, al abrir espacios en medio de la *montaña*, ésta pasaba a ser “lo otro” del espacio habitado, “lo otro” de lo que es trabajado; juego de oposiciones que dan cuenta de la dinamicidad con que emergían espacios con contornos y contenidos definidos, categorías para referirse a ellos y también territorios específicos. El “poblado” o “pueblo”, en tanto espacio donde las familias construían sus viviendas, demarcaban veredas y construían caminos, se concebía como algo completamente opuesto a la *montaña*, independientemente de la distancia que hubiera. Si bien, en el caso de San Isidro, una parte de la *montaña* se encuentra en las inmediaciones del poblado, en Reforma Agraria y La Corona está en las áreas más distantes del territorio. En los tres casos, los “trabajaderos” o tierras son un espacio intermedio que se amplió con el paso del tiempo a velocidades variables. Independientemente de su naturaleza cambiante y de las categorías que existen para referirlos (milpa, “quemadal”, “acahual”, potrero), se conciben como lo opuesto a la *montaña*, pero también como una extensión de lo que es habitado. En este sentido, en el proceso de significación y categorización del entorno por parte de los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro prevalece una distinción entre lo que está bajo la acción continua de los seres humanos (lo habitado y lo trabajado) y aquello en donde la *montaña* es mucho más reducida o prácticamente nula, distinción que quisiera analizar a la luz de las investigaciones que utilizan una perspectiva simbólica o culturalista, debido a que en ellas analizan de modos diversos los ejercicios de categorización del paisaje y de demarcación de diferencias entre espacios, como aspectos que forman parte de las concepciones o visiones de mundo de las sociedades analizadas. De este modo, será posible saber hasta dónde me permiten entender las expresiones de interacción con la *montaña* ya descritas y comprender las ideas que señalan una simbolización de dicho entorno.

TRANSFORMAR EL ENTORNO, DISTINGUIR ESPACIOS:
¿ASUMIRLOS COMO PROPIOS?

Como lo demuestran varios estudios etnológicos e históricos, la tendencia a distinguir entre lo que es propio del hombre y lo que no, es común en muchas sociedades y constituye un aspecto básico de la visión que tienen sobre sí mismas y la manera de concebir su mundo (Redfield, 1952). Algunos análisis afirman que las sociedades mesoamericanas conciben al hombre como alguien a quien le corresponde un tipo de espacio-tiempo distinto al de los seres no humanos, los dioses o antepasados (López Austin, 1996; Galinier, 1990; Pitarch, 1996). Asimismo, varios estudios dan cuenta de que la selva, el monte, los cerros, las hendiduras en la tierra (manantiales, lagunas o cuevas) son asociados a seres concebidos como antepasados, señores o “dueños”, “espíritus”, “duendes” u otra variedad de seres ante los cuales se siente temor o peligro, o que pueden provocar alguna enfermedad, por lo que deben evitarlos y/o realizar rituales de negociación (Ariel de Vidas, 2003; Pitarch, 1996; Petrich, 2003; Wilson, 1995; Boccara, 2003). Algunos trabajos analizan actos rituales en los que se muestra la asociación de los entornos de selva y de ciertos personajes con “lo salvaje” (Becquelin y Breton, 2003), mientras que otros hablan de los rituales que acompañan los desplazamientos y deslindes de tierras, como prácticas que permiten “sacralizar” los espacios que se van a ocupar, trabajar y habitar (Vapnarsky, 2003). Esta variada gama de trabajos da cuenta de la tendencia a distinguir entre el espacio de los hombres y el que no lo es, a ubicar en el entorno los espacios que corresponden a otros seres de carácter muy variado (algunos de los cuales pueden ser humanos, pero con hábitos distintos) y a otorgar atributos opuestos (“lo salvaje”/ “lo sacralizado”) tanto a los espacios como a los seres que los habitan.

Los grupos en que centro mi investigación no cuentan con concepciones de mundo tan complejas. Sin embargo, a su llegada a la región comenzaron, *material e idealmente*, un proceso de transformación del entorno en el que sus poblados y sus tierras, por un lado, y la *montaña*, por el otro, se iban diferenciando mutuamente no sólo por su aspecto físico, sino también porque se les asignaba valores distintos. Al respecto, cabe mencionar nuevamente que los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro tendían a recordar sus vidas

pasadas centrandó sus relatos en los espacios donde permanecían por algún periodo de tiempo, largo o corto, donde trabajaban, aprendían oficios y los dejaban, casi siempre dejando en segundo plano, o ignorando, los espacios donde abundaba la vegetación, a donde sólo iban de vez en cuando. De modo que ya desde el pasado estos tres grupos valoraban sus tierras y las selvas presentes en sus *espacios regionales*, no sólo como diferentes, sino en un orden jerárquico. En este sentido, pensando en las expresiones de interacción con el entorno de Marqués de Comillas y en las investigaciones ya reseñada, ¿cómo entender la distinción que se establecía con la *montaña*? Si tras el desmonte pasaba a ser “lo otro” del espacio habitado y “lo otro” del espacio trabajado, ¿qué se puede decir del modo en que se ha pensado la relación entre ambos ámbitos? Y al final, ¿podría decirse que la *montaña* durante y tras el proceso de colonización terminaría asumiéndose como algo propio?

Antes de responder a estas preguntas, vale la pena precisar que en varios de los trabajos ya mencionados los autores han discutido cómo interpretar la relación entre espacios y seres que a primera vista se aprecian como “salvajes”, hostiles, antepasados, sobrenaturales, o bien, como “socializados”, “sacralizados”, humanos, domesticados, cultivados. Hay quienes la han interpretado como una relación de complementariedad en la medida en que espacios y seres “salvajes”, a pesar de expresarse en oposición a “lo humano”, “contribuyen a la fabricación de lo social” (Becquelin y Breton, 2003: 357). Otros la han interpretado como una relación fluida, puesto que la diferenciación entre espacios no llega a ser definitiva, sino más bien “transicional”, no sólo en un plano concreto, sino también en un plano simbólico (Boccara, 2003), aunque también hay quienes consideran que es una relación cargada de ambivalencia o de confrontación, porque la alteridad es un aspecto que forma parte del mundo dual y desigual en el que se vive (Ariel de Vidas, 2003), o bien que es consustancial a la definición del “sí mismo” y del grupo social (etnia) a que se pertenece (Pitarch, 1996).

Considerando estas tres variantes interpretativas, quiero insistir en que las expresiones de interacción con el entorno presentan a la *montaña* como una barrera, como algo contradictorio, pero también como algo marginal, más que complementario. Como ya expliqué, en los testimonios en que la *montaña* tenía una imagen negativa y contradictoria, estos aspectos aludían a lo ajeno que les resultaba el entorno y las

sensaciones de abundancia y la escasez que les provocaba. Puesto la *montaña* les resultaba ajena y dominante, había que establecer un espacio propio donde su fuerza dejara de dominar y les permitiera vivir y cumplir sus *sueños*. De esta manera, la relación de los colonizadores con sus espacios poblados o trabajados y la *montaña* era de fuerzas, pero el proceso de adquisición, transmisión y apropiación de nuevos o más conocimientos respecto al entorno presenta un tipo distinto de interacción con la *montaña*.

Se podría pensar que la recolección de plantas, palmas y frutos silvestres, la obtención de carne de monte y la recolección de leña es una relación de complementariedad entre la *montaña* y los espacios habitados y trabajados por los grupos colonizadores, pero, como ya expliqué, los conocimientos de lo que ofrecía la *montaña* se adquirieron a medida que se “abría” o se exploraba con el propósito de desmontar una parte. De modo que tanto la *montaña* como estos conocimientos y prácticas estaban destinados a ocupar una posición marginal no sólo en su modo de vida, sino también en los territorios que fueron emergiendo en el paisaje regional. Esto es notorio sobre todo en La Corona y Reforma Agraria, donde han centrado sus economías en la ganadería, aunque a velocidades muy distintas. Esta afirmación pareciera no corresponder a la realidad de San Isidro, donde una parte de la *montaña* ha permanecido cerca al poblado y aún hay varias familias que practican básicamente una agricultura de subsistencia. Sin embargo, en este caso es difícil afirmar que la *montaña* en vez de ser un espacio marginal es un espacio al que se le otorga un valor semejante al de las tierras. En primer lugar, porque la *montaña* resulta clave en la vida cotidiana de la población por la leña que ofrece, y no porque las plantas, las palmas, los frutos, los hongos, los insectos y la “carne de monte” sean fundamentales para su alimentación y salud (corporal o espiritual). En segundo lugar, porque la *montaña* durante varios años fue valorada como estratégica por los ingresos que se obtenían de las maderas que allí se encontraban. Algo que conduciría a la transformación de la selva en tierras trabajables, donde crecían naturalmente o eran sembradas la mora y la chaya, que sí se consumen cotidianamente entre la población y marcan una importante diferencia con los hábitos alimentarios observados en La Corona y Reforma Agraria. Así, para los tres grupos, al hacer de la *montaña* un espacio marginal, la relación entre espacios poblados

o trabajados y los espacios donde “abunda la vegetación” se pensaba jerárquicamente, de forma semejante a como lo hacían en los *espacios regionales* donde vivieron buena parte de sus vidas.

Es notable que la relación de fuerzas y jerarquía caracterice en buena medida la interacción con la *montaña*, pero esto no es tan claro si se piensa en los imaginarios que suscita este espacio. Como asenté, algunas personas afirman que los duendes habitan allí y otros hablan de experiencias insólitas. Hay quienes simplemente dicen que en ese lugar nunca ha habido duendes, mientras que otros piensan que han partido. En los tres casos se ve a la *montaña* como una fuente débil de historias de tradición oral, pero también una transformación de las ideas sobre los duendes. No obstante, considero que las pocas narrativas relativas a la *montaña* hablan del miedo que generaba, sobre todo durante los primeros años; miedo a perderse en su interior, a ser atacado por algún animal o ser engañado por algún ser extraño que los llevara más lejos del espacio habitado. Así, la *montaña* no era “lo otro” por transformar, sino “lo otro” que los hacía sentir vulnerables. Y aquí, más que una relación de fuerzas, se aprecia una relación de dominación, en perjuicio de los colonizadores. No obstante, al igual que con las enfermedades y todo lo abundantemente molesto de la *montaña*, el temor y el sentimiento de vulnerabilidad se fueron contrarrestando a medida que se “limpiaba” o se “tumbaba la *montaña*” y se daba forma al espacio habitado, así como al espacio de trabajo. En este proceso, los animales salvajes disminuyeron considerablemente, así como los duendes “se huyeron”, según piensan algunas personas en San Isidro. Esta afirmación muestra que la transformación del entorno iba acompañada, en algún grado, de un *desencantamiento* de la *montaña*, también gracias a la construcción de carreteras y a otro tipo de cambios infraestructurales, sociales y culturales que se produjeron año con año. Evidentemente, algunos pueden hacer referencia aún a los duendes, a los *chanek*, como seres que despiertan temor, pero al hacerlo es notable su función de control social, más en el ámbito doméstico que en la colectividad, y en todo caso cada vez con menos vínculos con las *visiones de mundo* en las que dichos seres adquirieron forma y poder. En consecuencia, en los lugares como La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, donde aún hay áreas sin desmontar, a diferencia de la mayoría de localidades en la región, la *montaña* ha tendido a ser asumida como “lo otro” *potencialmente transformable*. El significado de esta condición se verá más adelante, pero

puedo decir que devela el sentido de propiedad que empezaron a ejercer también sobre la *montaña* a medida que fueron estableciendo los límites de sus territorios. Es decir, la *montaña* dejó de ser ajena no porque los grupos de colonizadores analizados hubieran aprendido a vivir allí, o porque perdiera su naturaleza hostil, sino, más bien, porque aprendieron a no perderse en su interior, porque comenzaron a conocer lo que había, además de la fauna y la flora (arroyos, cuevas, rastros de antiguos habitantes), y porque entendieron cuántas hectáreas de *tierras* ocupaba en la totalidad de su territorio. Este proceso de apropiación de la *montaña*, lejos de fundarse en una visión ancestral de la naturaleza, tomó forma en el proceso cultural y político a través del cual los colonizadores entablaron relaciones con diversas instancias del Estado mexicano. Sólo a través de estas relaciones lograron concretar sus *sueños* y legitimar su permanencia en el extremo sureste del territorio mexicano.

MONTAÑA, TIERRA, CUESTIONES ÉTNICAS Y DE CLASE SOCIAL

Para concluir, presento algunas reflexiones sobre la pertinencia de lo étnico y la clase social en el análisis de la interacción con la selva, así como en las imágenes de la tierra y la *montaña* que los grupos fundadores de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro construyeron a lo largo del proceso de colonización.

Como ha quedado demostrado, las expresiones de interacción con el entorno no difieren de manera sustancial en los tres grupos. Aunque con ligeras diferencias, todos experimentaron las contradictorias sensaciones de abundancia y escasez frente a la *montaña* y la veían como aquello que cubría las tierras en las cuales aspiraban vivir. Evidentemente, en cada caso, las trayectorias anteriores en diferentes *espacios regionales* daban un matiz particular a cada experiencia grupal, pero los tres vivían importantes y amplios cambios culturales y económicos desde hacía por lo menos dos generaciones atrás. Una consecuencia directa de esto sería un mínimo acceso a los conocimientos y las concepciones espaciales que probablemente manejaron sus parientes lejanos y que al parecer heredaron de manera fragmentada. Esto no les permitió generar una relación simbólicamente compleja con la *montaña*.

ña, aunque no han dejado de generar representaciones o imágenes, ni formas de definir su posición en el entorno. Así, todos llegaron a concebirla como “lo otro” frente a lo cual eran vulnerables, “lo otro” de sus propios espacios, y como la parte *potencialmente transformable* de sus territorios. Todo esto sin que hubiera una relación directa con sus formas de identificación étnica. Estas últimas son más comunes entre los fundadores de San Isidro y Reforma Agraria que entre los fundadores de La Corona, quienes más que “mestizos” se asumen como “evangélicos” y, sólo a veces, como “chiapanecos”.

La etnografía realizada me permite afirmar que el hecho de que un grupo se asuma como “gente indígena” no necesariamente supone un mayor conocimiento del entorno ni tampoco tener un modo de vida de bajo impacto sobre el entorno. A pesar de asumirse como “gente indígena”, las familias de San Isidro desconocían mucho de lo que era la *montaña*. Las familias de La Chinantla, por el contrario, conocían mejor el entorno, pero se mostraban ansiosas por recuperar su antiguo nivel de vida, básicamente con el desarrollo de la ganadería extensiva. Las familias fundadoras de La Corona no se definían como “gente indígena” ni conocían la *montaña* al momento de llegar. No obstante, a diferencia de muchos grupos considerados “mestizos” y otros grupos de “gente indígena”, han mantenido en su territorio un porcentaje significativo de tierras sin desmontar, el único aspecto que tienen en común con los fundadores de Reforma Agraria, pero también con los de San Isidro. A partir de este balance de las expresiones de interacción con la *montaña*, se puede concluir que ni las formas de autodefinition étnica ni el esquema de oposición “indígena vs. mestizo” me permiten entender por qué los territorios de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro son de los pocos lugares de la región en donde aún perduran amplias extensiones de selva, por lo que debo emprender el análisis en un plano distinto de la realidad de estas tres poblaciones, con el propósito de hilar en torno al factor común con el que esta situación excepcional adquiere sentido. Antes de proceder, quisiera aclarar que, aunque las formas de identificación étnica no han resultado pertinentes en este plano del análisis, esto no supone que carezcan de importancia en el problema estudiado. Como se verá después, el hecho de que la identificación étnica sea algo característico de las dinámicas regionales desde que se inició la colonización ha permitido tener una incidencia pun-

tual en la manera de hablar y asumir en la práctica la interacción con lo que queda de *montaña*.

Para cerrar, quiero referirme brevemente a la imagen de la tierra que nos queda luego de este detallado análisis sobre las imágenes de la *montaña* y la interacción que se estableció, básicamente en el acto de “tumbar montaña”. Si bien esta práctica fue común en los tres grupos, el propósito al que aludían mis interlocutores evidencia los procesos de diferenciación económica que se venían dando desde los *espacios regionales* de los que provenían, que continuarían estructurándose en el nuevo lugar, además de mezclarse con los “juegos de identificación y diferenciación étnica” que se expresaban regionalmente tras un proceso de ocupación de las tierras en el que unos pasaron a formar parte de “la gente indígena”, otros de los “mestizos” de la rivera del Lacantún y otros más de la zona oriental mixta de Marqués de Comillas.



1. Pese a ser escasas, las ceibas pueden resaltar en los paisajes contemporáneos, donde los pastizales y las milpas son los principales dinamizadores del cambio de uso del suelo en esta región de selva.

Fotografía: Fernando Briones.

Segunda parte

El *sentido de comunidad* en tierras de *montaña*

Introducción

Desde los años de la colonización hasta la actualidad, la región de Marqués de Comillas y sus agrupaciones han experimentado muchas transformaciones. El aparato de Estado mexicano ha extendido hasta allí su estructura burocrática, no sólo en lo que concierne a las instituciones de gobierno, sino también en cuanto a los programas sociales de los que se benefician amplios sectores de la sociedad mexicana. Asimismo, la monetización es más común en la cotidianeidad de la población y ha contribuido a generar y sostener flujos de mercancías cada vez más sofisticadas. Así, entre los grupos de colonizadores se presentan grandes diferencias económicas y unos más que otros sienten más lejanos los tiempos en los que todo estaba por hacer en la selva. Por esto, puedo decir que las duras experiencias de los primeros años en la región han quedado en el pasado, así como ha quedado distante o ha desaparecido la *montaña* que dominaba el entorno, lo que indica que la carencia de tierras experimentada por los colonizadores dio paso a la formación de varios territorios que se diferencian, entre otras cosas, por tener o carecer de tierras de *montaña*.

La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se cuentan entre las localidades que excepcionalmente cuentan con importantes extensiones de selva, a pesar de que las poblaciones que habitan allí interactuaron con el entorno prácticamente del mismo modo en que lo hizo el resto de los colonizadores. Los grupos fundadores de estas tres localidades llegaron a Marqués de Comillas con la idea de obtener las tierras que anhelaban mediante la paradigmática acción de “tumbar *montaña*”. Las narrativas sobre la *tierra que los vio crecer*, por su parte, dejaron al descubierto la limitada importancia de los entornos de selva en las vidas que llevaban antes de llegar al extremo sur de la Lacandona. Asimismo, se evidenciaron las rupturas generacionales que les impidieron heredar de sus padres y abuelos las formas ancestrales de concebir el entorno y el modo de interactuar con él, de modo que no pudieron evitar sentirse ajenos y vulnerables ante la *montaña* que dominaba las tierras donde

pretendían “empezar de nuevo”. En este sentido, ya vimos que no se trataba de grupos portadores de un bagaje cultural particular y que incluso era inadecuado utilizar un esquema de oposición “indígena *vs.* mestizo”. Esto sabiendo que algunos de ellos se consideran a sí mismos como “gente indígena”, pero también entendiendo que no se podían analizar los modos de interacción con los entornos asumiendo a unos únicamente como “indígenas” y a otros únicamente como “mestizos”. De hecho, ambos expresaban su relación con la *montaña* a través de imágenes ajenas o contrarias a sus formas de vida y la valoraban de acuerdo con una jerarquía donde “la tierra” ocupaba la primera posición y condensaba *sueños* agrarios y aspiraciones patrimoniales.

Dado que la evaluación de las interacciones de estos tres grupos con sus entornos pasados no ofreció gran claridad sobre la existencia de importantes extensiones de selva en sus territorios actuales, considero que la excepcionalidad que hoy los distingue debe examinarse a la luz de lo que representó constituirse como grupos humanos dispuestos a apropiarse colectivamente espacios específicos de la región e iniciar allí nuevamente sus vidas. Hoy en día, los habitantes de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se refieren al grupo con el que dieron forma a sus territorios utilizando la palabra “comunidad”, a veces la palabra “pueblo” y por lo general la categoría *ejido*, la propiedad colectiva que el Estado reconoció cuando se empezaron a tramitar los títulos sobre las tierras colonizadas. De modo que para las mujeres y los hombres resulta natural decir “soy del *ejido* La Corona”, “somos la comunidad de San Isidro”, o bien, “nosotros, los del pueblo de Reforma Agraria”, expresiones que proyectan la imagen de grupos cohesionados y contribuyen a oscurecer, al mismo tiempo, el proceso social, cultural y material que dio lugar a una idea de lo colectivo entre los integrantes de cada agrupación. Por esto, cabe preguntarse: ¿Cómo han llegado a asumir estas poblaciones que pertenecen a un grupo y un territorio específicos? Esta pregunta guiará la segunda parte de la investigación, aunque sin perder de vista el devenir de los modos de interacción con los entornos luego de las experiencias contradictorias de los primeros días en la selva. Esto implicará dar cuenta de las transformaciones que fue experimentando la *montaña*, los factores que hicieron posible la permanencia de una parte de tierras de *montaña* en cada territorio y el modo en que las agrupaciones entendían este hecho.

Por lo tanto, propongo ver el proceso de producción de una idea de lo colectivo como la emergencia de un *sentido de comunidad*; es decir, como el consenso que emerge en situaciones específicas en donde las personas se asumen con mayor intensidad como parte de un mismo grupo, un mismo territorio e incluso de un mismo proyecto de trabajo, y por lo tanto de un mismo propósito de cambio. En los siguientes capítulos daré cuenta del carácter *ideal* de este consenso, pero sobre todo de cómo se expresa en la *práctica* al convertirse en motivo de aglutinamiento para emprender acciones conjuntas, como el desmonte de la selva, la obtención de títulos agrarios, la formación de poblados, la repartición de tierras, pero también de la reproducción, ampliación y/o diversificación de las economías domésticas.

Es importante precisar que al hablar de *sentido de comunidad* no estoy tratando de definir tipos ideales ni órdenes sociales, sino a una percepción compartida que puede surgir entre las personas, pero también ponerse en cuestión y perder, parcial o totalmente, su estabilidad en la cotidianidad de quienes le dan un significado. A partir de esto puedo precisar la forma en que asumo las palabras o expresiones de uso local que proyectan la imagen de que se trata de grupos cohesionados. Éste es el caso de la palabra “comunidad”. Utilizada de manera frecuente y con diferentes acepciones, es desde mi perspectiva una alusión a la producción de signos y símbolos a lo largo de las historias locales cuyo propósito es consolidar la percepción de grupo. Con esta misma perspectiva, comprendo expresiones como “hacer ejido”, “sacar adelante el ejido”, “levantar la comunidad”, “ser un ejido organizado” o “ser un pueblo con ley”, “no dejar caer el ejido”, “no estamos organizados”, “somos un pueblo sin ley”. Independientemente que estas expresiones se refieran a las agrupaciones de forma positiva o negativa, todas aluden a la necesidad de alcanzar una idea de lo colectivo, un *sentido de comunidad* que haga a las personas pensar y actuar como parte de un grupo. Como se verá en las etnografías de los próximos capítulos, puesto que las poblaciones de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se caracterizan en sí mismas por varios factores de diferenciación y de relaciones de poder, la emergencia de un *sentido de comunidad* no se produce de manera espontánea. Por el contrario, puede mantenerse en una constante disputa, estabilizarse por un algún tiempo y, en suma, anhelarse día con día a medida que las personas, las familias y las agrupaciones

devienen y se integran a procesos sociales regionales, nacionales y, cada vez más, globales.

También a través de las etnografías se podrá ver que signos y símbolos en torno a la idea de lo colectivo se producen de manera particular en cada agrupación por la especificidad de las trayectorias pasadas de las familias que hoy integran La Corona, Reforma Agraria o San Isidro, pero también porque determinados aspectos de sus vidas anteriores adquirieron una intensidad especial mientras se emprendían las distintas acciones colectivas a las que obligaba el hecho de que cada colonizador sólo podía acceder a su propio pedazo de tierra en un territorio apropiado con otros, de manera colectiva. Cuando digo a “sus vidas anteriores” me refiero a las vidas pasadas de las familias que se consolidaron como “fundadoras” de cada uno de estos territorios y marcaron la pauta del devenir de los grupos caracterizados por experimentar ligeras o notorias transformaciones demográficas. Como se verá más adelante, profesar creencias protestantes, formar parte de una misma parentela y vivir la ambigüedad de ser independiente o depender de otros son aspectos que se consolidaron en cada caso, como *marcos de comunicación* en los que se discute el sentido de varias de las expresiones ya mencionadas. De esta forma, planteo que mientras dos de estos aspectos han favorecido (no determinado) la emergencia y estabilidad de la percepción compartida de que se forma parte de un grupo, uno ha mantenido esta percepción en constante disputa. Cabe precisar que al distinguir para cada grupo un *marco de comunicación* específico, a través del cual se busca alcanzar un *sentido de comunidad*, no pretendo ignorar que otros factores inciden en las dinámicas organizativas de cada caso. Más bien, procuro mostrar que la afinidad religiosa en La Corona, los lazos de parentesco en Reforma Agraria y la mezcla de expresiones de independencia y paternalismo en San Isidro marcan intensamente tanto las reflexiones de los sujetos de investigación respecto a sus “comunidades” como las decisiones que han tomado, aplazado o evadido desde su partida a la selva de Marqués de Comillas hasta la actualidad.

Así como es difícil ignorar la particularidad con que se da la idea de lo colectivo en los casos de estudio, es imposible desconocer que se da de acuerdo con lo que supone e implica la conformación de un *ejido*. Es decir, un tipo de propiedad y organización colectiva, cuyos parámetros de constitución, funcionamiento y reglamentación han sido defi-

nidos históricamente, de un modo general y no sin ambigüedades, por el aparato de Estado mexicano. Esto motivó que las poblaciones de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro vivieran el proceso de interacción con el entorno de selva de manera paralela al proceso de interlocución con las diversas instancias agrarias encargadas de reconocer oficialmente las tierras apropiadas y a ellos mismos como parte del territorio nacional y la sociedad mexicana. Los capítulos de esta segunda parte también corresponden al análisis etnográfico acerca de la manera en que estas agrupaciones ya no sólo se vieron a sí mismas como colonizadoras o fundadoras de asentamientos en la selva, sino como *ejidatarías*, categoría usada para quienes tienen los derechos agrarios sobre las tierras apropiadas. Como procuraré evidenciar, esto implicó apropiarse de las disposiciones gubernamentales en materia agraria y en materia organizacional; asimismo, tratar de ajustar, con mayor o menor claridad, la producción de la idea de lo colectivo a lo que consideraban que debía ser un *ejido*. No obstante, la dificultad de esta empresa no sólo radicaba en las indefiniciones, las ambigüedades o los cambios de las reglamentaciones agrarias, sino, sobre todo, en las diferencias estructurales que generaba la conformación de un *ejido*. Puesto que la reglamentación conduce a la distinción entre quienes poseen los derechos agrarios sobre la propiedad colectiva (*ejidatarios*) y quienes por diferentes circunstancias no los tienen (*avecindados y posesionarios*), la producción de una idea de lo colectivo ha estado atravesada por relaciones estructurales de poder entre los integrantes de una misma agrupación. Cómo se imbrican las diferencias agrarias con otras diferencias y particularidades que caracterizan a las poblaciones ejidales será, entonces, la cuestión que se considerará al describir y analizar la estabilización o disputa de un *sentido de comunidad*.

A medida que se avance en la descripción y el análisis de esta compleja dimensión de la historia de estas poblaciones ejidales podrá verse cómo, en muchos sentidos, la *montaña* y las decisiones en torno a qué hacer con una parte de ella quedaron en un segundo orden de prioridades, lo que fue cambiando con la redefinición de las posiciones que estos ejidos manifestaron con respecto a las dinámicas de poder regional, pero también con respecto a procesos de conservación de envergadura nacional y global que fueron haciendo parte de sus cotidianidades locales, lo que se verá detalladamente en la tercera parte de esta investigación.

“Hacer el ejido” en la *montaña*. Experiencias de apropiación de la figura ejidal¹

DOS ÁREAS DE MONTAÑA, UN EJIDO

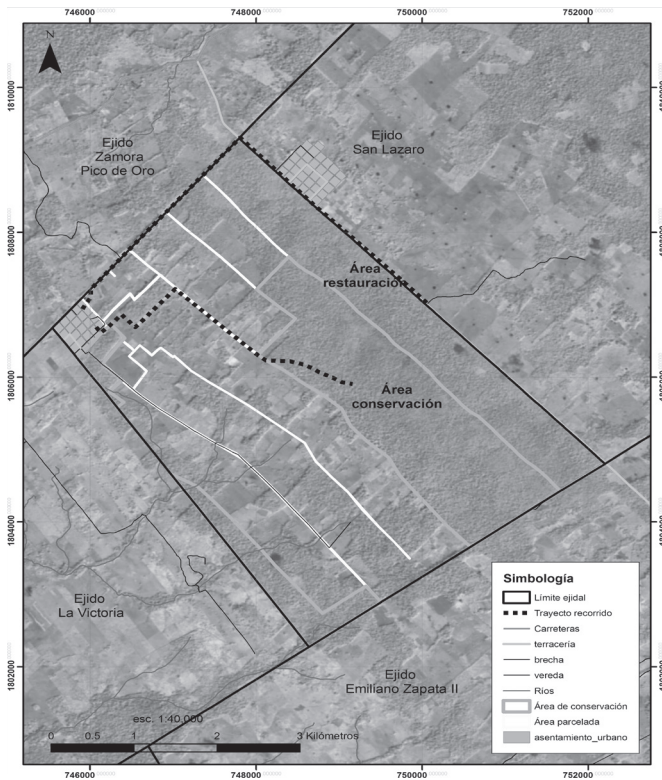
Luis, ejidatario y miembro de la brigada contra incendios del ejido La Corona, asumió con interés la propuesta de llevarme a conocer las “reservas forestales” conservadas en un territorio de 2 251 hectáreas, por la posibilidad de ofrecerme sus conocimientos sobre las especies forestales del lugar y el modo en que se han organizado en el ejido para dar mantenimiento a esas áreas. Una mañana de enero de 2009, desde muy cerca de su casa nos fuimos rumbo a la colindancia, o línea divisoria, entre La Corona y el ejido Zamora Pico de Oro, donde comienza la llamada “área de restauración”. Una extensión forestal de aproximadamente 430 hectáreas que recibe ese nombre porque la selva alta que allí se encontraba desapareció hacia 1998, cuando se produjo un gran incendio en toda la región.² Del lado derecho, la vegetación de selva dominaba el paisaje, mientras que del lado izquierdo se veían potreros, terrenos abiertos al cultivo y algunas milpas del ejido Pico de Oro. Avanzar por la colindancia era sin duda más fácil que andar entre la selva baja que ahora caracteriza esta área. Luis me explicaba que, aunque desde la formación del ejido estaba demarcada la colindancia, hacia el año 2000 se había hecho una brecha amplia, cuando se acordó que cada ejidatario diera mantenimiento a un tramo del camino, para asegurarse de que no se cubriera y evitar, hasta cierto punto, el riesgo de que el fuego procedente de las “trabajaderos” contiguos corriera y “acabe con la *montaña*”. Luego de veinte minutos, llegamos a la terracería que sirve de colindancia

¹ Las fotografías que presento en este capítulo fueron obtenidas gracias al apoyo del Laboratorio de Información Geográfica (Laige) de El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur) y gracias a la cooperativa Ambio, a través de la cual llegué por primera vez al terreno en 2007.

² En 1998, debido a las sequías, hubo incendios forestales en toda la selva Lacandona. En la región de Marqués de Comillas, varios ejidos resultaron afectados, entre ellos La Corona. En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” daré mayor información sobre los cambios a los que condujeron estos incendios, particularmente en materia organizativa.

entre La Corona y San Lázaro y conduce hasta el ejido Emiliano Zapata. Ya allí no hubo que lidiar ni con el lodo ni con los zancudos. Del lado izquierdo se veía a lo lejos el poblado del ejido San Lázaro, mientras que del lado derecho se observaba mejor la amplia extensión del “área de restauración”. Al caminar por la terracería, Luis me comentaba que esta área se había repartido en partes iguales entre los ejidatarios después de 1991, pero sólo en el año 2002 se habían delimitado parcelas de ocho hectáreas cada una con cercas de alambre. De este modo, cada quien se responsabilizaba de su cuidado, sobre todo por las constantes noticias de extracción ilegal de maderas por parte de personas ajenas a “la comunidad”.

El recorrido por el “área de conservación”, un espacio de 630 hectáreas, se realizó en otra jornada, aprovechando la visita de uno de los



1. Imagen satelital del ejido La Corona con los recorridos por las áreas forestales. Fuente: Laige, Ecosur.

miembros de la cooperativa Ambio, organización no gubernamental ambiental que apoya las actividades de conservación en La Corona.³ En esa ocasión, Luis servía de guía a Fabián, quien pretendía recolectar algunas muestras de una especie forestal al parecer endémica del ejido. Nos internamos en el “área de conservación” luego recorrer el camino saca-cosecha de la parte oriental del territorio. Luis y Fabián hablaban sobre los posibles sitios donde crecía el árbol buscado y durante la marcha iban intercambiando nombres comunes y científicos de las especies forestales que veían. De acuerdo con lo que hablaban, recorriamos un sector del “área de conservación” donde la *montaña* también había sido afectada por los incendios, pero Luis sugería que podíamos llegar a otros lugares donde la vegetación era de mayor altura, para encontrar más muestras de la especie. No obstante, Fabián consideró que su misión estaba cumplida y que podíamos emprender el regreso. Ubicada en el centro del territorio ejidal, esta área se diferencia del “área de restauración” por su extensión y la dimensión mediana y alta de la vegetación forestal. Ambas se asemejan porque fueron distribuidas por partes iguales entre los ejidatarios. Cabe mencionar que a cada uno le corresponden 10 hectáreas del “área de conservación”. Esta distribución, me explicaba Luis, se hizo apenas unos años atrás, por un acuerdo entre los ejidatarios, pero no se ha oficializado ante las instancias agrarias. Además de estos recorridos, otros ejidatarios me llevaron a conocer parcelas familiares destinadas a la agricultura y la ganadería, en las cuales aún se encuentran tierras de *montaña* de variada extensión.

³ Se trata de actividades relacionadas con la captura de carbono iniciadas en el año 2000, gracias a las cuales los miembros del ejido reciben compensaciones financieras. En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” describiré ampliamente estas actividades, así como el contexto de interacciones institucionales en el que surgieron.

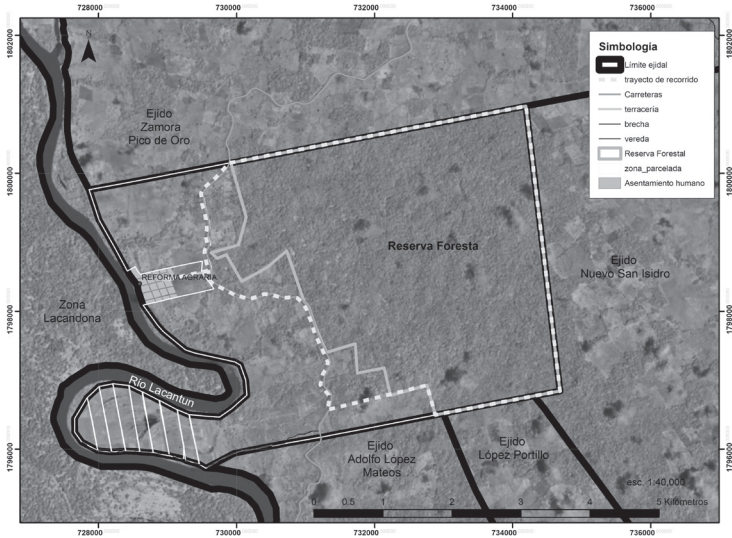
LAS 1 454 HECTÁREAS DE MONTAÑA EJIDAL

Sin necesidad de recorrer el área forestal, los ejidatarios más reconocidos en Reforma Agraria se encargan de aclarar a toda persona ajena a su ejido, ya sea turista, funcionario o estudiante, que son 1 454 las hectáreas cubiertas de selva, mantenidas por más de treinta años, sin tan siquiera parcelarlas. Sin embargo, debido a sus múltiples ocupaciones en el centro ecoturístico⁴ y sus frecuentes compromisos fuera del ejido, es casi imposible que sean ellos quienes inviten a recorrer la *montaña* que forma parte de un territorio de 2 463 hectáreas. Por este motivo, sólo cuando conocí a Abel, ejidatario y guía frecuente de investigadores y estudiantes de biología, pude recorrer la “reserva forestal”. En una mañana de mayo de 2009 bordeamos el área, al recorrer el polígono que forman las colindancias del ejido y la carretera que lo divide entre tierras de *montaña* y tierras destinadas a la agricultura y la ganadería. Mientras nos alejábamos del poblado, Abel me comentó que iríamos primero por la carretera hasta cerca de la colindancia con el ejido Adolfo López Mateos, para luego seguir a las colindancias con los ejidos José López Portillo y San Isidro. Finalmente, tomaríamos la colindancia con el ejido Zamora Pico de Oro hasta llegar nuevamente a la carretera. Caminamos cerca de media hora hasta llegar a la colindancia con José López Portillo y luego empezamos a bordear “la reserva”.

Del lado de “López”, como suelen referirse a dicho ejido, en algunos tramos se ven potreros y en otros se observa vegetación de selva. Ya cerca del mojón con San Isidro, Abel me mostró las plantaciones de cacao que se habían hecho entre la reserva a comienzos de los años ochenta, las cuales se habían abandonado al poco tiempo por las malas cosechas obtenidas. Pese a que las plantas fueron traídas de otra región, ahora forman parte de la vegetación de la reserva. A mitad de la colindancia con San Isidro, también me habló de la brecha que habían hecho él y otros ejidatarios con el propósito de dividir en dos partes la *montaña* para facilitar el acceso al interior. Esto implicó un gran esfuerzo por el gran

⁴ La oferta de servicios turísticos, iniciada en 1996, es una actividad que ha dado a conocer al ejido a turistas nacionales y extranjeros. En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” abordaré la emergencia del centro ecoturístico, así como el rol que jugaron diferentes actores institucionales en el surgimiento.

“HACER EL EJIDO” EN LA MONTAÑA



2. Imagen satelital del ejido Reforma Agraria con el recorrido por la reserva forestal. Fuente: Laige, Ecosur.

tamaño de los árboles, pero también por las frecuentes ondulaciones del terreno. En efecto, de repente la caminata se volvió un subir y bajar de cerros cubiertos de selva alta, tanto del lado de Reforma Agraria como del lado de San Isidro. Según explicaba Abel, la presencia de selva a ambos lados de la línea divisoria de estos dos ejidos resulta propicio para que los cazadores ilegales se acerquen con facilidad a la fauna exótica que se desplaza entre un ejido y otro. Ya casi al final del recorrido, del lado del ejido Pico de Oro la vegetación de la selva se hacía de menor tamaño y en algunos tramos se observaban “quemadales” y potreros de gran extensión. Debido a que en Pico de Oro muchas de las tierras han sido deforestadas y utilizadas, esta colindancia, explicaba Abel, necesita mayor mantenimiento, pero también se “enmonta” con menor rapidez. Abel sugería que debido a esto no faltan las tensiones entre los ejidatarios de Reforma Agraria por decidir quién debía dar mantenimiento a las colindancias, puesto que el trabajo no es de igual dificultad en ellas.

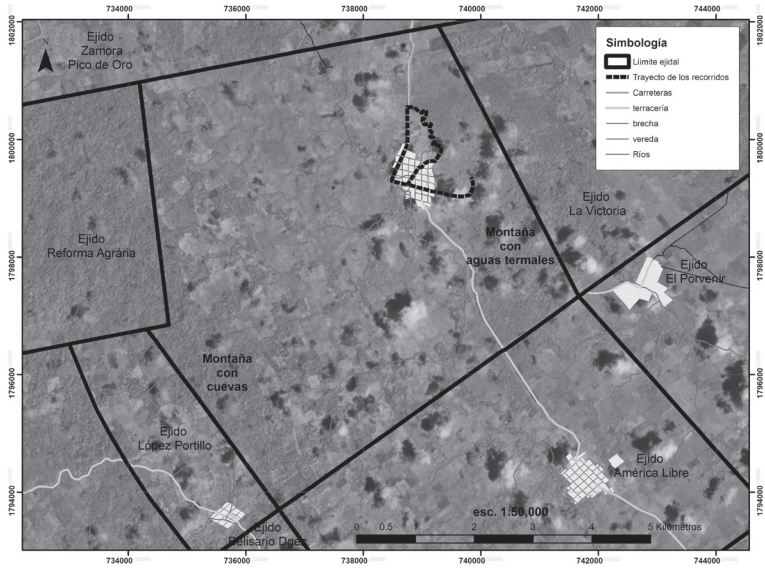
TIERRAS DE MONTAÑA DIFÍCILES DE CONOCER

Conocí a Alejandro y Jesús, ejidatarios de San Isidro y miembros de la brigada contra incendios, en un evento que reunía a representantes de localidades en cuyos territorios se encuentran áreas de *montaña* mayores a 300 hectáreas. Esto me hizo pensar que una vez instalada en el ejido, un territorio de 3 950 hectáreas, podría pedirles que me llevaran a conocer las áreas forestales. Así, una tarde de junio de 2009 fui a visitarlos en sus respectivas casas. Aunque ambos estuvieron de acuerdo en salir al día siguiente, al llegar a casa de Jesús, Micaela, su esposa, me explicó que había tenido que salir de improvisto al ejido Pico de Oro. Luego, Alejandro ofreció disculpas porque no podía acompañarme puesto que se había lastimado un pie. Entonces hablé con el “comisariado”, autoridad entre los ejidatarios, pero no tuvo ningún efecto que expusiera de varias formas mi inquietud por conocer las áreas de *montaña*. Ante esta situación, no tuve más que conformarme y esperar otra oportunidad para hacerlo. Esta y otras situaciones semejantes me hicieron saber de la curiosa tendencia ejidal a dejar en el aire los asuntos convenidos.

En otra de mis estancias, Rufino, ejidatario y antiguo responsable de la ejecución de obras para la instalación de un centro ecoturístico, aceptó llevarme al área forestal donde se encuentra un arroyo de aguas termales, un área de 976 hectáreas de selva alta muy cercana al poblado. Por esta razón, bastó con que camináramos veinte minutos *montaña* adentro para llegar al arroyo. Alrededor se habían construido entre 2007 y 2008 varias instalaciones que luego fueron abandonadas. Mientras recorríamos el lugar, Rufino me contó por qué “se vino abajo” el proyecto ecoturístico.⁵ En dos ocasiones más puede conocer otros sectores de la reserva, gracias a personas consideradas por los ejidatarios como potenciales intermediarios entre ellos y algún actor institucional interesado en realizar proyectos en San Isidro. Aunque recorrí una de las brechas cortafuego que demarcan el área forestal y el poblado, no tuve la oportunidad de saber cómo eran las colindancias con otros eji-

⁵ Tanto la participación institucional respecto a la formación de un centro ecoturístico en el ejido como el devenir de los conflictos entre los ejidatarios se describirán y analizarán ampliamente en el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación”.

“HACER EL EJIDO” EN LA MONTAÑA



3. Imagen satelital del ejido San Isidro. Fuente: Laige, Ecosur.

dos ni corroborar que en San Isidro la selva es alta y mediana. Tampoco llegué a conocer el área forestal de 350 hectáreas que colinda con el ejido Reforma Agraria, ni las cuevas que allí se encuentran. Lo que sí pude saber es que las intenciones de hacer un centro ecoturístico se tradujeron en conflictos entre los ejidatarios. En esos años, varios ejidatarios estuvieron dispuestos a parcelar las tierras de la *montaña*, para evitar que otros sacaran provecho individual de un área forestal que se ha mantenido compacta desde la formación del ejido.

↻

TABLA 1
 CARACTERÍSTICAS DE LAS ÁREAS FORESTALES EN LOS EJIDOS

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Extensión agraria*	2 251 has	2 463 has	3 950 has
Extensión de área(s) forestal(es)	430 has (restauración) 630 has (conservación)	1 454 has 350 (cuevas)	976 has (aguas termales)
Forma de manejo de las áreas forestales	Parcelada (oficial y no oficialmente)	Compacta	Compacta
Tipo de vegetación	Selva baja, mediana y alta	Selva mediana y alta	Selva mediana y alta
Estructura organizativa asociada a las áreas forestales	Brigada contra incendios formada en 2003	Centro ecoturístico creado en 1996	Brigada contra incendios creada en 2008
Número de localidades con las que colinda el ejido	Cuatro ejidos	Río Lacantún Cuatro ejidos	Cinco ejidos

FUENTE: Elaboración propia.

*Es importante señalar que la extensión de un territorio ejidal es un dato variable, puesto que las labores topográficas siempre han estado sujetas a errores de cálculo. De este modo, un mismo ejido puede tener dos o tres extensiones distintas en diferentes momentos de su historia, provocando conflictos o beneficios para las poblaciones locales. La extensión mencionada aquí corresponde a la reportada por las instancias agrarias recientemente en el marco del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede). Una descripción de este programa y de su relación con el tema de estudio será realizada en el capítulo “Reservas forestales ejidales”: de proyecto a realidad pública y oficial”.

Recorrer las áreas forestales de los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro me ayudó a conocer las particularidades ecológicas de sus espacios, pero sobre todo a comprender por qué en Marqués de Comillas cada ejido es un “mundo social” muy diferente del otro. La anterior descripción me permitió mostrar que el trabajo de campo se fue dando de una forma muy particular en cada lugar. En La Corona, varios ejidatarios accedieron en un breve tiempo a acompañarme para conocer sus reservas forestales, mientras que las autoridades ejidales de Reforma Agraria no pusieron alguna objeción en que conociera el área forestal, pero fue necesario encontrar alguien diferente que estuviera dispuesto a llevarme a recorrerla; y en San Isidro sólo varios meses después de mi primera visita logré recorrer sectores del área forestal más extensa en el ejido y jamás conseguí que alguien me llevara a conocer la otra *montaña* del ejido. Cada experiencia aludía al menos a dos aspectos de la realidad de estas poblaciones. Uno relativo a sus dinámicas organizativas en el plano local y otro a la relación que cada población ha establecido con actores ajenos a su ejido. Dejando para después el análisis del rol de los actores institucionales, ¿qué puede deducirse del modo en que los ejidatarios me dieron a conocer las áreas forestales de sus territorios y del manejo que les dan? ¿Este manejo tiene alguna relación con la idea de ser un grupo en los ejidatarios? Antes de responder a estas preguntas es importante señalar que estas áreas no son islas, sino que forman parte integral del espacio ejidal. Por esto, es necesario profundizar más en la descripción de lo que define un ejido, en tanto figura agraria de gran trascendencia en México, sin que esto signifique desprenderme de las realidades ejidales observadas durante el trabajo de campo en estas tres poblaciones.

EL EJIDO LA CORONA

Como muchos ejidos en Marqués de Comillas, el territorio de La Corona es un polígono casi rectangular. De las 2 251 hectáreas que tiene, 27 corresponden al área de asentamiento humano, según los documentos agrarios vigentes.⁶ Allí se encuentran al menos 62 viviendas,⁷ además de otras instalaciones, como la casa ejidal, nombre que recibe el salón de reuniones, una casa de salud, o clínica, una escuela, un “jardín de niños”, un campo de fútbol, cuatro tiendas, tres templos evangélicos y uno adventista. Todas estas edificaciones se distribuyen en una cuadrícula formada por dos calles principales de gran extensión y cuatro calles menores que se comunican con las principales. Es allí donde transcurre la mayor parte de la vida ejidal de una población de 292 personas, aproximadamente,⁸ entre las que se cuentan 52 familias con derechos sobre la propiedad ejidal (ejidatarios), dos o tres familias con parcelas de menor extensión a las de los ejidatarios (poseionarios) y al menos cinco familias que habitan en el poblado y que “prestan” o rentan tierras con parientes o vecinos (avecindados). Por estar ubicado en la esquina del territorio más cercana a una de las carreteras principales en el municipio, el poblado es la puerta de entrada al ejido. Sólo pasando por allí se puede llegar a las tierras de uso agropecuario, al “astillero” (un área de abastecimiento de leña) y a las tierras de *montaña*. Como ya mencioné, las tierras de *montaña* se han parcelado en diferentes momentos de la historia ejidal. No obstante, los ejidatarios saben que la llamada “área de conservación” corresponde a lo que la legislación agraria designa como *tierras de uso común* (630 hectáreas).⁹

⁶ Registro Agrario Nacional, carpeta básica La Corona, 4 de mayo de 2002.

⁷ Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].

⁸ Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].

⁹ De acuerdo con el artículo 73 de la Ley Agraria, “las tierras de uso común constituyen el sustento económico de la vida en comunidad del ejido y están conformadas por aquellas tierras que no hubieren sido reservadas por la Asamblea [grupo de ejidatarios] para el asentamiento del núcleo de población, ni sean tierras parceladas”. Inegi, *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio, 1992-2006*; Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede).

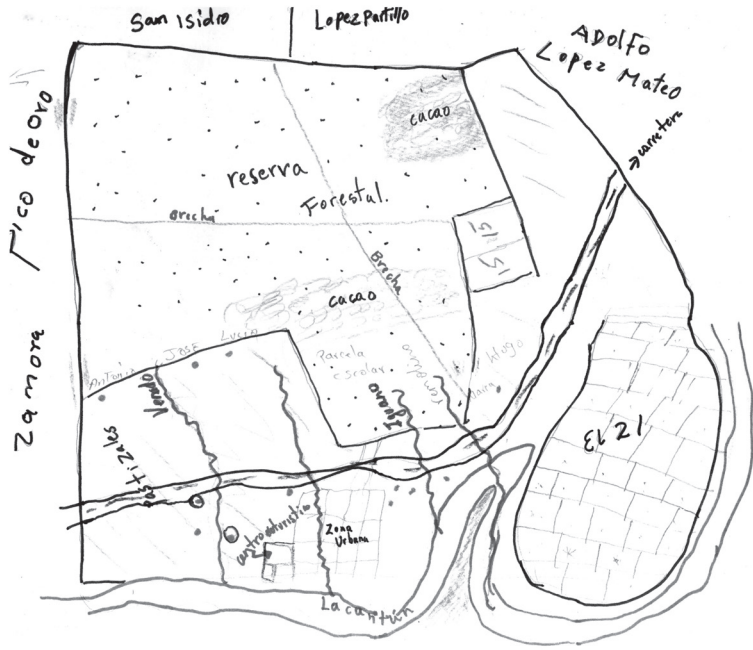
de importancia para la conservación de la *montaña*. En la época de quemas, luego de la primera lluvia de abril, los que van a desmontar sus parcelas o utilizar tierras de acahual para la agricultura y la ganadería deben quemar la vegetación acompañados de la brigada contra incendios, compuesta por integrantes del mismo ejido, creada en el año 2003. En este periodo, los “caminos saca-cosecha” permiten que los productores corran menos riesgo de que el fuego se extienda a áreas no deseadas, entre ellas la *montaña*. Las brechas que existen en cada colindancia tienen una función semejante, para facilitar el trabajo de los brigadistas cuando se trata de las quemas realizadas en los ejidos vecinos.

EL EJIDO REFORMA AGRARIA

Las 2 463 hectáreas del ejido Reforma Agraria formarían también un rectángulo si no fuera porque una parte del territorio está sobre el río Lacantún. Se trata de una curva pronunciada que forma una especie de península, la cual hace al ejido fácilmente distinguible cuando se observa en una fotografía aérea o un mapa. Luego de esta curva, el río Lacantún sigue su curso hacia el noroeste de forma casi recta, haciendo más regular la ribera del territorio ejidal. Justo allí se encuentra el área de asentamiento humano, con una extensión de 45 hectáreas, según los documentos agrarios vigentes.¹¹ Al menos 41 casas,¹² una casa ejidal, una pequeña escuela, la casa de salud, dos campos de basquetbol, dos tiendas y un templo católico componen la infraestructura utilizada por la población en su vida cotidiana. Adicionalmente, en el poblado hay otra infraestructura cuyos principales usuarios son los turistas. Las cabañas, el restaurante y un área de cría de venados forman parte del centro ecoturístico Las Guacamayas, ubicado sobre la ribera, pero a una distancia considerable de las casas de la población. Además, algunos de los ejidatarios han construido cabañas cerca de sus casas para los turistas, y han abierto tiendas y otras instalaciones, dado que cuentan con mejores recursos económicos. También hay un área de exposición de

¹¹ Registro Agrario Nacional, carpeta básica Reforma Agraria, 25 de julio de 2001.

¹² Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].



5. Mapa del ejido Reforma Agraria elaborado por Abel (mayo de 2009).

guacamayas, a la que van esporádicamente los turistas. Al menos 145 personas¹³ se reconocen como miembros del poblado, contando 38 familias ejidatarias, dos familias con parcelas de menor extensión a las de los ejidatarios (poseionarias) y al menos tres familias que habitan en el poblado pero no cuentan con tierras para trabajar (avecindados).¹⁴ No obstante, al menos 16 de las familias ejidatarias residen en la cabecera municipal, es decir, en el poblado del ejido Zamora Pico de Oro.

Aunque oficialmente no forma parte del ejido, hay otro tipo de población que participa cotidianamente en la vida ejidal. Se trata, en su mayoría, de jóvenes guatemaltecos que trabajan como jornaleros para los ejidatarios que siembran maíz y chile a escala comercial. Estos jóvenes permanecen en el poblado por el tiempo que se les contrata, pero

¹³ Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].

¹⁴ Aunque hay varias familias sin tierra en el ejido, la asamblea ejidal no las considera realmente como avecindados, por lo que su existencia no figura en los documentos agrarios oficiales.

algunos prácticamente viven allí por tener una buena relación con el ejidatario contratista. Por muchos años, el río Lacantún fue la vía de acceso al poblado, pero desde 1996 la carretera que pasa por las tierras ejidales es la que permite a los habitantes y turistas tomar una terracería de trescientos metros que atraviesa el poblado y termina a orillas del río. Además de cruzar el ejido, la carretera da cuenta de la distribución de las tierras, de acuerdo con su uso. De la carretera hacia la ribera se encuentran las tierras parceladas para el uso agropecuario, mientras que de la carretera hacia el límite con el ejido San Isidro se encuentra el área de *montaña* que corresponde a lo que la legislación agraria designa como *tierras de uso común* (1 454 hectáreas). En Reforma Agraria se designaron oficialmente 20 hectáreas para cada ejidatario, pero la forma de repartirse dichas tierras fue un asunto “arreglado” entre los interesados y de manera diferente a la mayoría de los ejidos. En vez de establecer parcelas de 20 hectáreas cada una, se distribuyó entre los ejidatarios un porcentaje de tierras destinadas a la agricultura y otro porcentaje a la ganadería. De este modo, desde la carretera hasta los alrededores del poblado se encuentran parcelas de al menos 16 hectáreas donde cada ejidatario cría ganado, mientras que en la península formada por el Lacantún se encuentran parcelas de cuatro hectáreas en promedio, utilizadas para la siembra de maíz y frijol, y en algunos casos para el cultivo de chile. En la cotidianeidad, esta área es llamada “el 21”, pero en los encuentros con los funcionarios, los ejidatarios la llaman “área agrícola”. Anteriormente, el río era fundamental para sacar las cosechas y el ganado, pero en la actualidad es la carretera la que cumple con esta función, por lo que con el tiempo los ejidatarios dejaron de utilizar el camino que llevaba por la orilla del río hasta “el 21” y empezaron a utilizar como camino “saca-cosecha” la brecha que demarca el límite entre Reforma Agraria y el ejido Adolfo López Mateos.

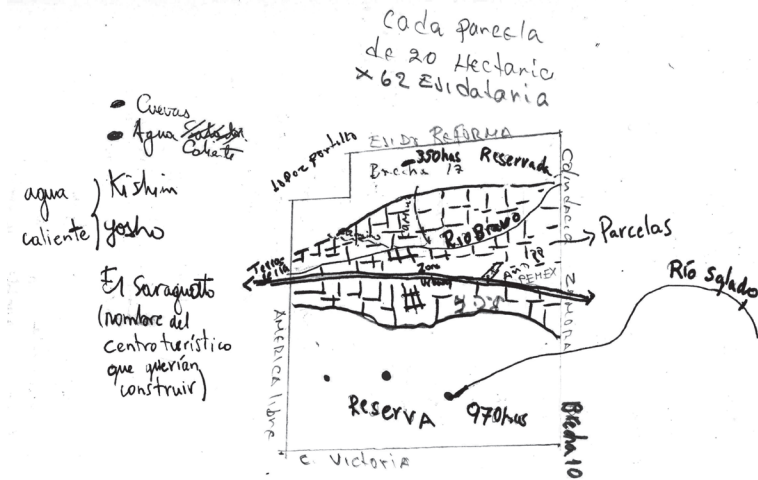
EL EJIDO SAN ISIDRO

Polígono de 3 950 hectáreas,¹⁵ el ejido San Isidro se caracteriza porque el área de asentamiento humano, en total 48 hectáreas, está casi al centro del territorio. En ese lugar hay alrededor de 104 casas,¹⁶ una casa ejidal, una casa de salud, una escuela primaria, un “kínder”, dos campos de fútbol, cinco tiendas, un templo presbiteriano, uno evangélico, uno adventista y uno católico. Todas estas instalaciones se distribuyen en una cuadrícula cuya calle principal es la terracería que comunica San Isidro hacia el norte con el poblado del ejido Pico de Oro y hacia el sur con otros ejidos que pertenecen a lo que se conoce como la “zona centro” de Marqués de Comillas. Otro elemento que sobresale en la configuración del poblado es el llamado río Bravo, que recorre el territorio ejidal de sur a norte. Nace muy cerca de la frontera con Guatemala y desemboca en el río Lacantún; su nombre se debe a que en época de lluvias alcanza un caudal elevado, al punto de causar inundaciones en San Isidro y en otros ejidos por los que atraviesa hasta verter sus aguas en el Lacantún. Buena parte de la cotidianidad del ejido gira en torno al Bravo por ser la principal fuente hídrica de una población de aproximadamente 580 personas,¹⁷ entre las cuales se cuentan 94 familias ejidatarias, 34 familias con parcelas de menor extensión (poseionarios) y al menos 23 familias que carecen de tierras (avecindados). Del lado oriente del territorio, el poblado está delimitado por el área forestal donde se encuentra el arroyo de aguas termales. En este sentido, la *montaña* y el río Bravo son como los límites naturales del poblado, mientras que la terracería divide en dos tanto al poblado como a la totalidad del territorio. De la terracería hacia el este, la mayoría de tierras se encuentran cubiertas de vegetación de selva; al oeste, muchas tierras son utilizadas para sembrar maíz, frijol y chigua, o para la ganadería. No obstante, una buena parte de tierras próximas a las colindancias con los ejidos

¹⁵ Registro Agrario Nacional, carpeta básica San Isidro, 5 de agosto de 2006.

¹⁶ Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].

¹⁷ Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].



6. Mapa del ejido San Isidro elaborado junto con Jesús (agosto de 2011).

Reforma Agraria y José López Portillo está cubierta de selva. La extensión autorizada por las instancias agrarias para las parcelas ejidales también fue de 20 hectáreas por ejidatario, pero la dimensión de cada parcela actualmente ya no es la misma.¹⁸

En todo caso, desde el poblado hacia el este se encuentran las parcelas formando una franja en medio del territorio, desde el norte (colindancia con Pico de Oro) hasta el sur (colindancia con América Libre). De acuerdo con esta distribución, algunas parcelas se beneficiaban de la cercanía del río y otras de la carretera. Para mediar la gran distancia que hay para a algunas parcelas existen dos caminos “saca-cosecha”, aunque son varios los ejidatarios que no se ven beneficiados con estos y siguen utilizando veredas para acarrear sus cosechas. Por otra parte, de las áreas forestales de cada extremo del territorio, la de mayor extensión es reconocida en la documentación agraria como *tierras de uso común* (976 hectáreas). La cercanía al poblado de dicha reserva se debe al frecuente abastecimiento de leña y madera por la mayor parte de la población para sus necesidades domésticas. No obstante, esta práctica se modificó en el 2006, cuando empezaron

¹⁸ Este cambio alude al mercado de tierras que se ha dado entre los ejidatarios de San Isidro y otros ejidatarios de la región.

a proyectarse la construcción del centro ecoturístico y otras actividades para procurar la conservación ecológica de las áreas forestales. Desde entonces, la población acarrea leña y se abastece de maderas de las propias parcelas o de las parcelas de otros a cambio de algún pago o favor.



Tabla 2

ACTUAL COMPOSICIÓN TERRITORIAL, DEMOGRÁFICA, AGRARIA Y DE INFRAESTRUCTURAS EN CADA ESPACIO EJIDAL

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Extensión agraria	2 251 has	2 436 has	3 950 has
Áreas que componen el espacio ejidal	Poblado Astillero (abastecimiento de leña) Parcelas ejidales Tierras uso común o "área de conservación" (630 has) "Área de restauración" (400 has parceladas)	Poblado Parcelas agrícolas Parcelas ganaderas Tierras de uso común o "reserva forestal" (1 454 has)	Poblado Parcelas ejidales Tierras de uso común o <i>montaña</i> con aguas termales (976 has) <i>Montaña</i> con cuevas (350 has)
Población total aproximada	292	145	580
Núm. de ejidatarios	52	38	94
Núm. de poseionarios	2 a 3	2	34
Núm. de vecindados	5	3	23
Infraestructura comunal	Una casa ejidal Una casa de salud Una escuela y un preescolar Un campo deportivo Cuatro templos protestantes	Una casa ejidal Una casa de salud Una escuela Dos campos deportivos Un templo católico	Una casa ejidal Una casa de salud Una escuela y un preescolar Dos campos deportivos Tres templos protestantes y un templo católico
Infraestructuras particulares	Cuatro tiendas	Cuatro tiendas Un restaurante Un centro ecoturístico	Cinco tiendas

FUENTE: Elaboración propia.

Describir a grandes rasgos los espacios ejidales tal y como los conocí durante mi trabajo de campo me permite explicar mejor por qué viví experiencias tan distintas al proponerme conocer las áreas forestales. El trabajo de campo se llevó a cabo con tres poblaciones que se diferencian en muchos sentidos, lo que hace más complejo el ejercicio comparativo. A nivel económico, mientras en el ejido Reforma Agraria se observan economías familiares en expansión, en San Isidro muchas economías familiares son de autosubsistencia y en La Corona se encuentra una mezcla de ambos tipos de economía. En cuanto a la apropiación de las tierras ejidales, La Corona y San Isidro se asemejan, porque al principio cada ejidatario contaba con una sola parcela de 20 hectáreas, mientras que en Reforma Agraria cada uno ha contado con dos parcelas, de cuatro y 16 hectáreas aproximadamente, ubicadas en dos partes diferentes del territorio ejidal. Por otro lado, así como se dan distintas formas de manejo de las áreas forestales, también se observan diferentes grados de utilización doméstica de los recursos forestales: casi nula en Reforma Agraria, frecuente en La Corona y fundamental en San Isidro, por lo menos hasta hace unos años. Además de las características económicas y de manejo del territorio y sus recursos existen otras diferencias entre los ejidos que merecen atención; sin embargo, no es posible comprender todos estos aspectos sin profundizar en el análisis de lo que representó la formación de cada uno de estos ejidos. Algo que como se verá permite tener mayores elementos para entender la presencia de ecosistemas de selva en una extensión amplia de cada territorio.

Es posible hacer algunas inferencias sobre la existencia de áreas forestales tomando únicamente el número total de población y la extensión del territorio como las variables más significativas. En efecto, muchos estudios han demostrado la correlación entre ambas variables para explicar, en parte, la deforestación en diferentes lugares del mundo (Paz, 1995; Rudel, 1996; Rito, 1999). Se sabe que entre más elevada es la densidad demográfica en un territorio aumenta la probabilidad de transformación de los entornos. Con esta lógica, es comprensible que Reforma Agraria, con una población que no supera las doscientas personas, sea el ejido con un área forestal de mayor extensión (1 454 hectáreas). En el caso opuesto, si se toma en cuenta la extensión del territorio de San Isidro se puede afirmar que allí la deforestación ha sido

mayor, a pesar de que el ejido aún cuente con un número de hectáreas de selva (1 326 hectáreas en total) más grande al del ejido La Corona (1 060 en total). Así, extensión territorial y densidad demográfica me permitirían sugerir también las tendencias en el cambio del suelo en los próximos años. De cualquier forma, existen situaciones que no se pueden comprender con sólo estas dos variables. Por ejemplo, ¿es posible aseverar que la disminución de las tierras de *montaña* en San Isidro será sólo una cuestión de años? O, ¿cómo se explica que los ejidatarios de Reforma Agraria no hayan desmontado una importante porción de su territorio y sustenten sus economías familiares en la agricultura comercial y la ganadería extensiva? Y en el caso del ejido La Corona, ¿cómo comprender la decisión de los ejidatarios de parcelar en partes iguales las tierras forestales y no desmontarlas para el desarrollo de actividades rentables, como la ganadería? Teniendo en cuenta esto, es evidente la importancia de profundizar en el análisis en otros sentidos.

Aunque es claro que las diferencias existentes entre los ejidos indican por qué se da un manejo distinto a las áreas forestales en cada ejido, también desvía la atención de un aspecto que comparten estas poblaciones y que resulta fundamental para comprender la conservación de las áreas forestales, como inquietud que origina mi investigación. Se trata de la experiencia de formar un territorio de propiedad colectiva. Estas tres poblaciones, desde su llegada a Marqués de Comillas (entre 1976 y 1987), han debido apropiarse y dar sentido a lo que implicaba acceder a un pedazo de tierra como parte de un territorio más grande, llamado ejido. En aquellos años, esto también representó una experiencia nueva por encontrarse en una región de selva, es decir, en un entorno frente al cual estaban poco familiarizados. Es justamente en esta temática sobre la que quiero enfocar la atención, sin olvidar que actualmente cada población es en sí misma una agrupación con importantes diferencias. Por ejemplo, no es posible ignorar que los miembros de un ejido no tienen la misma condición agraria. Hay personas con y sin tierra, pero también hay quienes el hecho de contar con tierras no les otorga el título de ejidatarios. Tampoco puede considerarse un asunto irrelevante la procedencia de las familias que hoy en día conforman los ejidos, independientemente de que sea mayor en unos casos que en otros. Centrándome en el universo social que supone cada población, quisiera avanzar en la etnografía tomando en cuenta dos aspectos: el hecho

de que el ejido, en tanto figura agraria comunal, suscita una idea de lo colectivo en la población y que entre los miembros de los ejidos existen diferencias en materia agraria, procedencia, religión, condición étnica, además de otros aspectos que no llegué a referir en la descripción de cada espacio. Con base en esto, postulo otras dos preguntas que complementan las anteriores, pero que hacen notar la complejidad de las realidades analizadas. Dadas las diferencias que caracterizan a las poblaciones estudiadas, ¿puede decirse que en el marco organizativo propio de la figura ejidal cada una de estas poblaciones ha forjado una idea de lo colectivo? De ser así, ¿cómo tiene una incidencia en la conservación de la *montaña* en parte de sus territorios?

A través del trabajo de campo fui percatándome de que para responder a estas preguntas era preciso comprender los primeros años de historia de cada ejido. Un periodo en el que la expresión “hacer ejido” fue tomando significado para cada uno de los grupos colonizadores. Como se verá, condensa un proceso social cuyo inicio tomó varios años de acciones colectivas y de tensiones a nivel local, pero también de experiencias afortunadas y desafortunadas con la burocracia de las instancias agrarias encargadas de conceder a los grupos colonizadores los títulos de las tierras ejidales. Asimismo, se trata de un periodo en el que se comprenden mejor los diversos y contrastantes factores que hicieron posible que una parte significativa de cada territorio ejidal se mantuviera con coberturas de selva.

UN COMIENZO CONFLICTIVO ENTRE DOS GRUPOS EN UN MISMO TERRITORIO

—Y cuándo empezaron ¿cómo fue, Rubén?

—¿A dejar la montaña? Antes, cuando nosotros llegamos, había un señor que nos vendía a nosotros los derechos [de ingreso a un ejido].

—¿Él era del gobierno?

—Sí, él estaba en la extinta CTC. Trabajaba en la Secretaría de Reforma Agraria... y ahí empezó a vender. Cuando empezó a vender, empezó a vender con mucha gente. Hizo dos grupos: unos evangélicos, que es donde estamos aquí, y otro que no eran cristianos se quedaron en otra parte del ejido, y ahí empezamos a estar como divididos, como en dos

comunidades. Las asambleas generales se hacían allá, porque él estaba allá. De repente se pelearon ellos con él; se vino para acá el señor y nos da los papeles a nosotros. Ya cuando ellos vieron que nosotros teníamos los papeles, entonces los que quisieron quedarse se vinieron para acá. Y ahí ya fue que se hizo nada más una comunidad. Y los que se fueron, pues dejaron abandonadas sus tierras y, entonces, ya como teníamos el poder de decisión, entonces se dijo que se iba dejar esa área como reserva, para que a futuro nuestros hijos pudieran tener acceso a más tierra. Entonces, lo que se hizo es que se fraccionó esa tierra, porque la reserva está fraccionada, pero no con el fin de destruirla, sino para que los hijos puedan aprovechar a futuro. Y así es como se empezó a dejar reservas que se quedó una parte allá [en *montaña*], que es la parte de restauración que le llamamos (fragmento de la entrevista con Rubén, ejido La Corona, 17 de junio de 2007).

Rubén, ejidatario de 37 años de edad, es uno de los miembros de las familias evangélicas procedentes del municipio de Socoltenango, en el Valle de Pujilic. Aunque tenía apenas 12 años al llegar a lo que hoy es el ejido La Corona, desde entonces mostró un interés particular por los asuntos que inquietaban a sus padres al reiniciar sus vidas en tierras de *montaña*. De modo que hoy tiene una versión bien elaborada de los eventos que caracterizaron el conflictivo inicio de la historia ejidal.

Al señor que escuetamente me presenta Rubén en su relato se debe, de hecho, que La Corona reciba este nombre. Arnulfo Corona, originario del estado de Tlaxcala, había participado a mediados de los años setenta en el Movimiento Campesino de Simojovel (norte de Chiapas), siendo miembro de la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos).¹⁹ De hecho, fue uno de los “licenciados” que apoyó las protestas de los peones acasillados de la finca El Xoc y quien los acompañó hasta Marqués de Comillas, en 1979 (ver capítulo “Partir y llegar a una tierra evocadora de sueños e incertidumbres”). Luego de apoyar este proceso, hacia mediados de los ochenta Arnulfo se interesa por formar ejidos buscando interesados en diferentes zonas de

¹⁹ Teniendo en cuenta los testimonios recopilados en San Isidro sobre Arnulfo Corona, puedo decir que, en la entrevista realizada con Rubén, se le asignó una afiliación organizativa errónea, probablemente porque tenía un conocimiento vago sobre la trayectoria de este personaje y las razones de su presencia en Marqués de Comillas.

Chiapas, una labor que le permitió acceder a cuotas de dinero pagadas por familias en busca de tierras, como varias de las personas procedentes del Valle de Pujilic. Parte de ese dinero fue utilizado para cubrir los gastos que se requerían para tramitar, ante las instancias agrarias, las tierras ejidales que aún hoy llevan su nombre. Cuando Rubén decía “nosotros” se refería a sus padres y demás familias evangélicas con las que llegaron. Cabe señalar que, de todas ellas, solamente cinco familias extensas permanecieron en Marqués de Comillas, pese a las dificultades de colonizar tierras de *montaña*. Al menos seis familias retornaron al municipio de Socoltenango, porque prefirieron tener pocas tierras a vivir en la incertidumbre que caracterizaba a la región por aquellos días. En este sentido, las familias que permanecieron son las que se consideran las fundadoras del ejido y tienen mayor incidencia en las decisiones relativas a la “vida en comunidad”, pero también a la administración del territorio. Varios miembros de estas familias no tienen un buen recuerdo del señor Corona, pero matizaban sus opiniones al recordar los días en los que integraban el grupo llamado La Corona II.

En general, los colonizadores sabían que debían pagar por estar inscritos en la “lista de los capacitados”, o de los “sujetos de derecho” (futuros ejidatarios). Esta lista correspondía al *censo agrario* que solicitaban las instancias agrarias para iniciar el proceso de concesión de tierras ejidales. En Marqués de Comillas, cuando se trataba de una dotación ejidal, cada “capacitado” recibía una parcela de 20 hectáreas, lo que hacía una gran diferencia con otras regiones de Chiapas, donde las parcelas ejidales no superaban las cinco hectáreas. Esta situación permitió que personas como Arnulfo Corona se dedicaran a “vender derechos”, a veces incluso sobrepasando el número de personas que las instancias agrarias autorizaba para establecer determinado ejido. Sin embargo, no fue éste el caso del ejido La Corona, el cual estaba destinado para 124 “capacitados”, según la *resolución presidencial*.

En 1987, cuando Rubén, sus padres y otras familias llegaron a las tierras que gestionaba Arnulfo Corona, ya había treinta familias, que también habían dejado un ejido del Valle de Pujilic pero habían nacido en tierras del municipio de Amatenango del Valle (Altos de Chiapas). Se trataba de familias hablantes del tzeltal que habían pasado varios años buscando tierras en diferentes sectores de Chiapas. Como recordaba Florián, otro ejidatario evangélico, ese grupo se componía de 55 familias

inscritas en el *censo agrario*; sólo que 25 no habían llegado a Marqués de Comillas. El grupo de Socoltenango sumaba cincuenta “capacitados”, pero a diferencia de las familias tzeltales eran muy pocos los que faltaban por llegar. Al percatarse de que no eran los únicos interesados en las tierras, las familias evangélicas optaron por asentarse en un lugar distinto al adoptado por las familias tzeltales. Para explicar esta decisión, Florián y Rubén mencionaban aspectos prácticos, como el carácter bajo de los terrenos escogidos por las familias tzeltales, pero también saberse afines por ser cristianos casi todos. Así, luego de recorrer las otras colindancias del ejido les “gustó para poblado” el sitio donde actualmente viven; así tomó forma lo que por cuatro años se llamó La Corona II. Allí construyeron una “galera”, en la que habitaron juntos varios años antes de abrir espacio en la *montaña* y que cada quien “parara su casita”. La decisión de formar un poblado aparte implicaba el desplazamiento hasta el asentamiento conocido como La Corona I para asistir a las asambleas que organizaba Arnulfo, puesto que era el asentamiento oficial del ejido. Pese a esto, el grupo de La Corona II estaba dispuesto a hacerlo para asegurarse de que el dinero entregado a Arnulfo se tradujera finalmente en el acceso a una parcela ejidal. Pero, como en realidad no tenían muchas garantías de esto, muchos simplemente sabían que debían “llevarse bien” con Arnulfo porque conocía los trámites agrarios.

Hacia 1989, los miembros de La Corona II habían tumbado la *montaña* más próxima al poblado. Se trataba de aproximadamente siete hectáreas en la que cada familia sembraba un pedazo con maíz y frijol, apenas lo necesario para sobrevivir. Si no habían abierto más áreas al cultivo y la ganadería era por la veda forestal decretada en todo el estado de Chiapas.²⁰ Pese a la restricción, Arnulfo Corona decía contar con un permiso de explotación forestal del que sólo se beneficiaban él y otras personas del grupo La Corona I. Ante esta situación, las familias de La Corona II empezaron a sentirse más inconformes. Decididos

²⁰ Ante la intensa extracción de maderas preciosas en Marqués de Comillas y otras regiones de la selva Lacandona durante el proceso de colonización, el gobernador Patrocinio González Garrido decretó en 1989 una veda forestal en todo el estado. Esta restricción se extendió por cinco años, hasta que el gobierno en turno decidió finalizarla, en 1994. Para un análisis detallado del tema y su relación con la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), véase Villafuerte y García (1997).

a cambiar el orden de las cosas, nombraron a Martín como su propio representante y lo apoyaron para sacar a Arnulfo del ejido, obtener los documentos agrarios definitivos y conseguir alguna autorización para “tumbar más *montaña*”. Estas actividades se adelantaron en secreto, después de que Arnulfo entró en conflicto con las familias de La Corona I y trató de buscar apoyo con los miembros de La Corona II, cuando les entregó los documentos del ejido y les propuso realizar allí las asambleas. En los relatos de mis interlocutores, los motivos de la ruptura de Arnulfo con la población de La Corona I quedaron oscuros y se omitieron los detalles de los conflictos violentos entre las familias de La Corona I y La Corona II. Quienes vivieron esto de cerca, mencionaron que los pleitos estaban relacionados con la explotación ilegal de maderas que hacían Arnulfo y algunas familias tzeltales. Probablemente, ante el temor de ser sancionados por las autoridades forestales, las familias de La Corona II ejercieron presión para que las familias tzeltales “decidieran” abandonar su poblado y, por lo tanto, las tierras que se habían apropiado.

De acuerdo con documentos agrarios del ejido,²¹ Martín, como representante del grupo La Corona II, denunció a Arnulfo Corona a mediados de 1989 por la explotación ilegal de doscientos mil pies de madera y pidió a las autoridades hacer lo necesario para que no siguiera ejerciendo ningún cargo en el ejido, ni adelantando trámite alguno en las “dependencias” agrarias. Al año se realizó *in situ* una “Investigación general de usufructo parcelario ejidal”, con la que las instancias agrarias confirmaron los derechos ejidales a quienes realmente tomaron posesión de las parcelas, privaron de los derechos agrarios a quienes se habían ido (las familias tzeltales) y adjudicaron los derechos vacantes a nuevos “capacitados” que residían en esos momentos en el ejido. De este modo, de las cincuenta personas que se habían inscrito en la “lista de capacitados” de La Corona II, 22 fueron confirmadas como ejidatarios. De las 55 personas inscritas en La Corona I, a 28 se les privó de su derecho por estar ausentes. Estos 28 derechos que quedaron libres fueron adjudicados a personas que habitaban en el poblado de La Corona II. Al final del proceso de investigación agraria,

²¹ Secretaría de la Reforma Agraria, carpeta agraria del ejido La Corona, años 1989-1990. Archivos de la Procuraduría Agraria del municipio de Ocosingo.

las familias presentes en La Corona II fueron reconocidas como ejidatarios fundadores, mientras que Arnulfo abandonó el ejido. Además, el asentamiento de La Corona II se reconoció como el único poblado del ejido y Martín pasó a ser el representante de los ejidatarios. Desde entonces ya no hubo dos, sino “nada más una comunidad”, como recordaba Rubén. Algunas esposas de los ejidatarios evangélicos recibieron derechos agrarios y en vez de 124 “capacitados” sólo cincuenta personas serían “los sujetos de derecho” encargados de administrar un territorio que debía medir 2 100 hectáreas, según la *resolución presidencial*. Así, después del periodo conflictivo, aquellos que hoy en día se reconocen como los fundadores de La Corona experimentaron una abundancia de tierras (al menos 1 000 hectáreas quedaron vacantes) que les permitió dejar una parte de su territorio intacto y, en principio, destinado a las generaciones futuras.

LOS CUARENTA “CAPACITADOS” EN EL CENSO AGRARIO EJIDAL

—¿Cómo se empezó a formar el ejido y cómo planearon la distribución de las tierras?

—Nosotros llegamos a esta bendita selva en el año de 1976 por conflictos agrarios del estado de donde veníamos, de Oaxaca... En un inicio nosotros veníamos buscando tierras. Nos dijeron que estaba un teniente retirado de nombre Samuel Carmona Montiel que estaba gestionando colonias; pero nosotros llegamos sin dinero. Al menos la mayor parte de la gente. Y entonces nos dijeron: “a ustedes no les puede tocar acá cerca de los predios; a ustedes les toca hasta allá adentro, hasta el fondo [*montaña adentro*]”. Por lo tanto, fuimos trabajadores de los que supuestamente eran los colonos, los que financiaban la gestión. Pero a los dos años de estar en una comunidad que se llamó Tlatizapán ya supimos que estas tierras ya estaban decretadas del gobierno anterior del año 63. Por aquel entonces, siendo presidente el licenciado Adolfo López Mateos, se decretó todas estas tierras de Marqués de Comillas para el régimen ejidal. Entonces, colonias: cero [no se formarían colonias, sino ejidos]. Por lo tanto, se fue aquel teniente retirado; nos dejó en el año 78. Para el año 79 empezamos a hacer la gestión...

—¿Y cómo se enteran de que las tierras estaban decretadas?

—Porque mi papá pertenecía a la Confederación de Pequeña Propiedad... Tuvimos recomendaciones con la Pequeña Propiedad acerca de este régimen que llaman Nuevos Centros de Población Ejidal; entonces le ordenaron al Estado de Chiapas que le entregara a la gente, que le dieran las tierras a los poseedores que ya estábamos acá. Entonces no nos fue ni un problema. Luego cuando ejecutaron... De ahí viene el topógrafo Cordero, se apellida Cordero, y nos entrega por órdenes del gobierno, del gobernador, del delegado agrario... nos entrega. Y éramos pocos. Si bien recuerdo éramos como 17, pero dijimos que éramos 26, nombre ficticio... (fragmento de la entrevista con Valentín, ejido Reforma Agraria, 12 de junio de 2009).

Valentín es ejidatario de 63 años de edad y miembro de la parentela que debió “abandonarlo todo” después de los conflictos agrarios en las inmediaciones del río Cajonos (Oaxaca). Como ya era adulto cuando llegó a Marqués de Comillas, pudo contarme con detalle las circunstancias que antecedieron a la fundación del ejido Reforma Agraria. Se entiende, entonces, que cuando Valentín decía “nosotros llegamos” hacía referencia a los diferentes grupos de la familia López. Cabe recordar que el ejido está conformado por tres familias que no pertenecen a esta parentela, pero su papel marginal en la formación de un ejido en tierras de *montaña* me lleva a explicitar detalladamente la estructura de la parentela que protagonizó este momento paradigmático de la historia ejidal. El árbol genealógico de “los López” está encabezado por los hermanos gemelos Arturo y Evaristo. El primero murió en el conflicto de tierras en Oaxaca y el segundo es ejidatario de Reforma Agraria, con 87 años de edad. Aunque Arturo no llegó a Chiapas, su esposa, Sara García, y sus seis hijos vivieron la experiencia de fundar un ejido en tierras diferentes a las que habían vivido por generaciones. Una mujer y cinco hombres integran la familia distinguida en la cotidianidad como “los García”. Todos son ejidatarios, tienen más de cuarenta años y han formado sus propias familias, aunque dos ya no viven en el ejido. Evaristo, el otro de los hermanos gemelos, después de librar el conflicto, dejó Oaxaca con su esposa, Lucía Morales, y 13 de sus 15 hijos. Nueve hombres y cuatro mujeres integran, por su parte, la familia distinguida como “los Morales”. Todos han conformado también sus propias familias

y tienen más de 35 años de edad. Sin embargo, apenas tres de los hijos Morales son ejidatarios. Varios han dejado de vivir en la región y algunos otros siguen en Marqués de Comillas, pero en otros ejidos. Además de “los Morales” y “los García”, otra parte de la familia López también integra la población de Reforma Agraria. Se trata de los hermanos Esteban y Porfirio López Vera, dos parientes menores de Evaristo y Arturo que se dicen tíos de los hijos de éstos. Dado que son los menores de esa generación, cuentan con menos años que varios de sus sobrinos. Tanto Esteban como Porfirio son ejidatarios y cada uno ha conformado su propia familia. Así, entre los López García, López Morales y López Vera se cuentan más de la mitad de los ejidatarios. Varios aún se consideran no sólo “oaxaqueños”, sino también “chinantecos”, por ser la lengua y el nombre indígena de la región de donde vienen. No obstante, la mayoría de los hombres mayores de la familia López ya no hablan el chinanteco, aunque lo entienden. En realidad, son las mujeres de mayor edad las que manejan la lengua en buena parte de su cotidianidad, pero es cada vez más escasa la transmisión a sus hijas e hijos.

Como recuerda Valentín, las familias López llegaron a Marqués de Comillas en 1976 con la idea de hacerse de alguna pequeña propiedad que les permitiera recomenzar su vida, pero no imaginaban que el único modo de acceder a la tierra en esta región era a través de la formación de ejidos. La experiencia vivida por estas familias da cuenta de que a finales de los años setenta aún muchas cosas no estaban claras para los diferentes grupos que llegaban al extremo sur de la selva Lacandona. La escasa claridad con que actuaban las instituciones agrarias daba pie a que se dieran dinámicas especulativas en torno a la tierra como la que describe Valentín al mencionar la relación de subordinación que “los López” establecieron con Samuel Carmona Montiel y al llegar a la región con escasos o nulos recursos financieros. Asimismo, avanzar a tientas en la colonización de Marqués de Comillas llevaría a la creación de un poblado, llamado Tlatzapán, que poco tiempo después debió ser abandonado por no estar acorde con las disposiciones agrarias emitidas desde mediados de los años sesenta, pero dadas a conocer en la región más de diez años después.

Hasta ese entonces, ninguno de los miembros de la familia López entendía que era un “nuevo centro de población ejidal” (NCPE).²² Sabían que el ejido era un tipo de propiedad comunal en el que se producían conflictos como el que los obligó a salir de Oaxaca, por lo cual Valentín y su padre, Evaristo, dudaron si debían quedarse en Chiapas. Ante la noticia de que las tierras de Marqués de Comillas habían sido decretadas para la formación de este tipo de propiedad, “los Morales” se valieron de sus vínculos con la Confederación de la Pequeña Propiedad para garantizar el acceso a los títulos agrarios. José, el segundo hijo del difunto Arturo López García, se valió de los contactos que había hecho en su participación en el movimiento estudiantil en la ciudad de Oaxaca y en otras organizaciones de izquierda, experiencias posibles por haber sido enviado desde niño a vivir con personas “ladinas”. De este modo, José y su tío Evaristo realizaron entre 1979 y 1980 diferentes viajes a la ciudad de México para conocer de manera directa las disposiciones emitidas desde 1963 por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Como resultado de esta “gestión”, la familia López conoció la *resolución presidencial* mediante la cual el gobierno federal decretaba la formación de un nuevo centro de población ejidal en Marqués de Comillas, que debía llamarse Reforma Agraria y cubrir con las necesidades agrarias de cuarenta “capacitados” a quienes se les asignaban parcelas de veinte hectáreas.²³ De acuerdo con la copia de la *resolución presidencial*, estas cuarenta personas sin tierra residían en un poblado ubicado en Azcapotzalco, cerca del Distrito Federal. A más de mil kilómetros del lugar, ninguno de los nombrados en la resolución tomó posesión de las tierras que se les concedieron y, por lo tanto, a finales de los años setenta

²² El “nuevo centro de población ejidal” fue una figura semejante al ejido, pero pensada específicamente para los procesos de colonización de tierras nacionales en donde el Estado, en principio, “dirigía” la ocupación de tierras, definiendo la dimensión de las parcelas ejidales. Ésta era también una forma de contrarrestar las consecuencias de colonizaciones espontáneas en otras regiones de la selva Lacandona donde era conflictivo el control del Estado sobre las tierras y la población.

²³ Entre la población ejidataria existe la idea de que un ejido y un nuevo centro de población ejidal se diferencian porque en el primero las parcelas ejidales son de veinte hectáreas, mientras que en el segundo son de cincuenta hectáreas, pero esto no coincide con lo que aparece en los documentos agrarios del ejido. De todas formas, ésta es la idea de los ejidatarios de Reforma Agraria, que argumentan que el suyo, en vez de ser un ejido, es un nuevo centro de población ejidal.

el nuevo centro de población ejidal estaba aún por formar. Esta noticia cambiaba completamente las expectativas de “los López”, quienes comprendían que su futuro en Marqués de Comillas no era ni conseguir parcelas con el ex teniente Carmona Montiel ni formar parte del poblado Tlatizapán.

Aunque mis interlocutores ofrecen pocos detalles acerca de las condiciones en las que se produjo la desintegración de Tlatizapán, lo que todos señalan es que este poblado estaba ubicado mucho más al noreste de donde hoy comienza el ejido Reforma Agraria y que allí residían familias que se dividieron para conformar tres ejidos distintos: Zamora Pico de Oro, Reforma Agraria y Adolfo López Mateos, todos ubicados sobre la ribera del Lacantún. Pese a los vacíos en las narrativas, al parecer la ubicación de los “trabajaderos” (áreas desmontadas) de cada grupo fue determinante para saber quiénes integrarían cada ejido. La distribución de las tierras se produjo luego de que los colonos conocieron el plano elaborado por el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización a mediados de los años sesenta. Según recuerda Valentín, los “trabajaderos” de la familia López estaban entre el poblado Tlatizapán y la porción de tierra que correspondía a la parcela número 21 en la distribución de tierras diseñada por Carmona Montiel. Después de conocer el plano de las diferentes dotaciones ejidales, “los López” hicieron todo lo posible para que se les concedieran las dos mil hectáreas correspondientes al nuevo centro de población ejidal denominado Reforma Agraria, según rezaba la *resolución presidencial*. Para esto, presentaron a las autoridades agrarias una “lista de capacitados” con una cantidad de solicitantes más elevada al número de personas que realmente habían tomado posesión de las tierras que se gestionaban, algo que Valentín mencionó en la entrevista, pero rápidamente matizó en su narrativa llamando mi atención sobre otro asunto.

Dejando de lado los detalles de la obtención final de las tierras, puedo decir que el número “ficticio” de personas que figuraban en la lista de “capacitados” da cuenta del firme interés que tenían los miembros de la familia López por garantizar un contexto agrario en el que, como grupo de parentesco, no tuvieran que enfrentar una tragedia parecida a la que habían vivido en Oaxaca. En la práctica, esto implicó puntualizar a varios colonos de Tlatizapán que no cualquiera podría considerarse dentro del grupo de los futuros ejidatarios de Reforma Agraria. Algunos

ajenos a la familia López lograron ser contados dentro del grupo, por venir de la zona chinanteca, pero otros terminaron asentándose en otros ejidos, a pesar de estar medianamente emparentados con “los López”. Este interés también implicó distribuir entre varios miembros de la familia los cuarenta derechos agrarios que se aprobaban en la *resolución presidencial*. Así, se hizo legítimo y estratégico solicitar derechos agrarios para algunas mujeres de la familia, sobre todo las esposas de los que estaban gestionando las tierras y las mujeres de mayor edad que habían quedado viudas después del conflicto en Oaxaca. Varias de las disposiciones de la *resolución presidencial* no se asumieron al pie de la letra; no obstante, el número de “capacitados” y la conservación un área dentro del territorio para el uso común se asumieron como mandatos indiscutibles. A fin de cuentas, ambas disposiciones legitimaban el interés de “los López” en hacer de Reforma Agraria un ejido de pocos ejidatarios. Fue así que quedaron intactas un poco más de las 1 140 hectáreas que la *resolución presidencial* designaba como *tierras de uso común*.

UN TERRITORIO ACCESIBLE AL INGRESO DE GRUPOS DIVERSOS

—¿Y cuándo llegaron aquí celebraban la fundación?

—Eso sí. Lo celebramos parece como cuatro años solamente; porque, ya le digo, pues, como aquí se dividió la gente, cada quien ya alaba a Dios a su manera. Hay muchos hermanos de otras religiones; ya no les gusta, pues, el aniversario de la comunidad.

—¿Pero los primeros todos eran católicos?

—Sí, cuando muy llegamos aquí todos éramos católicos; no teníamos idea de otra iglesia. Teníamos una iglesia grande, primero cuando llegamos acá, pero cuando vinieron otros compañeros que no eran de la finca, vinieron de otros ejidos, entonces ya traían la mentalidad, ya con otra idea, o sea que ya venían de otra religión pues. Y entonces pidieron ingreso y pues aquí les dimos ingreso.

—¿Había ingreso?

—Sí, en ese tiempo había ingreso porque no estaba cerrado todavía el ocupó. Todavía faltaba más gente para completar los 62 ejidatarios; entonces les dimos ingreso. Estuvieron un año como católicos, pero

después ya fueron separándose de la iglesia y después ya venían gentes [sic] a enseñarles de otra manera. Entonces se fundó la presbiteriana, de ahí la pentecostés, y así. Ya los que quedamos, que estamos en la Iglesia católica, ya no somos muchos, pero ahí estamos. Lo que uno quiere aquí en la comunidad es de que, no importa como sea nuestra iglesia, cada quien con su manera de rezar, pero lo importante es que estemos unidos, que haya unión, que haya acuerdo para hacer un trabajo en la comunidad, que haya paz, tranquilidad, armonía. Pero vemos que eso es diferente. En vez de que haya organización, que pensemos cómo superar la comunidad, estamos al contrario, porque cada quien piensa a su manera, no piensa a lo mismo. Si yo pienso como levantar mi comunidad, el otro no lo piensa lo mismo; entonces... pongamos un ejemplo: si yo hablara en la asamblea de lo que yo pienso, hay gente que no le va a gustar mi opinión; entonces me corta y entonces ya la gente le cree más al que habla más bonito, según es el dicho, ¿no? Ahí es la manera que no nos podemos organizar... (fragmento de la entrevista con Rufino, ejido San Isidro, 25 de mayo de 2009).

Como uno de los antiguos peones acasillados de la finca El Xoc, y ahora ejidatario de San Isidro, Rufino me ofrecía una visión detallada de los primeros años de vida en el ejido. De este modo, reflexionaba sobre las dinámicas que hasta hoy los caracterizan, algo que resume con la expresión “no nos podemos organizar”. Al afirmar “cuando muy llegamos aquí todos éramos católicos” se refería a él y a sus compañeros de lucha contra el patrón y otros *finqueros* del Valle de Huitiupán. En otras palabras, a las cuarenta familias que se desplazaron hasta el sur de la Lacandona en 1979 en compañía del “licenciado” Arnulfo Corona, luego de las negociaciones con el gobernador Salomón González Blanco. Cabe señalar que gracias al mencionado “licenciado”, Rufino y sus compañeros ya sabían que iban a formar un ejido en la región de Marqués de Comillas y que había varios predios identificados para hacerlo. Recuerda que antes de decidirse por las tierras que hoy le corresponden a San Isidro recorrieron otro sector de la selva que no los convenció por los pedazos inundables que había. Cuando vieron el fácil acceso al que hoy llaman el río Bravo, decidieron tomar posesión de una parte de las tierras por las que pasaba. En los planos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), estas tierras tenían una

extensión de 2 696 hectáreas, llevaban por nombre Santa María Tarima y estaban destinadas a 62 “capacitados”. Sin embargo, durante el proceso de titulación de las tierras, varias de las disposiciones de la *resolución presidencial* se modificaron. Una vez formado el “comité ejecutivo”, es decir, el equipo de personas encargadas de las gestiones agrarias, el grupo de ex acasillados decidió cambiar el nombre del ejido, asignándole el nombre de Nuevo San Isidro. De esta manera, buscaban retomar al santo patrón que veneraban en la iglesia de la finca.

Otro aspecto que experimentó modificaciones fue la extensión de tierras entregadas al grupo fundador. Cuando los ingenieros de la Secretaría de la Reforma Agraria midieron el predio del que hablaba la *resolución* se percataron de que comprendía 2 958 hectáreas, es decir, 262 hectáreas más. Pese a este aumento en la dotación ejidal, las instancias agrarias no modificaron el número de los sujetos que tendrían derecho a una parcela. Así, los 40 hombres cabeza de familia del grupo de ex acasillados pasaron a ser considerados ejidatarios y quedaron aún por asignar 22 de los derechos ejidales indicados en la *resolución presidencial*. Al parecer, sin conocer la posibilidad de asignar estos derechos vacantes entre las esposas, los ejidatarios no encontraron problemático dejar abierto el acceso a otros interesados en las parcelas, hasta que se asignaron los 22 derechos vacantes. Por esto, entre 1985 y 1992 ingresaron al ejido familias que no habían trabajado en la finca El Xoc pero tenían vínculos con algunos del grupo de ex acasillados. De acuerdo con la entrevista realizada a Rufino, los vínculos que facilitaron el acceso de estas familias se caracterizaban por una compleja mezcla de relaciones de parentesco, lengua y religión. Sin embargo, algo que diferenciaba a estas familias del grupo fundador era el hecho de haber vivido en ejidos del norte de Chiapas. Desde entonces, esta diferencia fue marcada por los ex trabajadores de la finca, al nombrarlos como “los choleros” del ejido; es decir, las familias hablantes del chol procedentes de ejidos como Salto de Agua y Tumbalá y primos o tíos de algunos de los choleros que trabajaban en la finca. Por los relatos sobre el tiempo de las fincas y la actual notoriedad de parejas de hablantes de lenguas distintas entre la población de San Isidro, puedo decir que la diversidad lingüística no ha sido necesariamente el motivo que genera la “desorganización” de la que me hablaba Rufino. Por el contrario, haber vivido en contextos agrarios diferentes (en gran propiedad unos, en propiedad

colectiva otros) ha sido un aspecto difícil de manejar para la población en su conjunto.

De entrada, la pluralidad de trayectorias de vida hizo complejo el proceso de apropiación y resignificación de una figura agraria, bajo la cual todos esperaban satisfacer su necesidad de tierras y hacer su propia vida. Al parecer, la repartición de parcelas, de veinte hectáreas por “capacitado”, no representó mayor problema para el grupo de la finca. Luego de tantos años, tener “lo propio” representaba contar con libertad en muchos sentidos; entre otros, para trabajar cuando se quisiera y para utilizar la cantidad de terreno que se deseara. En aquel entonces, “veinte hectáreas eran bastante” y, puesto que todo era *montaña*, los futuros ejidatarios aceptaban sin mayores reparos que las tierras se repartieran en el orden que aparecía en el *censo agrario* realizado para tramitar los títulos. Lo que despertaba inquietudes entre los fundadores era la toma colectiva de decisiones, ya que en la finca sólo estaban “metidos en el trabajo del patrón” y era él quien “mandaba”. Ellos nunca habían tenido la experiencia de ser ejidatarios, de hacer asambleas o asumir las faenas; algo que Rufino define hoy en día como “dar servicios en nuestra propia comunidad”. Aceptar que la vida ya no era como en la finca fue algo que, según Rufino, les costó bastante por las condiciones de aislamiento que imponía la *montaña*, que se reflejaban en el hecho de no tener ni comida ni ropa a la mano. Además, ser ejidatario representaba también tener obligaciones hasta entonces ajenas a su cotidianeidad: “dar cooperación” en dinero para que los representantes salieran a Tuxtla y mantener limpio el poblado, así como trabajar y aportar para contar con lo necesario. Por la forma en que Rufino recordaba esta experiencia, las indicaciones de los funcionarios de las instancias agrarias fueron clave para entender el cambio al que se enfrentaban. A pesar de que los ex trabajadores de la finca tenían a su favor el hecho de ser los fundadores del ejido, su escaso conocimiento sobre cómo vivir en un ejido los ponía en una situación de desventaja frente a las familias llegadas años después y con una mayor experiencia en la dinámica ejidal. Esto rápidamente se tradujo en la poca eficiencia del grupo fundador para hacer respetar sus formas de asumir “la vida en comunidad”. Fue así que la fiesta de fundación del ejido se abandonó tan sólo cuatro años después de haberse empezado. El grupo de la finca nunca logró transmitir a los demás el valor que para ellos tenía ese evento. Este tipo de

rupturas, además de varios conflictos que terminaron con la muerte de algunos ejidatarios y la expulsión de otros, caracterizarían al ejido San Isidro desde sus primeros años de vida.

Es preciso referirse a lo que representaban los recursos forestales de la *montaña* en aquellos años. Según me explicaba Rufino, después de medir y repartir las parcelas, el pedazo de terreno que sobró correspondió oficialmente a lo que la legislación agraria definía como *tierras de uso común*. En la cotidianidad, fueron las tierras de donde se obtenía la leña y la madera necesaria para el modo de vida y el estilo de vivienda de la mayoría. Sin embargo, como cada una de las 62 familias ejidatarias se bastaba con la superficie de tierra que se le había otorgado, y como transformar la *montaña* en parcelas agrícolas demandaba mucho trabajo, durante varios años una gran porción de la dotación ejidal permaneció cubierta con vegetación de selva. De acuerdo con esto, es claro que la *montaña* no estaba en el centro de las preocupaciones de la población, mientras que las diferencias religiosas o de procedencia entre las familias establecidas sí eran motivo de discordia entre los ejidatarios. No obstante, estas diferencias nunca condujeron a la expulsión de un grupo por otro o a la formación de dos ejidos distintos. Por el contrario, esto condujo a la configuración de un territorio accesible en muchos sentidos. Desde sus inicios, San Isidro se convirtió en un lugar donde la libre expresión de distintos intereses, modos de pensar o de llevar la vida en la cotidianidad predominaba frente a la búsqueda de consensos colectivos para asuntos relativos al funcionamiento de la figura ejidal.

TABLA 3
 PROCESO DE SOLICITUD Y CONCESIÓN DE DOTACIONES EJIDALES A TRES GRUPOS COLONIZADORES

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Nombre o nombres por los cuales se refieren al predio	La Corona	Reforma Agraria	Santa María Tarima/Nuevo San Isidro
Aspecto relevante del momento en que se da la titulación de tierras	1987-1991 Veda forestal iniciada en 1989	1976-1980 Desconocimiento de la intención federal de formación de ejidos	1980-1984 Mayor claridad sobre la intención federal de formar de ejidos
Extensión de la dotación según la resolución presidencial*	2 100 has	2 000 has	2 696 has / 2 958 has
Núm. de capacitados que figuran en la resolución presidencial	124	40	62
Cantidad de tierras concedidas por capacitado	20 has, según la tendencia usada por las instancias agrarias en Chiapas	20 has, según la resolución presidencial	20 has, según la tendencia usada por las instancias agrarias en Chiapas
Cantidad de tierras de uso común	Aquellas que sobran luego de la repartición de las parcelas ejidales	1 140 has, según lo estipulado por la resolución presidencial	Aquellas que sobran luego de la repartición de las parcelas ejidales

Núm. inicial de aspirantes a derechos ejidales	105 (dividido en dos grupos)	17 (número real) a 26 (número ficticio)	40
Aspectos que caracterizaron la solicitud de tierras	Conflictos con aquellos que tramitaban títulos Distanciamiento de grupos solicitantes por diferencias religiosas Inclusión de mujeres cabeza de familia dentro de los “capacitados”	Disolución de la colonia Tlatzapán y división de diferentes grupos de colonizadores para la formación de varios ejidos Inclusión de mujeres cabeza de familia dentro de los “capacitados”	Modificación del nombre del ejido y rectificación de extensión del predio ejidal Apertura del grupo fundador al ingreso de familias sin tierra con diversas trayectorias de vida
Núm. de ejidatarios reconocidos al final del proceso de titulación	50 (en su mayoría evangélicos del Valle de Pujilic, Chiapas)	40 (mayoritariamente parientes, de La Chinantla, Oaxaca)	62 (provenientes de finca y ejidos del Valle de Huitiupán, Chiapas)

FUENTE: Elaboración propia.

* Como se puede notar, en los tres casos la extensión de tierras ejidales que aparece en las *resoluciones presidenciales* es menor a la que se registra en la actualidad. Estos tres ejidos salieron beneficiados con la remediación que se hizo a comienzos de la década del 2000. La Corona pasó a tener 151 hectáreas más, Reforma Agraria 463 hectáreas más y San Isidro 992 hectáreas más. Aunque en algunos casos las tierras de montaña fueron las que aumentaron su extensión, en otros casos fue en las parcelas ejidales donde se reportó el aumento.

Como se puede ver, la formación del ejido se produjo en cada caso de manera distinta, básicamente por las particularidades de cada grupo fundador, y dependiendo del momento en el que tuvo lugar la solicitud y entrega de las tierras.

En el caso de La Corona, las familias reconocidas como fundadoras tenían en común ser cristianas. En el segundo caso, los fundadores de Reforma Agraria se asumían como miembros de una misma parentela originaria de La Chinantla. En el tercer caso, las familias fundadoras compartían el hecho de haber vivido en un *espacio regional* caracterizado por la hegemonía de grandes propietarios. Es cierto que entre las familias fundadoras de La Corona se encontraban al menos dos que no eran, ni son, evangélicas. También es cierto que entre los fundadores de San Isidro había algunas familias que vivían en ejidos colindantes con las fincas de la región. Pese a esto, ya estando en La Corona, los católicos de Socoltenango se sumaron a las acciones colectivas que emprendieron las familias evangélicas procedentes de este mismo municipio. En San Isidro, por otra parte, las familias procedentes de ejidos del Valle de Huitiupán compartían con sus compañeros acasillados el ánimo por librarse de la hegemonía de los finqueros, así fuera dejando la región. En el caso de Reforma Agraria, el vínculo de parentesco, crucial para la acción colectiva e incuestionable entre “los López”, se reforzaba debido a la experiencia de haber perdido de manera trágica a algunos parientes, pero también al considerarse “chinantecos” o “oaxaqueños” en tierras “chiapanecas”.

Como ya se mencionó, la búsqueda de un pedazo de tierra fue parte de un proceso de colonización de al menos diez años, en el que se distinguen diferentes *momentos*. En el caso de La Corona, las familias evangélicas llegaron a la región cuando la mayor parte de las tierras ya habían sido apropiadas y las instituciones de gobierno implementaban medidas frente a la deforestación de la selva (1987). La familia López llegó mucho antes, cuando en la región ni siquiera se sabía que estos “terrenos nacionales” serían entregados bajo el régimen de propiedad colectiva (1976). Gracias a su participación en el Movimiento Campesino de Simojovel, los antiguos acasillados de la finca sí llegaron sabiendo que formarían un ejido, cuando fueron los primeros en ocupar las tierras más distantes de las vías fluviales por las que se llegaba a la región, porque las tierras de las riberas del Lacantún y del Usumacinta

ya habían sido apropiadas (1979). Así pudieron escoger entre dos predios distintos, pero ubicados “*montaña adentro*”.

Con base en la documentación agraria de este periodo inicial, se puede afirmar que las instancias agrarias implementaban cambios a medida que concedían tierras, por lo que existen ligeras diferencias entre los documentos agrarios del ejido Reforma Agraria y los de los ejidos San Isidro y La Corona. En efecto, las concesiones de tierra realizadas a finales de los años setenta, como en el caso de Reforma Agraria, se hicieron siguiendo las disposiciones que figuraban en las resoluciones emitidas en el periodo presidencial de Adolfo López Mateos (1958-1964). Por esto, en los documentos oficiales de los primeros ejidos, es decir, los nuevos centros de población ejidal, se definía la cantidad de tierras que se destinaban a la formación de parcelas ejidales (veinte hectáreas cada una), la parcela escolar (veinte hectáreas), la zona urbana y las tierras de usos colectivos; estas dos últimas de dimensión proporcional a la extensión total del territorio concedido. A mediados de los años ochenta dejó de hablarse de los nuevos centros de población ejidal y se continuó dotando de tierras ejidales igual que en el resto de Chiapas. Por esto, en los documentos agrarios de ejidos como San Isidro y La Corona solamente se hablaba de la extensión total del territorio ejidal, de la cantidad de tierras reservadas para la zona urbana (veinte hectáreas), la parcela escolar (veinte hectáreas) y el área denominada “unidad agrícola industrial para la mujer” (veinte hectáreas).²⁴

Como se ve en estas experiencias, el porqué de estas variaciones no era del todo comprendido por los grupos de colonizadores, quienes además tenían diferentes grados de conocimiento del procedimiento burocrático de la solicitud de tierras ejidales y las dinámicas organizativas propias de esta figura agraria. Entre los tres grupos de fundadores, las familias evangélicas eran las que habían vivido por varios años en diferentes ejidos del Valle de Pujiltilic, pero nunca habían asumido de forma directa la “gestión”, es decir, los trámites para conseguir este tipo de propiedad. Anteriormente, la mayor parte de los miembros de la familia López vivían en pequeñas propiedades, pero estaban familiarizados

²⁴ El trabajo de Haar (2000) ofrece una descripción detallada del procedimiento burocrático de concesión de tierras ejidales y de los cambios implementados a través del tiempo por las instancias agrarias.

con estructuras organizativas campesinas a través de las cuales adquirirían conocimientos sobre las “dependencias” de gobierno (incluidas las agrarias), su funcionamiento y la manera de solicitar su apoyo. Las familias que habían trabajado para el finquero no tenían mayor idea de lo que era vivir en un ejido ni lo que era saberse dueños de una propiedad. No obstante, en alguna medida se vieron beneficiados del proceso de movilización que surgió en el Valle de Huituipán, lo que redundó en la posibilidad de contar, durante algún tiempo, con el apoyo de personas ampliamente familiarizadas con la burocracia agraria.

Pese a las diferencias en este nivel, unos y otros comprendieron rápidamente que conformar la lista de interesados en obtener una parcela ejidal y el nombramiento de un equipo para ir a las “dependencias” agrarias (el llamado “comité ejecutivo”) eran aspectos fundamentales para obtener los títulos de las tierras sobre las que habían tomado posesión. Por otra parte, mientras salvaban diversas dificultades de sobrevivencia en la selva, los grupos aprendían que se necesitaban varios viajes del “comité ejecutivo” a Ocosingo, Palenque, Tuxtla e incluso a la ciudad de México, antes de que las instancias agrarias confirmaran la necesidad de tierras de los inscritos en las listas y antes de que los topógrafos llegaran a medir el predio y establecer los mojones. En este sentido, sólo mediante un proceso burocrático que tardaría entre dos y cinco años,²⁵ los inscritos en la lista eran considerados primero “capacitados” y *ejidatarios* sólo cuando recorrían con los funcionarios agrarios las colindancias del predio y firmaban de común acuerdo el “acta de posesión y deslinde de la dotación ejidal”.

Fue en ese momento que se decidieron los nombres de los ejidos. Curiosamente, los antiguos acasillados decidieron poner un nombre que los mantenía ligados con su pasado, mientras que “los López” vieron en el nombre Reforma Agraria la posibilidad de dar un nuevo aire a su historia familiar. Puesto que llegaron tardíamente, las familias procedentes del Valle de Pujiltilic no tuvieron mayores posibilidades de modificar las decisiones de Arnulfo Corona, pero tampoco quisieron complicarse con la burocracia agraria luego de que se resolvió el

²⁵ Aunque tomó tiempo, la titulación de las tierras en Marqués de Comillas se dio sin las dificultades de otras regiones de Chiapas. Esto se explica por el hecho de que la colonización de esta región representaba la posibilidad de fortalecer la frontera internacional con Guatemala, que por entonces vivía intensos conflictos.

conflicto. En este periodo de tiempo también se definió quiénes serían las autoridades propias de la figura ejidal: el *comisariado*, o principales representantes de los ejidatarios, y el *consejo de vigilancia*, o los veedores del respeto a los acuerdos colectivos. Particularmente, la experiencia vivida en La Corona da cuenta de que este asunto llegaba a generar tensiones y conflictos, al punto de que el ejido en formación podía cambiar radicalmente. Aunque los ejidatarios de Reforma Agraria y San Isidro no hicieron mayor énfasis en lo que representó la elección del primer *comisariado*, esto no supone la ausencia de tensiones. Más bien, es un indicativo de que, en principio, se elegía como autoridades a personas que se destacaban por conocer las dinámicas burocráticas de las “dependencias”, pero no necesariamente por su capacidad para integrar los intereses de los ejidatarios.

La forma de apropiarse de las tierras fue, quizá, el asunto que tardó más tiempo en definirse, incluso varios años después de levantada el *acta de posesión y deslinde*. En el caso de los ejidos San Isidro y La Corona, la “lista de capacitados” era fundamental, puesto que el orden en el cual los interesados habían pagado por estar inscritos fue el mismo que se siguió para asignar las parcelas. Cabe resaltar que las instancias agrarias no estipulaban el pago de la inscripción en la lista de los peticionarios, pero tampoco daban ninguna indicación de cómo debían distribuirse las parcelas. Justo esta falta de indicaciones llevaba a asumir “autónomamente” algunos aspectos del proceso de “hacer ejido”, de manera que cobrar por el “ingreso” y luego repartir las parcelas según la lista de “capacitados” se volvieron prácticas aceptadas. Al recordar este periodo, los ejidatarios me decían con naturalidad que cada quien aceptaba como parcela el lugar donde le había “tocado”, sin importar lo lejos o cerca que estuviera del poblado, la mala o buena calidad del suelo o la carencia o presencia de alguna acequia. En el caso de Reforma Agraria, el orden en que se habían enlistado los miembros de la familia López no fue irrelevante, pero como se ha visto, tampoco se asumió como lo hicieron la mayoría de los grupos de ejidatarios. Puesto que en el siguiente capítulo analizo esta particularidad del ejido Reforma Agraria, baste decir que la *resolución presidencial* de Reforma Agraria sólo señalaba el número de hectáreas que debían dejarse como *tierras de uso común*. Esto implicó que los miembros de la familia López se sintieran comprometidos a dejar en *montaña* una parte significativa

de la dotación ejidal (1 140 hectáreas de las dos mil hectáreas que supuestamente tenía el ejido).²⁶ En el caso de los grupos fundadores de San Isidro y La Corona, aquello que se definió como *tierras de uso común* fueron las hectáreas en *montaña* que “sobraron” después de medir y distribuir las parcelas ejidales.

LA APROPIACIÓN DE LA FIGURA EJIDAL COMO CAMPO DE FUERZAS

Al profundizar en la historia de los grupos fundadores pude comprender que el número de “capacitados” autorizados en las *resoluciones presidenciales* era un asunto que ofrecía luces sobre las formas de acción colectiva que mediaban la apropiación y resignificación de contar con una parcela de selva adentro de un territorio de mayor dimensión cuya administración recaía en varias personas.

La cifra de 124 “capacitados” para el ejido La Corona había sido definida con base en los grupos que Arnulfo Corona conformó y controló durante relativamente poco tiempo, de modo que cuando comenzó a ser puesta en duda su autoridad, también se empezó a cuestionar en poder de quiénes y de cuántos iba a quedar el ejido. Cuando el conflicto creció, lo que importó no fue el número de “capacitados” que señalaban los documentos agrarios, sino el número de personas que se encontraban “en posesión de sus unidades parcelarias en forma quieta, pacífica y continua ... [y sin tener] tierras abiertas al cultivo por respetar las disposiciones superiores de no derribar la selva”, disposición consignada en el acta levantada por las instancias agrarias en la inspección que se realizó para definir los ejidatarios y las autoridades oficiales de la dotación ejidal (1991). Fue entonces que las familias evangélicas intervinieron de manera directa para distribuir los derechos agrarios abandonados por las familias tzeltales entre varios hombres y mujeres de

²⁶ En el acta de posesión y deslinde del 4 de febrero de 1980 pueden verse las palabras de José López García en aquella ocasión, como presidente del comisariado ejidal: “En nombre del NCPe Reforma Agraria, es de recibirse y se recibe la superficie citada que fue concedida en dotación definitiva, comprometiéndonos a mantener la vegetación forestal que contengan estos terrenos y sujetándonos para la buena administración del ejido a las disposiciones dadas o que en lo sucesivo dicten la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y la Secretaría de la Reforma Agraria”.

sus propias familias. En los relatos sobre estos tiempos, ninguno de mis interlocutores mencionó que luego del conflicto quedaron 74 derechos ejidales vacantes. Esto indica que las familias evangélicas evitaron que nuevas personas entraran a formar parte del grupo de los ejidatarios. Así, asumieron con naturalidad que La Corona era un ejido de cincuenta ejidatarios, cada uno con una parcela ejidal de veinte hectáreas. Asimismo, que se trataba de un ejido con varias hectáreas de tierras de *montaña*; algunas reservadas para los futuros hijos y algunas otras designadas como *tierras de uso común*.

Emprender la “gestión” de las tierras de Reforma Agraria significaba para la familia López la posibilidad de dar forma a un ejido que les resultaba ideal, por estar destinado a un número reducido de “capacitados”. Por eso, al contrario de La Corona, había que hacer valer lo estipulado en la *resolución presidencial*. En Reforma Agraria los capacitados debían ser tan sólo cuarenta, mientras que los ejidos colindantes estaban destinados respectivamente a 330 y 85 “capacitados”. Esto da una idea de las tensiones que se generaron entre los colonos que habitaron el extinto poblado Tlatizapán al decidir quién integraba qué ejido. Pese a que no eran pocos los colonos que buscaban obtener una parcela ejidal en Pico de Oro, en López Mateos o en Reforma Agraria, “los López” lograron posesionarse prácticamente solos de las tierras de Reforma Agraria. En las gestiones iniciales, a los 17 “capacitados” de la familia López se sumaron seis personas sin ningún vínculo de parentesco con ellos. Asimismo, procuraron asegurarse varios derechos más (al menos cuatro) incluyendo en el *censo agrario* a varias mujeres de la parentela. De cualquier modo, “los López” sabían que debían regular cuidadosamente el ingreso de otras personas al ejido, para evitar conflictos. Siendo mayoría, los ejidatarios de la familia López pudieron definir sin problemas el modo de apropiarse de las tierras ejidales.

Que los cuarenta antiguos *acasillados* de la finca El Xoc hicieran valer el número de 62 “capacitados” que figuraban en la *resolución presidencial* del ejido San Isidro dista de ser una estrategia semejante a la adoptada en Reforma Agraria. De hecho, se trató de la intención de respetar el derecho de aquellos que llegaban buscando tierra tras haber experimentado ellos mismos lo que era “luchar por la tierra”. En este sentido, resultaba natural “dar ingreso” a las personas que así lo pidieran, mientras hubiera derechos agrarios vacantes. Por otra parte, la experiencia

de los fundadores de San Isidro da cuenta de la arraigada idea, en ese entonces y ahora, de que las cuestiones agrarias competían únicamente a los hombres. Sólo los hombres cabeza de familia podían aspirar a una parcela ejidal, mas no sus esposas, a pesar de que los habían “seguido” hasta estas tierras selva. Estas ideas, además de saber muy poco cómo “hacer ejido”, hicieron prácticamente imposible que los fundadores de San Isidro consideraran la posibilidad de completar “el ocupó” repartiendo entre algunas mujeres los derechos vacantes. Aunque los exacasillados apenas sabían cómo era “ser ejidatario”, tenían una visión favorable de la figura ejidal, en tanto que les permitía adquirir no sólo tierra, sino también alcanzar la libertad por la que lucharon al levantarse contra el patrón. Por haber vivido tanto tiempo en la finca era difícil que consideraran los aspectos complejos de vivir en un ejido, y les tomaría tiempo comprender que “hacer ejido” también implicaba actuar estratégicamente para garantizar la constitución de una “comunidad ejidal organizada”, al menos en cierto grado. Pese a todo, el hecho de que los fundadores respetaran el número de ejidatarios autorizados en la resolución hizo posible que las tierras sin repartir no fueran consideradas para un uso más intenso. Así, el abastecimiento de leña para uso doméstico fue durante varios años la única forma de aprovechamiento de la *montaña*.

Como se puede ver, la etapa inicial de “hacer ejido” fue un proceso que implicó formas de acción colectiva específicas y generó forzosamente algo que Nuijten (1998b, 2003 y 2005) llamó *campos de fuerza* al analizar las *prácticas organizativas* de los ejidatarios de La Canoa (Jalisco). Con esta noción, Nuijten refiere a la configuración de relaciones de poder en torno al acceso y uso de recursos específicos por las diferentes posiciones e intereses de los actores inmiscuidos en determinada situación social. Asimismo, Nuijten usa esta noción para dar cuenta de las formas de dominación, contención y resistencia que caracterizan las prácticas organizativas de diferentes actores que se presentan con regularidades y llegan a definir órdenes sociales específicos. Adopto esta noción en mi estudio porque coincido con su manera de describir y conceptualizar las formas de acción colectiva, como las que tienen lugar en contextos ejidales. En este sentido, planteo que la historia de las dos comunidades en La Corona, la disolución de Tlatzapán en la historia de Reforma Agraria y la llegada de “los choleros” en la historia

de San Isidro aluden a los *campos de fuerza* que se configuraron en el proceso de fundación de los ejidos. La etnografía permitió, en cada caso, tener una idea de aquello que estaba en juego, los actores implicados y las prácticas organizativas de los grupos que hoy se consideran a sí mismos como fundadores. Estas prácticas llevaron a las familias evangélicas y a “los López” a posicionarse favorablemente en sus ejidos, mientras que tuvieron un efecto desfavorable en el caso de los antiguos acasillados de la finca, a pesar de su posición de fundadores.

La etnografía también dio cuenta de que tomar posesión permanente de las tierras, “salir” a hacer contacto con actores institucionales, incluir a las mujeres entre los “capacitados” y evitar o regular el ingreso de más personas al ejido fueron acciones colectivas adoptadas sobre todo por dos de los grupos fundadores con el propósito de asegurarse el control sobre el territorio. En el caso de La Corona, esto representó la disolución del campo de fuerzas en el que se hallaban las familias evangélicas. En el segundo caso significó una variación en la configuración del campo de fuerzas, puesto que los colonizadores con los que la familia López había convivido en Tlatizapán pasaron a ser los fundadores de los ejidos contiguos a Reforma Agraria. En ambos casos, los procesos de fundación implicaron que las familias encontraran un objetivo común para emprender acciones conjuntas, haciendo posible la emergencia de un *sentido de comunidad*; es decir, ese sentimiento de ser parte de un grupo específico, experimentado con intensidad por el contexto de tensiones o fuerzas en el que se percibían involucradas y proyectado sobre una realidad concreta: las tierras de *montaña* destinadas a ser ejidos. El *sentido de comunidad* experimentado por las familias evangélicas, nutrido por la afinidad religiosa y/o el hecho de provenir de un mismo rumbo, se hizo perdurable por la posibilidad de saberse fundadoras de un territorio que deseaban formar según sus propios criterios e intereses. Al entregárseles las tierras, el *sentido de comunidad* que emergió entre los núcleos de la familia López se nutrió además de la satisfacción común de haber salvado las dificultades que los obligaron a salir de Oaxaca.

Como ya mostré en la etnografía, el caso de San Isidro dista de los casos de La Corona y Reforma Agraria por el modo en que los antiguos acasillados asumieron la conformación del grupo de ejidatarios, por lo cual vivieron un proceso de fundación distinto. En su caso, el

campo de fuerzas se configuró también en los años iniciales de su llegada a la región, pero después de haber seleccionado sin problemas el predio en el que se iban a establecer. Indudablemente, los fundadores de San Isidro experimentaban un *sentido de comunidad* nutrido por la experiencia compartida de sublevarse contra el patrón. De hecho, este sentido se vivió con intensidad mientras se tramitaban los derechos agrarios, lo cual se evidencia en el hecho de asignarle al ejido el nombre del santo al que veneraban en la finca. Sin embargo, se vio trastocado con el ingreso de las familias choles al ejido. Desde entonces, el propósito de dar forma al poblado, de realizar las asambleas, de reunir las cooperaciones, de organizar las faenas y, en suma, de “hacer ejido” y constituir una “comunidad ejidal organizada” se puso en disputa. Paradójicamente, en esos primeros años, al mismo tiempo que se daba la disputa, había una cierta apertura ante la expresión de diferentes credos religiosos y modos de vida entre las familias del ejido. La contradicción que parece encerrar esta situación es una cuestión que explicaré con mayores elementos en el siguiente capítulo. Asimismo, será dedicado a describir cuál fue el devenir del *sentido de comunidad* que logró emerger tanto en La Corona como en Reforma Agraria. Es así como mostraré que “hacer ejido” era una labor que apenas empezaba con el proceso de fundación.

Para terminar, debo decir nuevamente que las prácticas organizativas que se dieron en torno al número de “capacitados” en los tres ejidos permitieron indirectamente que una buena parte de las tierras en *montaña* de esos territorios permaneciera sin ser transformada. Sin embargo, también debo resaltar que en este periodo inicial los grupos fundadores no tenían clara la idea de considerarlas como “reservas” de conservación ecológica. Era necesario que los miembros de estos ejidos tuvieran otras experiencias, para que pudieran sumar a las imágenes que ya tenía de la *montaña* otras imágenes y nuevas formas para referirse a ella. Esta cuestión que será explorada con detalle en la tercera parte de esta obra.



7. Carretera de la zona ribereña por donde conducen el ganado algunos habitantes. Fotografía: Ingreet Cano.

“Sacar adelante el ejido”. Divergencias y consensos frente al manejo del territorio

UNA ASAMBLEA NOCTURNA

Ya casi en la oscuridad, un sábado de junio de 2009, algunos ejidatarios, poseionarios y vecindados de La Corona se encontraban frente a la casa ejidal, esperando al comisariado ejidal. Otras personas llegaban, saludaban y aprovechaban la espera para hablar con sus vecinos sobre las adecuaciones que la compañía constructora del municipio hacía a los caminos “sacacosecha” del ejido. Por lo general, las reuniones son un asunto que compete principalmente a los ejidatarios varones, ya sean fundadores o los que ingresaron al ejido luego de varios años de obtenidos los títulos agrarios. Las mujeres ejidatarias, por su parte, fueron “absueltas” de asistir a las asambleas, con la finalidad de que atendieran sus “obligaciones” en casa. Tampoco asisten los poseionarios ni los vecindados, a menos que sean convocados. De acuerdo con el *reglamento interno*, tampoco pueden asistir a dichas reuniones las personas ajenas al ejido, excepto si tienen autorización de la asamblea ejidal. Por eso inicialmente mi presencia causó inquietud entre varios de los presentes, pero al cabo de unos minutos el evento siguió su curso, lo cual me indicaba que se aprobaba mi presencia, creo yo, dada la autorización que había solicitado meses antes para realizar mi investigación.

En la oscuridad de la calle y sin necesidad de pasar a la casa ejidal, Moisés, como “comisariado” ejidal, explicó el motivo de la asamblea. La instalación de un depósito de aguas lluvias que surtiría a la población era el tema principal. Dicha infraestructura, financiada por un programa del gobierno del estado, beneficiaría a todos los habitantes, por lo cual en la reunión participaban poseionarios y vecindados. Entre ellos se encontraban varios hombres que ingresaron al ejido a lo largo de los años noventa. Como el grupo fundador, son evangélicos o creyentes de otras religiones protestantes y se diferencian de ellos por su

condición agraria y por ser hablantes del tzeltal y el tzotzil. Pablo resaltaba entre los avecindados por sus frecuentes y contundentes intervenciones, algo poco común entre ellos, acostumbrados más bien a reservarse sus opiniones frente a los ejidatarios. En respuesta a las noticias que traía Moisés, este hombre señalaba, utilizando siempre el español, que no estaban ricos como para “botar el dinero comprando lotes fuera del ejido”. Así cuestionaba el hecho de que el presidente del comisariado se sometiera a los chantajes que le hacían dos ejidatarios de localidades vecinas a cambio de cederle al ejido La Corona un terreno adecuado para la instalación de la infraestructura hídrica. Tanto ejidatarios como no ejidatarios pensaban que era injusto el precio que les estaban pidiendo. Los asistentes comentaban el asunto con los que se encontraban más cerca y unos pocos se animaban a manifestar su opinión a toda la asamblea. En general, parecían estar de acuerdo en que lo mejor era disponer de un terreno en el ejido mismo, lo suficientemente alto como para garantizar el abastecimiento de agua a todas las familias. Luego de que varios ejidatarios propusieran diferentes lugares, paulatinamente se concluyó que se hablaría de nuevo con los ingenieros del programa gubernamental para ver si las nuevas opciones “les convencían”, es decir, si había probabilidades técnicas para ejecutar la obra en beneficio de “la comunidad”.

La reunión continuó porque varios aprovecharon para hablar de otros temas. La forma de discutir dejaba en evidencia rasgos distintivos entre las asistentes; no por su condición agraria o sus creencias religiosas, sino por su antigüedad en el territorio, su experiencia o inexperience en el manejo de un ejido y por la importancia de los temas colectivos. Por ejemplo, Moisés, miembro de la Iglesia adventista y con pocos años de vivir en el ejido, mostraba su poca experiencia en el cargo cuando era interpelado por antiguas autoridades, quienes le exigían defender a “la comunidad”, cuando miembros de otros ejidos los acusaban infundadamente de “hacer daños” en su propiedad. Rubén, actual pastor de la primera iglesia evangélica en el ejido y antiguo comisariado, por el contrario, mostraba su seguridad al dirigirse a la asamblea. Con voz fuerte, informaba que en los siguientes días vendrían al ejido representantes del Fondo Mexicano para la Conservación, la presidencia municipal y ejidos vecinos para poner en marcha de un sistema de alerta

de incendios en todo Marqués de Comillas.¹ Ya al final de la reunión, cuando varios de los presentes habían partido en medio de la oscuridad, tomaron la palabra algunas personas sin cargos o con cargos de menor importancia en el ejido. Juana, ejidataria y miembro de las pocas familias católicas, manifestó su preocupación por el elevado monto de dinero pagado a Obed por encargarse de bombear agua del tanque hacia las casas. Obed habló en su defensa, no tanto para argumentar el valor de su trabajo, sino para manifestar su deseo de dejar el cargo a alguien más. Puesto que muchos ya no estaban, el tema quedó sin ser resuelto y los interesados renunciaron, al parecer, a la discusión. Nunca se dio por terminada la reunión formalmente. Más bien, los temas se fueron agotando y la gente también. Al final, simplemente reinaron ciertos cuchicheos entre algunos hombres que estaban sentados en la banca ubicada afuera de la casa ejidal. A este grupo se unió finalmente Moisés.

ASAMBLEA GENERAL EN DOMINGO

Valentín, en tanto “comisariado” ejidal, había convocado para un domingo de mayo de 2009 a los ejidatarios de Reforma Agraria a una asamblea general. Citados para las nueve de la mañana, varios llegaron puntualmente a la casa ejidal, como de costumbre. Algunos caminando desde sus casas en el poblado y otros desde Pico de Oro, en sus propias camionetas. Cuando llegué, la asamblea ya había iniciado y se leía la última acta, utilizando el español como en la mayor parte de los momentos de “la vida en comunidad”. Aunque ya había sido invitada a otras asambleas con funcionarios de gobierno, mi presencia en una asamblea “más privada” puso incómodos a varios ejidatarios, mientras que muchas de las ejidatarias sonreían para saludarme. Al cabo de unos minutos, sin interrumpir la lectura del acta, José me invitó a pasar. Entonces tomé la única silla libre, prácticamente en medio de los ejidatarios. Casi todos estaban sentados en sillas de plástico dispuestas frente

¹ La selección del ejido La Corona para este evento radica en la experiencia que la organización ejidal ha logrado acumular desde el año 2000 con proyectos relativos a la conservación de la selva. En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” se retomará este aspecto y se analizarán las condiciones de posibilidad de esta trayectoria.

a una mesa, desde donde Valentín, Eliseo y Ricardo, como miembros del comisariado ejidal, dirigían la reunión. Las ejidatarias presentes se encontraban a un costado del salón, mientras que los ejidatarios más jóvenes se encontraban de pie o sentados hacia el fondo. Por su parte, los ejidatarios que frecuentemente asumen cargos se encontraban en la primera fila. En el poblado habitan dos o tres familias que no cuentan con derechos agrarios y tampoco gozan del estatus de “avecindados”, por lo cual no son convocadas.

El acta que se leía databa del 27 de abril de 2008 y en ella se asentaban los avances logrados en el sistema de riego instalado en el área agrícola con el apoyo económico de un programa de la Unión Europea; además, el acuerdo alcanzado por los ejidatarios sobre la certificación de la “reserva forestal”, ante la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, como Área Natural Protegida Comunitaria.² Asimismo, el acuerdo de sancionar con una multa de dos mil pesos a quien quemara o cazara venado en el área agrícola y a quien cortara madera en la “reserva forestal” ejidal. Ya al final de la lectura, se mencionaban tensiones intercomunitarias por el incumplimiento de algunos compromisos, como la eliminación de una variedad de pasto en el área agrícola y la renuencia de algunos a dar una cooperación que ya se había acordado.

Ricardo, tesorero del comisariado ejidal e hijo de Valentín, dio por concluida la lectura y varios de los ejidatarios de la primera fila tomaron la palabra para señalar la irresponsabilidad de Eliseo, el secretario, por no tener el libro de actas al día e ignorar la multa de dos mil pesos que debía a la asamblea al ausentarse del ejido durante un año. Celso y José cerraron la discusión señalándole a Valentín su responsabilidad en la coordinación del trabajo entre los miembros del comisariado hasta cumplirlo a cabalidad. Mientras se daban estas intervenciones, tanto las mujeres como los jóvenes guardaban silencio. Valentín explicó sin agitarse que no había alcanzado a revisar ese detalle y Eliseo, bastante exaltado por los comentarios, afirmó que tenía todo para realizar las actas correspondientes. Luego de esta especie de “rendición de cuentas”, se discutieron los temas de actualidad para el ejido: las fallas en el

² Este acuerdo y la certificación del área forestal del ejido ante una de las autoridades gubernamentales del sector ambiental serán retomados y analizados ampliamente en el capítulo “Reservas forestales ejidales: de proyecto a realidad pública y oficial” de la presente investigación.

sistema de riego, el viaje que se haría al día siguiente a la ciudad de Tuxtla para pedir atención institucional sobre esas fallas, el pago que la Comisión Nacional Forestal les debía por la conservación de la “reserva” y, aprovechando mi presencia, los resultados que yo había alcanzado hasta ese momento. Varios ejidatarios me confrontaron, como actor externo a los espacios exclusivos de “la comunidad ejidal”. Luego de explicar de manera general mis actividades, me preguntaron si mi investigación iba a contribuir en algo a “sacar adelante al ejido” y me dijeron que, de todas formas, la asamblea esperaba una copia “del libro que yo debía entregar a la universidad”. Para ese entonces ya se habían tratado la mayoría de temas y algunos de los ejidatarios presionaban a Valentín para que terminara la asamblea, reclamándole un refresco en compensación por el tiempo que los había retenido en la casa ejidal. Como respondiendo a un reto, envié a su hijo a traer de la tienda familiar “unas cocas”, “unas aguas” y “unas galletas” para todos. El hecho de que Ricardo llegara con el encargo y lo pusiera en el centro del salón pareció indicar a los asistentes que la asamblea había terminado. La tensión que cubría la dinámica ejidal durante la asamblea se transformó en un ambiente de relajación, chistes y comentarios entre todos, aun estando en la casa ejidal. Mientras observaba el cambio de actitud en los presentes fui sorprendida por Héctor, quien me ofrecía un refresco, que yo no me había atrevido a tomar luego de la confrontación con los ejidatarios. Sin decirme nada, Héctor parecía indicarme con una sonrisa que ya estaban en otro momento y que así se manejaban las cosas en Reforma Agraria.

UNA ASAMBLEA EN LA CLÍNICA

Un tarde de julio de 2010, Julio, presidente del comisariado ejidal, se dirigió en español a través del “aparato de sonido” a los 57 “ejidatarios básicos”; es decir, a las personas que contaban con derechos ejidales desde antes del año 2000, cuando se inició en la región el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede).³ Luego de este proceso,

³ El Procede, producto de las modificaciones que se hicieron a la ley agraria mexicana en 1992, se implementó en Marqués de Comillas entre 1999 y 2006; cabe decir aquí que casi

el número de ejidatarios aumentó a 93 personas en San Isidro, 36 de las cuales fueron llamadas desde entonces “ejidatarios nuevos” por haber certificado, como predios ejidales, parcelas de tierra de menor extensión a las otorgadas oficialmente por ejidatario (veinte hectáreas) al formarse los ejidos. Al llamar a los “ejidatarios básicos”, Julio indicaba que se reunirían para tratar un asunto relacionado con la administración del territorio ejidal, que únicamente competía a estos ejidatarios. Aunque por ley las personas que más recientemente habían certificado sus derechos agrarios debían integrar la asamblea ejidal y gozar de derechos semejantes a los “ejidatarios básicos”, en San Isidro no se les consideraba sujetos con poder de decisión. De manera semejante a los otros ejidos, ni poseionarios ni avocindados integran la asamblea ejidal y solamente participan en las reuniones en caso de ser convocados.

Interesada en anunciar a la asamblea la finalización de mi trabajo de campo, me dirigí a la casa ejidal. Luego de saludarnos, Julio me explicó que al final de la reunión podría tomar unos minutos y que ese día se hablaría del pago de la Comisión Nacional Forestal por la conservación de la *montaña* en el ejido.⁴ Julio acababa de llegar de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, donde debía recibir el cheque por cuatrocientos mil pesos correspondiente al año 2010. De los diferentes sectores del poblado, los “ejidatarios básicos” se acercaron a la casa ejidal y a medida que iban llegando comenzaban a platicar, a ratos en chol, tzotzil o tzeltal y a ratos en español. Cuando ya habían llegado casi treinta personas, el comisariado caminó hacia el salón contiguo a la casa ejidal, que hace las veces de clínica ejidal, indicando entonces que en dicho salón se realizaría la asamblea. Por aquellos días, la casa ejidal estaba ocupada con una planta purificadora de agua y maquinaria de la compañía

la totalidad de los ejidatarios de las tres poblaciones contempladas en la investigación acogieron el programa para asegurar la propiedad sobre sus parcelas, pero también para asegurar la obtención de diversos beneficios institucionales que se ofrecen prioritariamente a los ejidatarios con derechos ejidales certificados. Un análisis de las particularidades con que se dio el Procede en Marqués de Comillas se puede encontrar en el capítulo “Reservas forestales ejidales: de proyecto a realidad pública y oficial” de la presente investigación.

⁴ En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” haré alusión a los pagos que reciben actualmente los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro por la conservación de las áreas forestales presentes en sus territorios por parte de la Conafor. Asimismo, daré cuenta de cuando las poblaciones de estos ejidos empezaron a ser beneficiarias de estos subsidios.

constructora de caminos que trabajaba en la terracería que atraviesa el ejido y conduce a la frontera con Guatemala. Julio pasó hacia el fondo y ocupó la mesa, mientras que los ejidatarios tomaron asiento en bancas de madera dispuestas una tras otra hasta la puerta de la clínica. Como ya todos sabían el asunto a tratar, Julio inició la reunión, hablando todo el tiempo en español.

Explicó que no traía el dinero porque no había podido cambiar el cheque en el banco y que los otros dos miembros del comisariado se habían quedado en “la combi” en la ciudad de Palenque, para hacer algunas compras personales. Ante la noticia, iniciaron los comentarios en voz baja, sin que nadie tomara la palabra para manifestarse al respecto. Dada la situación, siguió hablando Julio, se requeriría de una nueva cooperación para hacer otro viaje al día siguiente. Varios rumoraban sobre los otros dos comisionados y algunos sugerían que se habían quedado bebiendo y gastándose el dinero que se les había dado. Mientras tanto, David señaló que sería difícil aportar dinero de nuevo, más aún cuando el encargado de la tienda comunitaria se había quejado de las pocas ganancias que les estaba dejando el negocio. Esta discusión se vio interrumpida por la llegada del técnico del programa gubernamental Chiapas Solidario. Luego de hablar con él unos minutos afuera de la clínica, Julio pidió atención. Ya frente a la asamblea, el enviado, un joven de sencilla apariencia, explicó que se debían elegir dos personas para capacitarse en el manejo de la planta purificadora de agua que se había donado al ejido, de la cual debían hacerse responsables. Germán y Ezequiel, uno tras otro y con voz enfática, tomaron la palabra para decirle al técnico que antes de buscar encargados para la planta “la gente del gobierno” debería apoyarlos con la bomba de agua y la tubería, dañadas desde hacía cinco años. En el rostro del joven se observaba un gesto de inquietud ante la confrontación y, pidiendo comprensión, procuró explicar a la asamblea que sólo era un técnico que tenía esa encomienda. Entonces, Alfredo tomó la palabra para dirigirse a la asamblea, diciendo que la planta purificadora era algo que le iba a servir al ejido y que harían bien en aceptarla. Después, algunos ejidatarios fueron sugiriendo los nombres de quienes podían ser los encargados. En esta ocasión, Alfredo y Jesús terminaron aceptando la responsabilidad. Cuando el técnico partió, Julio tomó la palabra de nuevo diciendo que quizá lo mejor era pedir dinero prestado a alguno de los ejidatarios y reponerlo cuando se trajera

el pago por la conservación de la *montaña*. La idea no pareció sonar descabellada y como ya era de noche, la gente empezó a dejar la reunión. Afuera, varios formaron un corrillo en torno a Julio. Los ejidatarios que estaban cerca de mí, recordaron que yo iba a hablarles y entonces les comenté que simplemente deseaba manifestarles que aquella era mi última semana de estancia en San Isidro.



TABLA 1
ASPECTOS RELACIONADOS CON EL DESARROLLO DE ASAMBLEAS EJIDALES

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Convocados frecuentes	Ejidatarios	Ejidatarios y ejidatarias	Ejidatarios básicos
Convocados esporádicos	Ejidatarias Pobladores Avecindados Ajenos al ejido con autorización	Ajenos al ejido con autorización	Ejidatarios nuevos Pobladores Avecindados Ajenos al ejido con autorización
Presiden la asamblea	Presidente del Comisariado Ejidal	Presidente, secretario y tesorero del Comisariado Ejidal	Presidente del Comisariado Ejidal
Lengua usada en discusión	Español	Español	Español
Modo de cierre de la asamblea	Dispersión de los ejidatarios en el transcurso de la reunión	Retribución material de la autoridad a los ejidatarios-parientes	Dispersión de los ejidatarios básicos en el transcurso de la reunión

FUENTE: Elaboración propia.

Observar una asamblea ejidal cotidiana es un trabajo etnográfico en el que alguien difícilmente pasa inadvertido, porque es una ocasión en la cual el grupo, al mismo tiempo propietario y responsable del ejido, se confronta consigo mismo y toma decisiones sobre su devenir. Esto

hace evidente la tensión que puede generar la presencia de alguien ajeno al grupo y las diferentes intensidades, dependiendo de la coordinación y formalidad del grupo. Aunque la inquietud por mi presencia duró unos minutos en el ejido La Corona, en Reforma Agraria la tensión se prolongó hasta que fui confrontada y en San Isidro el grupo pareció olvidarse de mí por completo. Asimismo, es evidente cómo la relativa simpleza con la cual se toman decisiones en La Corona y se exige un mejor desempeño a las autoridades ejidales contrasta con el rigor con el cual se tratan los asuntos en Reforma Agraria, así como el alto nivel de exigencia que se pide respecto al desempeño de las autoridades y de todos aquellos que integran la asamblea ejidal. A su vez, es notorio que ni simpleza ni rigor caracterizan las dinámicas de los ejidatarios de San Isidro, y menos cuando los miembros de la asamblea difícilmente exigen un adecuado desempeño a las autoridades ejidales. Tanto las tres formas de asumir mi presencia como el desarrollo de las asambleas señalan el modo diferencial de manejar en cada ejido sus asuntos y el carácter diferente de cada grupo.

Los fragmentos etnográficos también me permitieron explicitar las formas de exclusión que acompañan las dinámicas ejidales. Como ya mencioné, en un ejido la exclusión se basa en la condición agraria de los habitantes, pero llega a expresarse de manera aún más compleja por diferencias de género (hombre/mujer), religiosas (protestante/católico) y/o culturales (indígena/mestizo). Insisto en hablar de complejidad porque un aspecto que puede ser favorable en un contexto dado puede no serlo en otro, por lo que es fundamental hacer explícita la *posición* relativa, o, como diría Crehan, “the location” (1997), desde la cual cualquier miembro de un ejido actúa, habla, deviene. En este sentido, cabe resaltar que a pesar de las particularidades de cada ejido y de las formas en que se incluye o excluye a algunos habitantes de las asambleas ejidales, en los tres casos, se realizan utilizando prioritariamente el español. A pesar de que ésta no es la lengua materna de varios miembros de los ejidos, su utilización en las asambleas es un indicativo general de las profundas experiencias de castellanización vividas por varias de las familias colonizadoras de Marqués de Comillas. Pero, sobre todo, indica el grado en que la figura ejidal, propia al aparato de Estado mexicano, determina las modalidades de acción colectiva de estos grupos.

Con la descripción realizada también di cuenta de que las formas de exclusión son más agudas en los ejidos donde se han dado notables cambios demográficos. Éste es el caso de San Isidro, donde el ingreso de nuevos ejidatarios ha sido continuo y donde el crecimiento demográfico ha conducido a la formación de una nueva generación de ejidatarios, aunque sin los mismos derechos que sus antecesores. Aunque a La Corona han ingresado nuevas familias ejidatarias y otras familias en condición de posesionarios o avecindados, las diferencias en el estatus agrario siguen determinando las formas de exclusión. En Reforma Agraria, puesto que no han ingresado más ejidatarios, podría pensarse que no se dan exclusiones, pero en el ejido habitan personas que nunca han sido reportadas en los documentos agrarios y que, por los mismo, difícilmente tendrán oportunidad de acceder a un derecho agrario. Teniendo en cuenta las configuraciones poblacionales de estos tres ejidos, es posible comprender por qué convocar a una asamblea es una tarea que provoca situaciones de exclusión más o menos difíciles de manejar por las autoridades a la hora de convocar a una reunión o de tomar una decisión que afecta o beneficia a todos, o bien, a algunos por encima de otros. En este sentido, los cambios demográficos también afectan las dinámicas que se dan propiamente entre los ejidatarios. Con esto en mente, quisiera referirme particularmente al rol desempeñado por los ejidatarios al encabezar la organización ejidal y al mismo tiempo ser los responsables de diversos aspectos que caracterizan un ejido.

DILUCIDANDO DINÁMICAS COLECTIVAS ENTRE EJIDATARIOS

Debo enfatizar que quienes gozan del estatus de ejidatarios (o “ejidatarios básicos”) también tienen diferencias entre sí y no siempre actúan como bloque que se contraponen a los avecindados, posesionarios o algún actor externo al ejido. Sin embargo, son quienes disponen sobre el territorio, definen derechos y obligaciones de la población, determinan las “necesidades comunitarias” y asumen la labor de resolverlas. Así, es en las asambleas donde todas estas acciones se ponen en discusión.

Las diversas posibilidades y responsabilidades que los ejidatarios han asumido los hacen pensar con frecuencia que actúan con autonomía

sobre una gama de asuntos de la vida colectiva. Sin embargo, basta con observar una asamblea para percatarse de que sus acciones siempre toman forma de acuerdo con las relaciones establecidas con actores ajenos a su realidad local, la mayoría gubernamentales y cada vez más no gubernamentales. Es a través de éstos que los grupos ejidales satisfacen las necesidades de su cotidianidad (la falta de agua), pero también las necesidades que se asumen como tales tras conocer los “apoyos” o “ayudas” que ofrecen diversas instituciones (planta purificadora de agua). Aunque no siempre es fácil distinguir cuándo se trata de un tipo de necesidad o de otra, lo cierto es que asumir el trabajo de resolverlas es lo que constituye “sacar adelante al ejido”, “superar” o “levantar la comunidad”, expresiones que son parte de las prácticas cotidianas entre los ejidatarios de la región. A grandes rasgos, se comparte la idea que esto supone tomar determinaciones respecto al espacio ejidal, es decir, al poblado, las parcelas ejidales, las tierras de uso común o de *montaña*, la población y la manera de vivir allí. De hecho, es con este conjunto de elementos como se llega a calificar un ejido como “una comunidad organizada” o “sin organización”, como “un pueblo con ley” o “sin ley”. Aunque el uso frecuente de estas expresiones parece indicar que se comprenden de la misma manera, en las dinámicas cotidianas de un ejido se producen desfases y contradicciones que evidencian lo contrario. ¿Cómo, entonces, llega un grupo ejidal a asumir con un mismo sentido lo que condensan estas expresiones? ¿Qué implicaciones traen, para los diferentes miembros del ejido, los consensos sobre cómo concebir el manejo del poblado, las tierras ejidales y en suma el propósito de “sacar adelante el ejido”? ¿Cómo entender las dinámicas ejidales en las cuales los ejidatarios buscan “levantar su comunidad” pero no logran concebir este propósito de la misma manera?

Al plantear estas preguntas busco dar cuenta de cómo ha emergido, o no, entre las poblaciones de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, un *sentido de comunidad* coincidente con la visión ideal de lo que debe ser un ejido; es decir, con la idea de ser un grupo unido, regido por acuerdos colectivos, organizado y dispuesto a emprender acciones que les permitan “vivir mejor”, más aún al haberse establecido en una región de selva que les era ajena. Teniendo esto en mente, describiré los procesos organizativos que emprendió cada grupo de ejidatarios luego de que fueron reconocidos como tales por las instancias agrarias, un periodo

en el cual todo estaba por hacer en medio de la *montaña*: casas, poblado, caminos, servicios, “trabajaderos”, e incluso dinero. Como se verá, estos procesos tomaron forma de acuerdo con la manera en que otros aspectos de “la vida en comunidad” permearon las relaciones entre los ejidatarios. Así, planteo como hipótesis central en este capítulo que en La Corona la *afinidad religiosa* de carácter no católico ha modelado las dinámicas de los ejidatarios de un modo semejante a como en Reforma Agraria las *relaciones de parentesco consanguíneo* les dan su carácter particular y que una compleja mezcla de expresiones de *independencia* y *paternalismo* lo hacen entre los ejidatarios de San Isidro. Al formular esta hipótesis dejo de lado en este capítulo la acción de actores gubernamentales y no gubernamentales, apenas enunciada en la descripción de las asambleas. Lo hago así para incluir menos variables en el análisis, aunque esto no significa que ignore cuán frecuente e impactante llega a ser la presencia de diversos actores institucionales en las realidades locales y en las decisiones que se toman para manejar sus territorios. Es necesario resaltar que en el análisis procuro hacer evidentes las transformaciones que sufrieron los paisajes, pero también, las circunstancias que hicieron posible la permanencia de áreas de *montaña* en cada ejido sin que sufrieran mayores alteraciones. Para hacer más comprensible la comparación, presento en primera instancia las dinámicas organizativas en torno a los poblados y en segunda instancia las relativas a la apropiación de las tierras, para finalizar con una discusión en la que retomo la hipótesis y las preguntas expuestas a la luz de planteamientos antropológicos relativos a los significados colectivos.

UN POBLADO QUE EMPEZÓ POR EL TEMPLO

Los que vinieron de allá [de Socoltenango] eran casi de la misma comunidad, de la misma denominación. De la fraternidad. Fueron los meros [fundadores del ejido] los que fundaron, pues, la iglesia. Ya los que llegaron ya por último ya eran de otra denominación, nada más que como no había otra iglesia y eran de la misma, pues casi [se sumaban] a la costumbre que teníamos nosotros. Ahí se llevaban las cosas. Llegaba bastante gente. Se llenaba la iglesia. Y... como dijera uno, no había dónde ir,

pues. Por decir: todo el día trabajando, ya más tarde hay que ir, dijera uno, a encomendarse a Dios porque no hay otra [cosa que hacer], pues. Ya nos reuníamos. Hasta gente que eran [*sic*] católicos llegaban a escuchar, pues. Aquí casi la mayoría de los que vinieron a vivir eran evangélicos. Costó, pues... porque todavía fueron los fundadores los que estuvieron acá. Ya ahorita, pues, son poquitos los que fundaron, pero todavía hay de los meros viejitos que llegamos cuando estaban empujando apenas el ejido, pero así se formó la iglesia (fragmento de la entrevista con Judit, ejido La Corona, 1 de marzo de 2009).

Judit, ejidataria de cuarenta años del ejido La Corona, miembro de una de las familias fundadoras y madre de un hijo, ha vivido la mayor parte de su vida en las tierras de *montaña* a las que llegó a la edad de 15 años. Al recordar los primeros años de formación del poblado se refería, antes que nada, a la construcción del primer templo evangélico. Esto es comprensible por el lugar que ha ocupado la religión evangélica en su vida desde que era niña, cuando sus padres dejaron el catolicismo, estando todavía en el municipio de Socoltenango, pero sobre todo desde que comenzaron a vivir en Marqués de Comillas. Sus padres, ella y dos hermanos, junto con las familias que decidieron formar La Corona II, ayudaron a construir el templo del asentamiento, en el que después se casó, a la edad de 19 años, y el cual ocho años después comenzó a ser dirigido por su hermano menor, cuando se convirtió en pastor. De un modo semejante al de Judit, la práctica de credos protestantes ocupa una parte importante en la vida de la población de La Corona, tanto que incide de manera significativa en las dinámicas ejidales. De hecho, el conflictivo contexto de los primeros años (1987-1991) motivó que varias familias del grupo La Corona II decidieran “levantar” el templo cuando aún no habían sido reconocidos por las instancias agrarias como los ejidatarios definitivos del predio y, por lo tanto, sin saber si el lugar donde se habían asentado sería reconocido.

Antes de la construcción del templo, varias familias evangélicas ya habían acondicionado precariamente un espacio para el culto. De acuerdo con la narrativa de Judit, el hecho de que procuraran seguir con sus prácticas religiosas les permitía tener presente de algún modo que formaban parte de una comunidad (la Fraternidad de Iglesias de Dios), aunque

hubieran dejado de vivir en Socoltenango.⁵ Por otra parte, al encontrarse en tierras de *montaña* con las que estaban poco familiarizadas, consideraban que lo único que les quedaba luego de las jornadas de trabajo era “encomendarse a Dios” colectivamente y acompañarse en la oscuridad, “pues ni luz eléctrica había”. Así, haber dejado el mismo lugar y encontrarse en uno nuevo, donde iban a iniciar otra vida, les permitió generar vínculos de solidaridad en varios planos de su vida cotidiana. Desde los más “conviviales”, como preparar tamales con motivo de algún cumpleaños, “aunque sólo fuera de elote o frijol”, hasta los más riesgosos, como enfrentarse al grupo de La Corona I para obtener definitivamente los títulos del ejido. Al parecer, sólo cuando fue más claro que La Corona II iba a “ganar la tierra”, y que ya se habían nombrado las primeras autoridades ejidales (1989), ocho familias evangélicas decidieron pedir a la asamblea “un solar para el templo de la iglesia”. Puesto que la mayoría de los ejidatarios y de las autoridades ejidales eran evangélicos, la respuesta fue favorable. Sin embargo, las pocas familias católicas del grupo tampoco dudaron en hacer valer su derecho de contar con su propio templo. Por esto, la asamblea ejidal decidió dejar un solar para la iglesia de los católicos y otro para la Iglesia evangélica. No obstante, como me explicaba Judit, los católicos nunca construyeron su templo, por ser tan poquitos, y terminaron yendo a escuchar la palabra de Dios con los evangélicos. Estos últimos, sin dudarlo, emprendieron la construcción de su templo; una labor en la que unos ejidatarios “sacaron madera” de sus parcelas para ofrecer las tablas, otros ofrecieron los horcones y los que sabían hacer muebles ofrecieron las bancas y las mesas para los floreros. Así, desde que el grupo de La Corona II asume “las riendas” del ejido, quedó de manifiesto *la fuerza* de la acción colectiva de las familias evangélicas y su modo de asumir la “vida en comunidad”, lo cual rápidamente tuvo incidencia en la organización ejidal.

⁵ Al parecer, las familias evangélicas procedentes de Socoltenango estaban adscritas inicialmente a la Fraternidad de Iglesias de Dios, aunque en la actualidad se dicen miembros de la Iglesia Puerta del Cielo. Ambas iglesias tuvieron una acogida importante a comienzos de los años setenta en el Valle de Pujilic y son aún hoy un bastión del pentecostalismo en Chiapas. Un análisis de los orígenes y complejidad de las expresiones no católicas en esta región puede encontrarse en el estudio realizado por Rivera (2001).

Esto fue particularmente notorio en el ingreso de otras familias al ejido hacia 1992, luego de que al menos siete de las familias fundadoras regresaron a sus antiguos asentamientos ante la imposibilidad de abrir la *montaña* por la veda forestal vigente en Chiapas desde 1989. Al aceptar otras familias, tanto en condición de ejidatarios como de avecindados, los ejidatarios evangélicos procuraron que se tratara de personas semejantes a ellos, es decir, con prácticas religiosas afines, ya fueran pentecostales o adventistas. Aunque no está explícito en el reglamento interno, las salidas y los ingresos en el ejido están mediados por este criterio, hasta la actualidad. Esto es evidente porque quienes buscan dejar el ejido procuran ofrecer su parcela ejidal entre “los hermanos en la fe” provenientes de otros lugares; asimismo, los que ingresan se sirven de los vínculos religiosos que existen con miembros del ejido para ser aceptados por la asamblea de La Corona.

Si bien es cierto que las prácticas de las familias evangélicas han modelado muchos aspectos estructurales de la organización ejidal, esto no ha significado una subordinación de las tres familias católicas. Por el contrario, a pesar de que son minoría, participan activamente en la organización ejidal y tienen una gran incidencia, mucho más que otras familias evangélicas y adventistas que ingresaron al ejido, primero en 1992 y posteriormente entre 1996 y 1999. Fueron las familias católicas, junto con las primeras familias evangélicas, las que se encargaron de construir la primera casa ejidal, adecuar un espacio que hiciera las veces de escuela, gestionar ante las “dependencias” de gobierno el envío de un maestro para los niños y solicitar el abastecimiento de productos básicos para establecer la tienda comunitaria llamada “la Conasupo”.⁶ Por consiguiente, los integrantes de estas familias fueron los primeros en ejercer los cargos de autoridad en el ejido y dar “las cooperaciones” requeridas para resolver las necesidades comunitarias, como alimentar semanalmente al maestro enviado por el gobierno del estado de Chiapas.

Teniendo en cuenta el carácter de estas acciones colectivas, puedo decir que las diferencias entre católicos y evangélicos no representaron una dificultad en la organización ejidal, dada la experiencia compartida

⁶ El nombre corresponde a la sigla de la empresa federal llamada Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), que existió entre 1962 y 1999, creada con el objetivo de ofrecer productos de la canasta básica familiar a los grupos campesinos a un precio más bajo que el de los proveedores particulares.

de dejar Socoltenango para vivir en Marqués de Comillas, asumir colectivamente la disputa contra el grupo de La Corona I y ser reconocidos como los ejidatarios “oficiales” del ejido. Asimismo, se puede afirmar que los diferentes eventos de esta historia compartida les permitieron asumir con un mismo sentido el propósito de “sacar adelante el ejido”, de forma que unos y otros coincidieran en que poco a poco el poblado “se veía más bonito”. Si la incidencia de las familias católicas en la organización ejidal es incuestionable, no puede decirse lo mismo sobre “la vida en comunidad”, es decir, sobre la manera en que los diferentes miembros del ejido deben llevar su vida como parte de La Corona. Es en este aspecto donde las familias evangélicas fundadoras han marcado la pauta, prácticamente sin ninguna resistencia de los católicos, logrando incluso que éstos acepten la prohibición de venta de licores y cigarrillos, así como de bailes comunitarios. Puesto que las demás familias no católicas comparten con los evangélicos fundadores ideas semejantes, existe entre la población un consenso básico sobre “la vida en comunidad”, aunque no necesariamente sin tensiones. En efecto, la existencia de varios templos en el ejido da cuenta de las dinámicas de poder que se dan entre la población protestante. Sin embargo, muchas no inciden considerablemente en la organización ejidal, puesto que los evangélicos fundadores gozan de un margen de acción mayor en la administración del ejido, no sólo respecto a los ejidatarios evangélicos y adventistas que llegaron cuando el ejido ya estaba formado, sino también a los vecindados evangélicos, quienes simplemente procuran sobrevivir en el ejido.

FORMAR UN PUEBLO “COMO SE HIZO EN OAXACA”

Cuando nosotros quisimos arreglar las calles, yo, como agente municipal... fui el primer agente municipal que estuve cuatro o cinco años en el proceso de desarrollo de Reforma Agraria. La gente me llegaron [*sic*] y me amenazaron de que no los iba yo a mandar para arreglar las calles. Uno de mis parientes me decía que él venía de un pueblo donde ellos vivieron como ellos quisieron, no tenían a nadie que mandara. Luego viene otro, que es mi tío, y me dice: “No sobrino, yo no lo voy a hacer porque yo hice dos pueblos bonitos y en Tlatizapán hicimos un pueblo bonito;

pero, ¿qué quedó? Nadie te agradece, y tú, ¿vas a matarte por hacerlo?” No, tío [contestó]. El pueblo que usted hizo allá en Oaxaca, con mi finado jefe, es un pueblo muy bonito, ¡eso sí para qué! Nada más que la verdad, le digo. Eso quizá fue lo que nos hizo hacer allí en Tlatizapán [un pueblo bonito]. Y no por desgracia, tío; allí en ese momento en Tlatizapán por conveniencia nos dividimos, por no bajar a Pico de Oro. Es cierto, destruimos un pueblo, pero aquí no creo que nos vayan a correr de nuevo. Aquí tenemos que formar un pueblo en el que usted tiene que demostrar que creó ese pueblo en Oaxaca; yo lo conozco, le digo, pues quién no conoce ese pueblito, y hoy en día, pues, vamos a criar uno mejor todavía aquí. Entonces tenemos, tío, si aquí nos vamos a asentar, tenemos que hacer un pueblo a como usted lo hizo allá en Oaxaca. [Termina el diálogo y sigue narrando]. Bueno, pues se fue bravo, que a él no lo iba a mandar, que un sobrino no lo iba a mandar. Como a los tres días, viene el primero que me dijo que no: “Celso, yo vengo a decirte que estoy de acuerdo [contigo], que es cierto esto y esto [alude a lo que él argumentaba en la discusión]. Esa vez hasta lágrimas me cayeron... la parte difícil ya estaba... y luego mi tío viene como a los dos días y igual [sic]. Yo quedé contento... es que no fue fácil pero después de todo lo logramos, hicimos las letrinas y después un pozo séptico... (fragmento de la entrevista con Celso, ejido Reforma Agraria, 1 de mayo de 2009).

Celso, ejidatario de 66 años de edad, miembro de la familia López García y padre de cuatro hijos, es considerado por la mayoría de sus parientes como una persona “regañona” y “exigente”. Otros integrantes del ejido Reforma Agraria lo ven como alguien que ha desempeñado cargos ejidales de manera impositiva. Yo, por mi parte, terminé conociéndolo por ser la persona que guardaba varios documentos importantes del ejido, a pesar de no ejercer ningún cargo en ese momento. De este modo tuve la oportunidad de hablar con él en diferentes ocasiones sobre la conservación de un área forestal en el ejido, tema que narraba siempre en estrecha relación con la historia del ejido y cómo lograron “sacarlo adelante”. Además de Celso, su hermano José y su primo Valentín son sujetos clave en este proceso y por eso detentan la memoria oficial del mismo. Sin embargo, fue Celso quien jugó un rol primordial en la adecuación del poblado, durante los años que se desempeñó como *agente municipal* (1981-1986). Fue quien se puso como propósito hacer en

Reforma Agraria un “pueblo bonito”, es decir, un asentamiento con calles y no simples “vereditas”, un lugar donde las familias no tuvieran que meterse a la *montaña* a hacer “sus necesidades”, sino que contaran al menos con letrinas cerca de las casas. Asimismo, aspiraba a tener un pueblo libre de enfermedades comunes en los entornos de selva, gracias al constante desbroce de la vegetación de los solares y la limpieza de las zonas donde se acumulaban las aguas de lluvia. Dada la experiencia que vivió, recordaba con detalle cómo se fue “mejorando” el lugar, pero también lo que implicó.

El evento narrado por Celso fue posterior al intento fallido de establecerse en la pequeña península del territorio ejidal, conocida localmente como “el 21” y que hoy en día corresponde al área agrícola del ejido. Luego de abandonar Tlatizapán y de haber obtenido los derechos agrarios del ejido Reforma Agraria (1976-1980), “los López” escogieron para poblado el terreno llamado “el 21”, pensando en tener un acceso inmediato al río. Sin embargo, poco tiempo después de que los ejidatarios construyeron sus casas, el río Lacantún aumentó su nivel de agua e inundó todo “el 21”. “Los López” en La Chinantla habían tenido la experiencia de vivir cerca de un río, pero ya en Marqués de Comillas el Lacantún los sorprendió, a pesar de que sus aguas corren lentamente. Así, se vieron obligados a buscar otro sector de la rivera en la que pudieran establecerse sin tener más sorpresas. Las sucesivas reubicaciones antes de establecerse donde hoy se encuentran generaron un desgaste mayor en la población, por lo que se producían discusiones.

Estas discusiones revelan que no fue sino hasta ese momento que “los López” habían comenzado a vivir bajo el marco de la figura ejidal, luego de varios años de habitar en pequeñas propiedades en Oaxaca. Este nuevo marco no les permitía “vivir como ellos querían, sin que nadie los mandara”, sino que los obligaba a adaptarse a dinámicas organizativas particulares. Con las estipulaciones legislativas y organizativas de esta figura, el orden jerárquico propio del parentesco quedaba temporalmente relegado porque algunos hombres de la segunda generación asumieron la solicitud de tierras ejidales y tuvieron una pronta familiarización con los órganos de autoridad y organización ejidales. Siendo el tercer hijo en la familia, Celso, a sus 35 años, es nombrado como primer *agente municipal* del ejido, cuando su hermano menor, José, de 33 años, es designado presidente del comisariado ejidal. Ambos

habían sido los primeros hijos de la familia en permanecer desde pequeños en asentamientos urbanos bajo “la custodia” de cercanos a la familia y con el propósito de familiarizarse con “el mundo ladino”, así como asistir a la escuela. Que ellos estuvieran en mejor posición para asumir cargos no fue fácilmente aceptado por algunos miembros mayores, lo que orilló a estos jóvenes como autoridades ejidales a enfrentar tensiones familiares. Esto fue más frecuente para Celso, quien permanecía constantemente en el ejido dirigiendo *las faenas*, los trabajos colectivos a través de los cuales tomaba forma el poblado, mientras que José viajaba constantemente a las ciudades más importantes de Chiapas para dar a conocer a las instituciones la ayuda que necesitaban para “sacar adelante el ejido”.

Celso, en el evento, justificó su proceder, honrando la experiencia de su tío acerca de “crear dos pueblos bonitos” en su propia tierra (Oaxaca), una razón más para motivarlo a hacer del nuevo poblado uno mejor. En este sentido, adoptó un lenguaje susceptible de ser compartido por sus mayores y puso en relieve el valor del orden familiar, en esencia, más fundamental que cualquier otro. Pese a lo difícil que pudo ser la confrontación para estos dos parientes, esto redundó en la legitimación de Celso, capaz de ser autoridad en una tierra ajena y en un contexto agrario diferente. Por la forma de narrar el evento, al parecer el trabajo colectivo de los años siguientes (a mediados de los años ochenta) se llevó a cabo con mayor fluidez, lo que demuestra la aprobación de la mayoría de los ejidatarios a cómo ejercía su cargo el *agente municipal*. Con las *faenas*, en las que debían participar todos los ejidatarios, se abrieron canales para instalar la tubería que conduciría el agua del río a las diferentes casas, se instaló un primer tipo de letrinas y se construyó una fosa séptica. Puesto que las obras representaron un primer esfuerzo para formar “el pueblo bonito” al que todos aspiraban, Celso permaneció en el cargo por varios años, cuatro o cinco. En este periodo, también tuvo que ponerse al frente de la comisión que se formó en el ejido para recibir a las 150 familias guatemaltecas que salieron huyendo del vecino país por la guerra civil (1982).⁷ Esto significaba dar a

⁷ Desde 1982 entre 12 mil y 18 mil personas procedentes de Guatemala se refugiaron en distintos sectores de la frontera con Guatemala. Por disposición del gobierno mexicano, se establecieron varios campamentos, uno de los cuales quedó ubicado en el ejido Reforma Agraria. Hacia 1984, al ser tan numerosa la población refugiada, el gobierno mexicano decidió

entender a los refugiados que “eran bienvenidos”, pero que se encontrarían bajo “el reglamento de los del pueblo de Reforma Agraria”, como recuerdan algunos López. Celso, en particular, asumía la tarea de acostumar a las familias a cubrir con tierra las deposiciones humanas, en vez de que fueran simplemente al monte. Por eso recuerda con orgullo que en el ejido lograron evitar la propagación del paludismo, el dengue o la tifoidea, enfermedades atribuidas a los refugiados. Mantener un cierto orden en el ejido, más aún con el aumento temporal de la población, le permitió ser reconocido por sus parientes. Así, a pesar de que no faltaban quienes se disgustaban porque el *agente municipal* “les hablaba duro”, la constancia en “las mejoras” del poblado y la exigencia de un orden en las labores de beneficio colectivo se convirtieron en actitudes respetables que demostraron el compromiso de Celso para con “su pueblo” y su capacidad para “sacar adelante al ejido”.

ENTRE “POBLADO BUENO” Y POBLADO QUE “DA LÁSTIMA”

—¿Cómo empezaron a abrir montaña?

—¿Acá? Bueno, el poblado lo iniciaron donde está ahorita mi cuñado; donde están ahorita las escuelas. Era ese pedazo que dejaron; una hectárea era lo que estaba todo limpio. Lo derribaron. Palos, cuanta cosa hubiera. Abrieron toda esa selva. Ya la gente, los que se vinieron primero a posesionarse, ya empezaron a medir su solar, pues, al cálculo, como estaba cuadrado todo. De ahí su solarcito, pues... bueno, los que querían limpiar su solar lo limpiaban sus cincuenta metros, y los que no, están metidos ahí en el monte. Ya después, cuando fue entrando más gente... más gente... fue haciéndose el poblado hasta lo que es hoy. Ahorita lo que es el pueblo ya está todo marcado y ahí es donde no entran más solares. Terminó todo [no hay tierra libre]. Por lo pronto, ahorita, ya no ves selva cercana. Ya no más ahorita lo que tenemos en la reserva [tierras de uso común] y otro poco para allá [*montaña con cuevas*]. Así que ya empezó entrando la gente, se fue ampliando el ejido, se

reubicarlos en el estado de Campeche, donde había tierras nacionales por colonizar. Para mayor información, véanse los trabajos de Vos (2002), Kauffer (1997 y 2002) y Hernández (1993).

fue limpiando, se fue aseando todo y ahorita ya tiene vista de un poblado bueno (fragmento de la entrevista con Abelino, ejido San Isidro, 15 de junio de 2010).

Abelino, ejidatario de 62 años de habla tzeltal, antiguo peón de la finca El Xoc y padre de siete hijos, llegó a Marqués de Comillas en 1981, a los 32 años, cuando ya el primer grupo de ex trabajadores había levantado las primeras casas. La incertidumbre que les causaba el traslado a los padres de su esposa a tierras desconocidas hizo que Abelino dejara ir solas a su mamá y sus hermanas con el grupo que tomó posesión de lo que hoy es San Isidro. Sólo dos años después, cuando su madre fue a insistirle que se fuera con ellos, dejó su pueblo de origen, Petalcingo, en las serranías del norte de Chiapas. A pesar de no haber llegado con “sus compañeros de lucha”, Abelino vivió con ellos el proceso burocrático para la obtención de los títulos ejidales, que sólo se hizo oficial en 1984. En su narrativa quedó explícito que para los ex trabajadores de la finca el primer propósito de abrir la *montaña* fue hacer el poblado. A su vez, la narrativa muestra la flexibilidad compartida por estas familias a la hora de apropiarse de sus solares: quien quería limpiarlo lo hacía y quien no, no era obligado.

Aunque preferir “estar en el monte” puede ser interpretado como un indicativo de una particular interacción con el entorno natural, desde mi punto de vista, y basada en las trayectorias de vida de varias personas que nacieron y crecieron en las fincas, prefiero sugerir que Abelino, con esta frase, aludía al hecho de que después de muchos años estas familias experimentaban la libertad de hacer lo que deseaban con lo que por fin era “lo propio”, su tierra. A la vez, esta flexibilidad refiere a la escasa experiencia de las familias de vivir en un ejido y, por lo tanto, al desconocimiento de que el propósito de “hacer ejido” y “sacarlo adelante” implicaba definir acuerdos colectivos, incluso con respecto a la manera en que cada miembro de “la comunidad” debía mantener su solar. De acuerdo con la narración de Abelino, a medida que va “entrando” más y más “gente” el asentamiento se fue transformando, ampliando, limpiando y aseando, hasta ya no tener “selva cerca”. Aunque para Abelino la transformación del asentamiento en “poblado bueno” significa que dejaron de estar metidos entre el monte, otros miembros del ejido, al recordar su experiencia, asumen la transformación en otros

sentidos, como Germán, quien no compartió con el grupo fundador “la lucha” contra el finquero, pero llegó a ocupar en San Isidro varios cargos de autoridad ejidal.

Cuando llegué a ser comisariado, todas las calles estaban en pésimas condiciones. Me daba lástima cómo batían lodo los niños cuando se van a las casas y solamente yo mi pensamiento: “si llego a ser comisariado va a ser diferente. No va a ser como suplente; como suplente no puedo pasar encima de la autoridad, pero si llego a ser comisariado entonces ahí tengo toda la libertad para buscar la forma...” En ese momento empezó a salir los apoyos para el pueblo y, en primer lugar, lo puse en mi pensamiento, mandar engravar [*sic*] todas las calles. Cuando llegué a ser comisariado, en los dos años terminé de engravar [*sic*] todas las calles, así como quedó ahorita. Y después, allí estaba en mala condición también la casa ejidal. Ni está pintado [*sic*], ni está recuperado [*sic*] y lo mandé a repellar. Cuando entraba la constructora le pedía el 10% para que me apoye con el pueblo. Y logré cambiarle el techo a la casa ejidal y logré a repellar, pintarlo todo y logré hacerle su oficina aparte. Es ahí donde está la tienda Conasupo. Ésa es su oficina de la casa ejidal... porque antes tenía su aparato el pueblo, su aparato de sonido y lo tenían que ir a guardar a otra casa. Entonces, “yo quiero tener su propia oficina la casa ejidal para guardar todos los archivos”. Y así fue todo lo que pensaba yo... pero como terminó mi periodo, todo lo que no hice quedó pendiente hasta hoy. Hubo cambio de autoridad y ya no le tomaron importancia a mi plan de trabajo porque como cada autoridad pues es cada pensamiento que traen... (fragmento de la entrevista con Germán, ejido San Isidro, 29 de mayo de 2009).

Hablante de chol, ejidatario de San Isidro aproximadamente desde 1985 y padre de nueve hijos, Germán supo de la disponibilidad de tierras en Marqués de Comillas gracias a uno de sus tíos que llegó desde San Isidro a ver a algunos de sus parientes en el municipio de Huitiupán. Luego de una búsqueda fallida de tierra en otros sectores de la región, Germán se establece en San Isidro con su tío, hasta que un día la asamblea ejidal le ofrece, por treinta pesos, una parcela de las que aún quedaban por ocupar. Es así como un año y medio después de haberse establecido en San Isidro, “lo suben” como tesorero del comisariado

ejidal. A partir de entonces, Germán fue ocupando diferentes cargos hasta llegar a ser comisariado ejidal aproximadamente entre el 2001 y el 2004. Como cuenta en su narración, en San Isidro aún en años recientes las calles eran veredas que en épocas de lluvia se convertían en lodazales difíciles de transitar, excepto por la terracería que atraviesa el poblado y conduce a la frontera con Guatemala. Aunque se contaba con luz eléctrica desde 1990 y se había construido la escuela, para Germán aún había muchas cosas por mejorar: cubrir con grava las calles para evitar los lodazales, arreglar la casa ejidal, que estaba “en mala condición”, y construir su oficina. Sin embargo, sus explicaciones dejan entrever que sólo siendo presidente del comisariado tendría “la libertad” de promover los cambios que “solamente en su pensamiento” consideraba necesarios. Pareciera incluso que esperó silenciosamente su turno de ser nombrado para “buscar la forma” de llevar a cabo sus planes. Y aunque, desde su punto de vista, tenía buenas ideas, al final ni las nuevas autoridades ni la mayoría de los miembros que los eligieron dieron continuidad a su “plan de trabajo” para “sacar adelante al ejido”. Una muestra de esto fue la instalación de la tienda comunitaria (“la Conasupo”) en lo que él había destinado para oficina de la casa ejidal. Una vez pintada y acondicionada con los productos para vender, la oficina se convirtió en tienda y el trabajo realizado por Germán quedó oculto. En su narrativa, procuró explicar que cada autoridad piensa de un modo distinto, pero también evitó hacer referencia a las acusaciones que se le hicieron por sacar provecho personal (desvío de dinero) de un proyecto que él mismo había conseguido financiar con el apoyo de una “dependencia” gubernamental del sector ambiental.

Las perspectivas de Abelino y Germán son distintas porque hacen referencia a dos épocas de la historia ejidal, porque no han jugado los mismos roles en la administración del ejido, pero sobre todo porque la expresión “sacar adelante al ejido” no significa ni implica lo mismo para ambos. En sus narrativas, Abelino se mostraba satisfecho con el poblado que habían logrado levantar, sin llegar a mencionar ninguno de los aspectos que para Germán resultaban carencias que lo conmocionaron y lo hicieron aspirar a ser presidente del comisariado. Hoy en día, cuando ya han pasado varios años de finalizado el proceso de colonización, cuando han salido e ingresado varios ejidatarios y un gran porcentaje de la población corresponde a los hijos de los llamados “ejidatarios básicos”,

estas posturas reflejan dos tipos de actitudes frecuentes entre la población. Por un lado, quienes no asumen determinados asuntos “comunitarios” como algo problemático, por ejemplo, la avería de la bomba de agua del ejido, la ampliación de la clínica, la limpieza de los solares o la adecuación de letrinas en todas las casas; por otro, quienes consideran estos asuntos como problemas que indican la desorganización de la población y la dificultad para “levantar la comunidad”. Estos últimos frecuentemente se asumen a sí mismos como los únicos capaces de dar solución a lo que otros han ignorado, muchas veces con expresiones que aluden a la figura del *padre* que *asume*, *provee* y *protege* a los suyos. Pese a lo opuestas que parecen ser, ambas actitudes son consecuencia de las diferencias que había, desde los primeros años de oficializados los títulos ejidales, entre los ex trabajadores de la finca y las familias provenientes de la zona chol (1985-1992).

Debo recordar que en aquellos años estas diferencias redundaron en la configuración de un territorio accesible donde más que el establecimiento de acuerdos relativos al funcionamiento de la figura ejidal predominó la libre expresión de distintos modos de llevar la vida cotidiana, ya fuera en lo relativo a la práctica de diversos credos religiosos o, como sugiere Abelino, la apropiación de los espacios habitacionales. Por esto, puedo decir que desde aquel entonces tanto las nuevas familias que se forman como las que ingresan aprenden sin mucha dificultad que en San Isidro cada quien se puede tomar libertades poco comunes en otros ejidos: mantener animales de traspaso andando libremente por los solares, faltar a algunas cooperaciones, ausentarse del ejido e incluso vender pedazos de terreno sin informarlo previamente a la asamblea. Asimismo, particularmente quienes, como Germán, esperan su oportunidad para demostrar su voluntad de “sacar adelante al ejido” han aprendido que ocupar cargos ejidales es también una forma de tener la libertad para emprender acciones en nombre de “la comunidad”, aunque se dejen de lado los trabajos adelantados por otros y que cada quien termine beneficiando, sobre todo, a sus más allegados. Es decir, a algunos ejidatarios, pero fundamentalmente a miembros de la numerosa población carente de derechos agrarios.

TABLA 2
 ASPECTOS RELATIVOS AL PROCESO DE FORMAR EL POBLADO O PUEBLO

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Periodo al que refieren las narrativas	1989-1994	1981-1986	1984-2006
Temas enfatizados por los interlocutores	Adecuación colectiva del primer templo evangélico en el ejido	El logro de un poblado ordenado y aseado mediante el trabajo entre parientes	Apertura de la montaña según el criterio de cada quien / Persistencia de carencias observadas por algunos
Aspectos que se desprenden de las narrativas	El impacto de prácticas religiosas no católicas en las dinámicas ejidales	La tensión generada por los lazos de parentesco sobre la organización ejidal	La gran flexibilidad con la que actúan los ejidatarios, algunos asumiendo cargos ejidales con expresiones paternalistas hacia sus más allegados
Efectos sobre la producción de consensos	Pese a las diferencias religiosas entre ejidatarios católicos y evangélicos, la historia compartida en los años iniciales permite el consenso sobre el manejo del poblado	Visualizar la organización ejidal a partir del pasado comun familiar no sólo facilita el consenso, sino que legitima el desempeño de algunos miembros del ejido-familia	La libre expresión de modos de llevar la vida cotidiana se establece en detrimento de la definición de acuerdos para manejar el poblado, así como para “sacarlo adelante”

FUENTE: Elaboración propia.

TIERRAS PARA UN FUTURO PRODUCTIVO

—Llegamos aquí como el 15 de julio a La Corona y empezamos a vivir en la comunidad... La casa ejidal era de guano... no estaba tapado, sino que estaba así no más el techo. Allí comenzamos nuestras reuniones y allí nos hicimos ejidatarios los tres: mi papá, mi hermano y yo. El ingreso fue: 2 700 pesos. Y como no traíamos dinero, entonces ya teníamos que irlo a pagando poco a poco. Abonábamos a un señor, don Eugenio; vivía todavía. Él nos dio el dinero, los 2 700, y ya se lo fuimos pagando en trabajo.

—Y, ¿dónde eran los trabajadores?

—Ya cada quien en su parcela. Desde que se le entregó su parcela, ya van a ver dónde van a trabajar y ya lo tumban.

—Y estos dos caminos, ¿existían?

—Eran brechas. Eran unas brechas de cinco metros. Pero después se hicieron de diez metros, cinco metros del lado de cada ejidatario para que un día a futuro se hiciera los caminos sacacosecha. Eso era el pensamiento de muchos ejidatarios... Que a futuro se pudiera hacer camino y se dejaron los diez metros de brecha. Y ahora ya se hicieron los caminos y ya llega... pues no en todas partes llega el camino... este camino [señalándolo] está a tres kilómetros y medio, el otro igual está a 2 800 metros y así se va avanzando poquito. Pero sí, fueron acuerdos de asamblea... se dejaron esos caminos. Pensando a futuro que íbamos a meter camino, que para meter carretera o un camino sacacosecha. Por eso fueron acuerdos de asamblea (fragmento de entrevista con Luis, ejido La Corona, 26 de febrero de 2009).

Luis, originario de Simojovel, de 38 años edad y padre de dos hijos, es miembro de una de las familias que arribaron con posterioridad al grupo fundador, además de ser presidente del comisariado ejidal La Corona desde el 2011. Cuando llegó, en julio de 1992, las tierras ejidales estaban “brechadas”, aunque prácticamente sin desmontar. En efecto, cuando Arnulfo Corona tomó posesión del lugar y se formaron los asentamientos La Corona I y II (1986-1987), se establecieron parcelas de veinte hectáreas a lo largo del polígono ejidal, empezando por las tierras más próximas al asentamiento La Corona I, hasta formar las 124 parcelas que habían sido aprobadas en la *resolución presidencial*. Esta distribución

no cambió oficialmente después de que se resolvió el conflicto, puesto que en la “Investigación de usufructo parcelario” (1991) las autoridades agrarias ratificaron la posesión de la parcela que correspondía a cada quien. En cierta medida, los miembros de La Corona II prefirieron respetar lo observado por las autoridades agrarias para garantizar el usufructo oficial sobre la tierra antes que hacer una nueva distribución de las parcelas ejidales. Posteriormente, sí se tomaron determinaciones frente a varias parcelas abandonadas por las familias de La Corona I, que permanecían sin desmontar. Ya que estas tierras jamás se asignaron, se repartieron de manera informal y equitativa (1991-1993) entre los ejidatarios de la franja oriental del territorio, y hoy se conocen como “área de restauración”, y se asignaron a la conservación de *la montaña* en un área definida como *tierra de uso común*, recientemente llamada “área de conservación”. En este lapso también retornaron a Socoltenango varias familias fundadoras de La Corona II e ingresaron otras, como la que componían Luis, sus padres y su hermano mayor.

Con todo y que la veda aumentaba la incertidumbre de la población que finalmente permaneció en La Corona, las familias no perdían la esperanza de hacer de sus parcelas ejidales, aun en *montaña*, tierras productivas. Esto es evidente por “los acuerdos de asamblea” de los que habla Luis. A pesar del temor por las sanciones que podía implicarles el avance en la apropiación de las parcelas agrícolas, los ejidatarios emprendieron la tarea colectiva de planear su manejo. Destinaron dos brechas que atravesaban el predio de norte a sur para la futura adecuación de caminos. Así buscaban el ingreso de vehículos para sacar las cosechas que se obtuvieran en los años venideros y el transporte del ganado que varios aspiraban a criar, dadas las características y la amplitud del área donde se encontraban las parcelas. Aunque los ejidatarios fundadores sabían que esto podría tomar tiempo y se requería de dinero, adoptaban estrategias que facilitarían su empresa. Para recaudar fondos acordaron establecer una cuota de ingreso a quienes aspiraban a un pedazo de tierra en condición de ejidatarios. Es por esto que Luis, su hermano mayor y su padre pagaron cada uno la cantidad de novecientos pesos a la asamblea ejidal. A pesar de que no tenían para pagar la cuota, el dinero entró a los fondos del ejido gracias a uno de los ejidatarios fundadores (don Eugenio), quien a su vez requería de mano de obra para el desmonte de sus parcelas. Pese a que el dinero no abundaba entre los ejidatarios,

unos y otros encontraban la forma de compensar sus necesidades y avanzar en el propósito de “sacar adelante el ejido”.

Aunque en estas condiciones la familia de Luis no empezaría a trabajar de inmediato en sus propias parcelas, esto no fue un problema para Isabel, el padre, a la hora de decidir quedarse en La Corona. Era la primera vez que Luis, por aquel entonces de 19 años, aspiraba a conseguir un terreno propio y ser ejidatario, de modo que se sumaba a lo que decidiera su padre. Para Isabel, más allá de lo favorable o desfavorable del trato, lo que contaba era hacerse de tierras en un ejido donde pudieran sentirse en confianza. De hecho, a pesar de que en el ejido Pico de Oro les pedían una cuota de ingreso de quinientos pesos, Isabel prefirió hacerse ejidatario con sus hijos en La Corona, donde había encontrado viejos conocidos. Se trataba de ejidatarios con los que asistía a una iglesia evangélica en el municipio de Socoltenango y con quienes había trabajado cortando caña para el ingenio Pujiltic. Los vínculos establecidos a través de la religión evangélica, a la que se habían convertido cuando Luis tenía ocho años y vivían en el nororiente de Chiapas, garantizaban la seguridad de la familia. De alguna manera, la estabilidad alcanzada en La Corona hace que Luis recuerde sin incomodidad los años de trabajo para don Eugenio, sobre todo porque de no haber sido así, no hubiera podido hacer su propia vida. Es decir, conocer a Francisca, casarse en el templo del ejido, tener a sus hijos, Gamaliel e Israel, y trabajar la parcela para el sostenimiento de su familia. La favorable, aunque no elemental, consolidación de la vida adulta de Luis refleja el hecho de que los ejidatarios llegaban a acuerdos sin mayores trabas para “sacar adelante el ejido” y mejorar las condiciones de vida de las familias. En buena medida, la clave de esta fluidez radica en las ideas aprendidas y compartidas en las iglesias pentecostal y adventista acerca de cómo permanecer “en el camino del Señor”. Es decir, sobre la importancia del esfuerzo individual para “hacer algo” y no “malgastar la vida”, pero también sobre el buen obrar con los demás y sin pleitos. Con estas ideas, Luis, como muchos otros ejidatarios, expresa su pertenencia a “la comunidad” y se muestra orgulloso de haber completado cabalmente la adecuación de los caminos “sacacosecha” hacia el 2009, lo que evidencia que en La Corona “se va avanzando” a pesar del tiempo que les ha tomado.

REPARTIR LA TIERRA “A TODOS POR IGUAL”

Honestamente, en el ejido, los que laboramos [refiriéndose a Celso y Valentín], dijimos: “todos tenemos que tener los mismos beneficios, en función al reparto [de las tierras], en función a las oportunidades, en función a créditos”, y así todo. ¡Que todos tuviéramos! Hubo algunos que quisieron gandallarse [*sic*]: un compañero, Felipe, vive en Pico de Oro; sigue teniendo parcela aquí, pero ya vendió su solar. Todo por la exigencia que tenemos y él siempre renuente, siempre reclamando, señalando, pues; mejor ya se compró en Pico de Oro y vendió su solar. Yo tranquilo porque son renuentes, porque son los últimos en hacer las cosas... Entonces, aquí había un orden, vamos a ser limpios y a todos por igual, fue un acuerdo de asamblea... Todo eso desde el inicio, ir criando esa cultura, también en el reparto de la tierra. El compañero éste fue donde tenemos la tierra agrícola y apartó dos parcelas de cincuenta hectáreas. ¿Y los demás? Entonces, ya fuimos a negociar con él. “Eso se llama gandallismo! [*sic*], don Felipe; usted tiene que entender que estas tierras son tierras mejores, donde se puede hacer la agricultura dos veces al año y todos debemos tener un pedazo. Vives aquí, no hay problema. Pero aquí vamos a repartir. Que todos tengamos los mismos beneficios, que todos tengamos un pedazo de tierra buena, donde pueda sembrar su maíz, su frijol y si aquél es güevon [perezoso], es su problema... que ya no quiere, bueno; pero le damos la oportunidad”. Así fue que nos repartimos esa tierra (fragmento de la entrevista con José, ejido Reforma Agraria, 18 de junio de 2010).

En la narración de José se evidencia que en los primeros años de vida del ejido Reforma Agraria (década de los años ochenta) no era claro cómo se iba apropiar cada ejidatario de la cantidad de tierras concedidas por las instancias agrarias. La obligación de destinar una parte del territorio para aquello que la legislación agraria designa como “tierras de uso común” fue clara desde que José y su tío Evaristo conocieron la *resolución presidencial* de 1963. Sin embargo, que los ejidatarios consideraran adecuado destinar una parte del territorio para el trabajo agrícola y otro para la ganadería tomó al menos dos años. Una vez que levantaron nuevamente sus casas en donde hoy en día está el poblado, los ejidatarios empezaron a considerar el terreno llamado “el 21” entre las

tierras a repartir, luego de experimentar allí las inundaciones provocadas por la crecida del río Lacantún. También hubo quien utilizó esas tierras para pastar ganado antes de que se decidiera designarlas exclusivamente como área agrícola, donde cada ejidatario contara con cuatro hectáreas. Y no fue sino hasta que se tomó esta decisión que empezó a ser claro que a cada ejidatario le correspondían 16 hectáreas más, las cuales se tomarían de las tierras en *montaña* ubicadas lo más cerca posible de la rivera del Lacantún, para facilitar el transporte de lo producido hasta el río. Puede decirse que “el ordenamiento del territorio” más que un plan premeditado fue un proceso con tensiones que señalan la inestabilidad del *sentido de comunidad* que había emergido entre los integrantes del ejido al obtener los títulos agrarios. Para entender mejor el proceso de apropiación de las tierras es importante presentar algunas de las ideas de José sobre “la capacidad organizativa” que varios actores institucionales adjudican a la población de Reforma Agraria.

Garantizar a todos los ejidatarios igual acceso a los diferentes tipos de suelo con los que cuenta el territorio ejidal es una acción que “se presume”, sobre todo cuando en el resto de ejidos en Marqués de Comillas la repartición de las tierras se hizo mediante la delimitación de parcelas ejidales y cada quien debía aceptar sin reproches la tierra que la asamblea ejidal le asignara. Si en la formación del poblado se le reconoce más protagonismo a Celso, en el reparto de la tierra se les reconoce a Celso, Valentín y José el haber “planeado Reforma”. José, ejidatario de 64 años, miembro de la familia López García y padre de cuatro hijos, asumió esta labor en 1981, siendo el primer presidente del comisariado ejidal y al mismo tiempo tesorero de la organización regional llamada Unión de Ejidos Julio Sabines (UEJS).⁸ Su experiencia, a los 21 años,

⁸ Surgida en 1980, debe su nombre al padre de Juan Sabines Gutiérrez, que fue gobernador del estado de Chiapas entre 1979 y 1982, periodo en el que siguió muy de cerca el proceso de colonización de Marqués de Comillas, al punto de entrar en estrecha relación con los líderes de los ejidos que estaban surgiendo e incidir en la formación de la primera organización en la región. Su rol ha sido poco analizado en los trabajos sobre la colonización de Marqués de Comillas, pero ameritaría describirlo en futuras investigaciones. En el capítulo “La producción de la conservación ecológica en la selva lacandona” analizo el rol de la organización en los procesos políticos regionales, a la luz de las relaciones que los ejidatarios de Reforma Agraria establecieron con actores institucionales preocupados por contener la deforestación de la selva.

como militante en una organización estudiantil en la ciudad de Oaxaca, le permitió figurar como actor político en Marqués de Comillas desde la etapa inicial de la colonización. Las ocasiones en que tuve la oportunidad de hablar con él sobre la historia del ejido, el tema siempre servía de introducción al análisis de la organización. Sin embargo, no siempre profundizaba en las razones para manejar así el territorio, cómo lo llevaron a cabo y qué hizo posible que los demás miembros del ejido se sumaran a este propósito. Sólo cuando conocí mejor la realidad cotidiana de los miembros de Reforma Agraria y asistí a varios eventos ambientales, José introdujo nuevos elementos en su narrativa de la historia ejidal. Antes de analizar esto es importante referirse al ideal de “todos por igual” del que habla José y al cual aspiraban los miembros más activos de la familia López.

José, Celso y Valentín, reconocidos en el ejido como “los de las ideas”, “las cabezas”, tendían a explicar el modo de repartir la tierra utilizando razones prácticas, como garantizar a todos los ejidatarios el transporte de las cosechas al río, facilitar el acceso a las tierras más fértiles del ejido o no hacer desmontes por una y otra parte del territorio. Sin embargo, gracias a las conversaciones que tuve con otros miembros de la familia pude percatarme de que había un motivo fundamental al cual no se referían de manera directa los que detentan la memoria oficial del ejido. Evitar un conflicto de tierras como el vivido en Oaxaca también explicaba que se destinaran por partes iguales los diferentes tipos de tierra con las que contaba su nuevo territorio. Esto, asumido de alguna forma por “las cabezas” como parte de la historia íntima de la familia, tuvo en realidad un gran significado hasta para el miembro más marginal de “los López” y por lo mismo fue fácilmente comprendido y compartido por todos.

Esta distribución no resultaba necesariamente convincente para quienes no tenían ningún lazo de parentesco con la familia López y aspiraban a acceder a las tierras a la manera usada por el común de los grupos ejidales, es decir, apropiándose en un solo lugar de las hectáreas concedidas por ejidatario. Éste es el caso de Felipe, originario de Las Choapas, Veracruz, quien había sido aceptado como ejidatario en Reforma Agraria pero rápidamente se convirtió en uno de los pocos que no dudaba en cuestionar las disposiciones de “las cabezas”. Pese a esto, su intento por apropiarse de dos parcelas ejidales en lo que se definió poco después

como área agrícola fue bloqueado por José y otros miembros de la familia López con el argumento de “a todos por igual”. Que todos tuvieran acceso a las tierras de “el 21” no era considerado necesariamente por Felipe como un despropósito, pero probablemente actuaba de manera individual por el hecho de estar en un ejido poco común, donde la mayor parte de los ejidatarios eran miembros de una misma familia y esto podía implicar que se tomaran decisiones considerando en primera instancia a los parientes y en segunda a los llegados con posterioridad al ejido. De cualquier forma, la discusión entre Felipe y las autoridades ejidales de esos primeros años era un indicativo de que por más que procurara posicionarse mejor frente a “los López” al final debía sujetarse en gran medida a la forma en que ellos concebían el manejo del ejido. Por ejemplo, durante el primer periodo de José como presidente del comisariado (1981-1983), la asamblea aceptó elegir a Felipe como suplente. Así, mientras José salía a hacer gestiones, Felipe debía hacerse cargo de los asuntos que se presentaran. Sin embargo, no asumía con el mismo carisma y determinación el cargo y terminaba siendo opacado por Celso como *agente municipal*. Asimismo, cualquier crítica que intentara hacer en las asambleas lo hacían ver como alguien que solamente hacía “señalamientos” y no tenía el valor de “hacer cosas” en beneficio de “la comunidad”. Luego de varios años con esta dinámica, apenas tuvo la oportunidad de comprar un terreno en el vecino ejido de Pico de Oro, dejó de vivir en Reforma Agraria, aunque sin vender ni su parcela agrícola ni la ganadera. Buscó librarse de alguna manera de las tensiones de vivir en un mismo poblado con “los López”, pero sin dejar de ser parte de la asamblea ejidal. Algo semejante han hecho otros ejidatarios, quienes también salieron de Reforma Agraria años después de que Felipe.

José, por su parte, ganaba reconocimiento frente a quienes eran al mismo tiempo sus parientes y sus “compañeros” al demostrar su voluntad de “sacar adelante al ejido” a través de la gestión de apoyos ante diversas instituciones de gobierno. Por un lado, en sus encuentros con el gobernador Juan Sabinés Gutiérrez, logró que Reforma Agraria fuera uno de los ejidos beneficiados del primer Programa de Inversiones para el Desarrollo Rural (Pider) que el gobierno ofreció a los colonizadores de Marqués de Comillas (1980). Este programa buscaba establecer plantaciones de cacao como actividad productiva para generar recursos

económicos para la población y evitar la deforestación de la selva. De este modo, la *montaña* de las tierras de uso común fue modificada ligeramente a través del establecimiento de plantaciones de cacao bajo la sombra. Aunque años después se percatarían de la baja productividad de las plantaciones y las abandonarían, inicialmente aprobaron el esfuerzo de José también con gran ilusión. Por otro lado, entre 1983 y 1986, gracias a las gestiones de José, los ejidatarios obtuvieron acceso a varios créditos bancarios para comprar tres vacas por ejidatario y un toro por grupo familiar. Ya para entonces se habían repartido las parcelas de 16 hectáreas en función de los miembros con derechos agrarios en una misma familia. En primer lugar, una franja de parcelas para “los López García”; en segundo lugar, una franja para “los López Morales”, y así sucesivamente, hasta asignar parcelas a todos los ejidatarios. Así resultaba más fácil que los miembros de un mismo núcleo familiar trabajaran unidos el conjunto de parcelas que les correspondían. En este proceso, la mano de obra de los guatemaltecos refugiados en el ejido fue fundamental porque, como recuerda José, los ejidatarios tuvieron “la oportunidad” de desmontar la selva y ampliar las áreas de trabajo. Hoy en día, el reconocimiento a las gestiones de José se expresa por varios miembros de “los López” al recordar que “fueron los de Reforma quienes empezaron a meter ganado” cuando en todo Marqués de Comillas no había dónde matar y comer res cuando se hacía algún “convivio”.

TIERRAS APROPIADAS CON LIBERTAD

Es que una colonia no compara como una finca, porque una finca ahí tiene bien presionado el patrón; trabajos o no trabajos, pero ahí estás. Y tienes que trabajar a su favor, de él. Pero ahorita no, ahorita cambió mucho; ahorita cambió como ejido. Bien si quieres trabajar, bien si no trabajas; ya tienes tu maicito en media hectárea, una hectárea, pues, [así] ya sabes dónde vas a traer el maíz. Es como yo, que vine ahorita porque yo tengo... aquí no más está mi ranchito [mi parcela] y voy a chambear ahí. Me dice mi señora: “No hay maíz”. “¿A dónde vas, papi?” [Abelino dramatiza el diálogo familiar]. Pues, hija, voy a traer maíz. “Bueno”. Si, pues, mi parcela no está muy lejos de acá, y ahorita que ya está el camino sacacosecha me voy corriendo. Si allá, en mi parcela, cuando están tocando

una música aquí, claritito se escucha el aparato. Ahorita que está la carretera, que casi en medio de mi parcela pasa, ya no es como antes... [Ahora] conmigo se lleva muy bien el comisariado, y como yo trabajo con él, trabajo de vaquero con él, en la vaquería, cualquier trabajo pasa y me dice: “Vamos, Mode. ¿Va ayudar?” ¿De qué? “De la vaquería”, dice... y cuando va embarcar ganado siempre yo le ayudo... me da mis cien pesos, y cuando necesito dinero le digo: “¡Patrón!” “¿Qué pasa, pues, Mode?” “Me va usted a disculpar” [contesta Abelino]. “A ver, ¿qué cosa quieres?” [pregunta el patrón-comisariado]. “Présteme cien pesos”, le digo. “¿Pa’ qué quieres? ¿Quieres echarte un... tu traguito?” dice. “No, déjate de tonterías”, le digo. “Y si para eso lo quiero, pues ni modo, le digo” [risas]. “De todos modos, voy a tener que pagarte”, le digo. Si, pues, hasta cien, doscientos pesos [me da], ya lo gané ahí en el trabajo [con él], y así me lo paso la vida... (fragmento de la entrevista con Abelino, ejido San Isidro, 30 de agosto de 2011).

En San Isidro se hizo el reparto de la tierra entre los ejidatarios, estableciendo parcelas de una misma extensión a lo largo de la brecha que ellos mismos abrieron desde el contiguo ejido de Pico de Oro, pasando por el lomerío cercano al río Bravo, donde establecieron el poblado, hasta llegar a la brecha que indicaba el fin del territorio ejidal. Hacia mediados de los años ochenta, luego de levantada el *acta de dotación y deslinde* y mediante el trabajo colectivo, día con día el grupo fundador fue midiendo, despejando los linderos de las parcelas y asignándolas según la “lista de capacitados” entregada a las instancias agrarias. Incluso se deslindaron las 22 parcelas que no se repartieron entre los antiguos trabajadores de la finca y fueron asignándose paulatinamente con la llegada de nuevos interesados, hasta llenarse totalmente “el ocupo” en 1992. Cabe señalar que en la distribución importaba más que todos y cada uno de los ejidatarios oficialmente reconocidos tuvieran su parcela y no tanto si había diferencias en la calidad de la tierra o disponibilidad de agua en las parcelas que les correspondían. Así, luego del reparto, cada quien veía como “abría *montaña*”, aprovechaba la madera y “hacía milpa”. Por su parte, el área de *montaña* que había sobrado después de medir las parcelas ofrecía en la cotidianeidad maderas, leña y “carne de monte” sin que fuera altamente transformada por la población.

En esos primeros años, apropiarse las parcelas ejidales era asumido sin mayores restricciones e incluso como un ejercicio de libertad; esto último es fácil de comprender al retomar la entrevista con Abelino. Él, como otros antiguos peones de las fincas, al hablar de su vida en San Isidro, tendía a establecer las diferencias entre su pasado y su presente, entre una finca y un ejido, entre trabajar para un patrón y trabajar en “lo propio”. En alguna medida para estas personas, tener la opción de trabajar o no trabajar condesa el significado del cambio experimentado al salir de las fincas y encontrar en la formación de ejidos la opción más factible de acceder a un pedazo de tierra. Abelino, por ejemplo, después de haber pasado su niñez “picando potrero” y su adolescencia en los trabajos de la arriería y la vaquería en las tierras del finquero Wulfrano Constantino aprecia el hecho de trabajar su parcela en la medida de lo necesario y de ir a “tapiscar” maíz en su “ranchito” cuando su esposa se lo pide. Actualmente, las veinte hectáreas que le fueron asignadas están cubiertas con pastos y “acahuales” en algunos sectores, pero hacia 1986, cuando apenas empezaba a posesionarse de ellas, estaban cubiertas de selva.

De acuerdo con la forma en que Abelino explicaba la intensidad de su trabajo al encontrarse en San Isidro, puedo afirmar que en los primeros años del ejido (1984-1992) el ritmo de la transformación del paisaje se produjo de manera paulatina. Sembrar maíz en media hectárea o en una hectárea implicaba tumbar relativamente poca extensión de *montaña*, pero esta labor para una familia con pocos varones representaba una gran cantidad de trabajo, a pesar de utilizar el fuego como una herramienta de apoyo. Si para los extrabajadores de la finca el ejercicio de libertad representó la posibilidad de optar entre “trabajar o no trabajar”, más que la opción de trabajar con constancia para mejorar las condiciones de vida, esto no sólo fue por el escaso *espíritu capitalista* que habían incorporado en su visión de mundo; también incidió el escaso conocimiento que se tenía sobre cómo “hacer ejido” y lo que significaba “sacarlo adelante”. Aunque la experiencia de los llamados “choleros” sobre la figura ejidal era más amplia, las tensiones que se vivían con los fundadores sobre quién debía manejar el ejido retardaban el ritmo con que se comprendían en San Isidro los beneficios de estar bajo el marco de la figura ejidal; es decir, el acceso a apoyos institucionales de diversa índole que ampliaban las posibilidades económicas de los ejidatarios y

sus familias. En este sentido, pasaron varios años antes de que los diferentes presidentes del comisariado ejidal se trasladaran a “las dependencias” para encontrar opciones productivas útiles para toda “la comunidad”.

En realidad, entre 1986 y 1992 varios ejidatarios optaban por obtener dinero a través de la explotación de las “maderas preciosas” de sus parcelas. Puesto que los ejidatarios consideraban legítimo aprovechar los recursos forestales de las tierras que les habían sido concedidas, la venta de madera a los “coyotes”⁹ que llegaban hasta el ejido se realizaba sin restricciones. Los efectos de la veda forestal decretada en 1989 fueron resentidos por los ejidatarios hacia 1991, cuando fue prácticamente imposible vender la madera ya extraída de las parcelas, por lo que varios se sumaron al denominado Movimiento Campesino Regional Independiente (Mocri),¹⁰ que surgió en la región debido a las restricciones impuestas por el gobierno del estado de Chiapas. Después de decretada la veda, la explotación forestal fue considerada cada vez menos como una fuente de ingresos, y mucho menos una actividad que permitiera “sacar adelante al ejido”.

Con el ingreso de nuevos grupos familiares entre 1992 y 1994, el ritmo de los cambios ecológicos y económicos en el ejido se aceleró un poco más.¹¹ Procedentes de diferentes lugares de Chiapas, Oaxaca y Tabasco, con otros bagajes culturales y niveles económicos más elevados que el resto de la población asentada en San Isidro, estas familias iniciaron con mayor intensidad el trabajo de la ganadería, haciéndose más común mejorar por esta vía las condiciones de vida de las familias. Puesto que esta actividad no era del todo ajena a los antiguos trabajadores de la finca, se hizo frecuente que algunos trabajaran como vaqueros y que otros compraran sus propios animales a un precio más accesible que al inicio de la colonización, cuando lo que abundaba era la “carne de monte”. Asimismo, con el tiempo se incrementó el número de personas

⁹ Palabra utilizada para referirse a los traficantes ilegales de madera, pero también a los intermediarios de los diferentes productos agrícolas cultivados por la población.

¹⁰ La emergencia de este movimiento se retomará con detalle en el capítulo “La producción de la conservación ecológica en la selva lacandona”, en donde se analizarán las acciones institucionales que se emprendieron en la región con el objetivo de contener la deforestación de los ecosistemas de selva.

¹¹ Los nuevos ingresos fueron posibles por la salida de varios ejidatarios, pero también por el despojo de los derechos agrarios a algunos de los ejidatarios acusados de robos, adulterio, entre otras acciones que caracterizaban “la vida en comunidad”.

que ya habiendo desmontado una buena parte de su parcela dejaban en arriendo las tierras a ganaderos del ejido o de ejidos vecinos. De este modo, principios de la década del 2000 empieza a consolidarse la ganadería como la actividad productiva de la que la mayoría de las familias podía obtener mayores ingresos monetarios, directa o indirectamente. Cabe resaltar que este proceso coincide con el trabajo de las autoridades ejidales para gestionar apoyos institucionales a través de los cuales se adecúan los dos caminos que llevan a las parcelas, uno de ellos repetidamente mencionado por Abelino, puesto tenía apenas unos meses de haberse concretado.

Puedo concluir que la transformación del paisaje en parcelas ejidales y su adecuación mediante caminos de beneficio colectivo se ha dado paulatinamente por lo poco familiar que era la labor de “gestionar recursos” institucionales y por la ausencia de un propósito común de hacer de estas tierras un instrumento altamente productivo. Este último aspecto pareciera no ser un problema para la “vida en comunidad”, puesto que en la cotidianeidad unos y otros asumen esta realidad “a su manera”. Mientras algunos de los recién integrados al ejido no han dudado en trabajar sus parcelas de forma intensa, adquirir más tierras con otros “compañeros” y dedicarse en gran medida a la ganadería, la mayoría restante sigue trabajando sus tierras sólo cuando “se requiera”. En realidad, la expresión de estas dos formas de trabajar la tierra en el ejido va acompañada de intermitentes arreglos de trabajo que surgen por la periódica necesidad de mano de obra por parte de los ejidatarios dedicados a la ganadería, pero también por los ingresos monetarios que requieren frecuentemente algunos ejidatarios, además de los hijos de ejidatarios que ya han formado sus familias y carecen de tierras. A pesar de lo intermitentes que pueden ser estos arreglos, no dejan de producirse con expresiones paternalistas, que se reproducen con el acuerdo de unos y otros, como lo evidencian las reflexiones de Abelino sobre cómo lleva su vida en el ejido hoy en día.

TABLA 3
 ASPECTOS RELATIVOS A LA APROPIACIÓN DE LAS PARCELAS EJIDALES

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Periodo referido en las narrativas	1991-2009	1981-1989	1984-2011
Tipo de distribución de parcelas ejidales	Asignación de parcelas de veinte hectáreas en un mismo sector del territorio	Diferenciación de área agrícola y área ganadera repartidas equitativamente	Asignación de parcelas de veinte hectáreas en un mismo sector del territorio
Manejo de tierras de montaña que no forman parte de las tierras usadas con fines agropecuarios	Repartición equitativa de una fracción de la montaña y delimitación de área como tierras de uso común	Definición del sector menos accesible del territorio como tierras de uso común	Definición de las tierras sobrantes, luego del reparto parcelario, como tierras de uso común
Acciones colectivas enfatizadas por los interlocutores	Adecuación de brechas para futuros caminos "sacosecha", mediante acuerdos de asamblea	Reparto igualitario de tierras, créditos y demás beneficios obtenidos en las gestiones ante las "dependencias"	Distribución de parcelas apropiadas según el criterio de cada quien

Actividades productivas a través de las cuales el conjunto de los ejidatarios aspiró a obtener ingresos	Agricultura Ganadería Venta de maderas	Agricultura comercial Ganadería Plantaciones de cacao Venta de maderas	Venta de maderas preciosas Ganadería
Evidencias en las narrativas acerca de la transformación del paisaje en áreas parceladas	Primeros desmontes emprendidos por cuenta propia y mediante la mano de obra de ejidatarios que ingresaron hacia 1992	Desmontes mediante la mano de obra de familias y guatemaltecos refugiados en el ejido entre 1982 y 1984	Explotación de maderas preciosas 1986-1992 Aumento de los desmontes luego del ingreso de nuevos ejidatarios desde 1994
Sucesos claves para la historia de cada ejido	Veda forestal decretada en Chiapas, 1989-1994	Formación de la UEJS, 1981 Refugio de población guatemalteca en tierras de frontera en México, 1982-1984	Veda forestal decretada en Chiapas, 1989-1994 Formación del Mocri, 1991

FUENTE: Elaboración propia.

La descripción comparativa de la tabla 3 muestra que las prácticas organizativas de los ejidatarios en la formación de los poblados y la apropiación de las tierras han estado permeadas de una u otra forma por aspectos de la “vida en comunidad” de cada grupo. La *afinidad religiosa* de carácter no católico en el caso de La Corona, los vínculos de *parentesco consanguíneo* en Reforma Agraria y las expresiones de *independencia* y *paternalismo* en San Isidro. Aunque en los ejidos otros aspectos llegan a ser significativos en la cotidianidad, los señalados son los que inciden de manera particular en las formas de acción colectiva de los ejidatarios respecto al espacio ejidal en su conjunto, por lo que es necesario referirme a cada uno de manera más precisa.

Como se puede ver, no es una coincidencia que hoy en día más de la mitad de miembros de la asamblea ejidal en La Corona sean practicantes de religiones protestantes; esto es algo que se ha buscado implícitamente desde los primeros años del ejido, sin que la “condición mestiza” o la “condición indígena” de los ejidatarios llegue a ser un aspecto relevante. Más bien lo que ha contado son ciertas ideas y prácticas semejantes entre iglesias pentecostales y adventistas. Considerar el esfuerzo individual como forma de “vivir en el evangelio”, servir al “Señor” al actuar con responsabilidad y evitar el sufrimiento de los próximos, pero también abstenerse de todo aquello que genera dependencias, alteraciones del ánimo, propensión al conflicto y “alejamiento de Dios” son al menos tres ideas que han aprendido y reproducido evangélicos y adventistas en sus experiencias religiosas iniciadas en diferentes regiones de Chiapas aproximadamente a comienzos de los años setenta (Rivera, 2001). Hoy, como ejidatarios, las comparten en lo general y en ellas basan la *afinidad* que se expresan mutuamente, incluso con quienes se dicen católicos, puesto que estos últimos llevan su vida de acuerdo con estas ideas. Aunque en la vida práctica no siempre son consecuentes y, por lo tanto, no faltan las “conductas inadecuadas”, o las discusiones entre diferentes integrantes del ejido, la importancia que les otorga la mayoría de los ejidatarios en su cotidianidad las consolida como un *marco de comunicación* propio de la población del ejido.

La imbricación del orden familiar y el ejidal en Reforma Agraria es consecuencia de la cuidadosa definición de la “lista de los capacitados” por parte de “los López” al gestionar los títulos ejidales. Aunque en aquel entonces había tres o cuatro “capacitados” ajenos a la familia, fueron y

siguen siendo una minoría que ha establecido vínculos con “los López” vía el matrimonio o el compadrazgo. Como he mostrado, en un principio eran poco previsibles para todos los ejidatarios de la familia las tensiones que tendrían que vivir al ser parientes y compañeros en un mismo ejido; sin embargo, las confrontaciones les han servido para aprender a manejar estos órdenes. Si bien quienes han ocupado cargos ejidales reiteradamente suelen asumirlo con mayor fluidez, para quienes tienen menor participación en la asamblea ejidal esto llega a ser un motivo de tensión. En todo caso, es innegable que hoy en día la familia extensa asume de maneras distintas su condición de ejidatarios-parientes. En general, suele ser más estratégico asumir la jerarquía o la historia familiar como un orden o una experiencia compartida que va más allá de las relaciones que los integrantes de la familia López han establecido como ejidatarios, pero también es cierto que en algunas situaciones resulta fundamental asumir los vínculos de parentesco y las relaciones entre ejidatarios como dos cosas absolutamente distintas. En el primer caso, es frecuente que se trate de una situación que involucra a parientes, y en el segundo que estén involucrados otros distintos a la familia, sean integrantes del mismo ejido o cualquier otra persona. Si bien hay un esfuerzo por manejar los temas ejidales como ejidatarios, todo lo que condensan los *vínculos de parentesco consanguíneo* han forjado un *marco de comunicación* propio de la realidad ejidal. En estos vínculos se condensa la idea de que todos son parte de un mismo grupo, que unos son descendientes de otros y que en el respeto a los mayores radica la posibilidad de ejercer la autoridad en el momento que a cada quien le corresponde. A su vez, condensan referentes simbólicos como la historia compartida en la tragedia agraria y las experiencias de vida en tanto habitantes de la Chinantla y el estado de Oaxaca.

Como ya se ha visto, en San Isidro, optar por la libre manifestación de distintos modos de llevar la vida cotidiana fue una actitud aceptada y compartida desde que la empresa de “hacer ejido” sobrepasó la experiencia de los ex acasillados y sus posibilidades de actuar de manera cohesionada frente a las familias que ingresaban al ejido. Aunque paradójicas, pero muy reveladoras de la compleja realidad de esta población, las expresiones de *independencia* y *paternalismo* a las que esta libertad ha dado espacio no emergieron en el contexto ejidal, sino que se remontan a la vida que llevaron por décadas en las fincas del norte de Chiapas.

En las narrativas de los ejidatarios fundadores es notorio que las expresiones de *independencia* relativas a su modo de trabajar la tierra o llevar su vida en el ejido aluden a los deseos de ejercer su libertad después de años de explotación por parte del “finquero”. Como dejan ver las narrativas de fundadores y no fundadores, las expresiones de *paternalismo* se manifiestan en la forma de asumir algunos vínculos entre distintos miembros del ejido y en la manera de desempeñar los cargos de autoridad ejidal. Estas últimas expresiones muestran, por un lado, la *disposición* de muchos ejidatarios a esperar que otros tomen las decisiones o tengan la iniciativa de emprender acciones, de manera semejante a como se hacía cuando el patrón decidía qué debía hacerse; por otro lado, muestran la *disposición* de unos cuantos a asumirse como personas idóneas para solucionar lo que la mayoría de la población aparentemente no puede resolver por sí misma.

Ambas *disposiciones*, es decir, las ideas a partir de las cuales las personas orientan su acción, son interdependientes e indican una reproducción no exacta pero sí con importantes semejanzas del *marco de comunicación* que caracterizaba la vida en las fincas. Son al menos dos las diferencias del *marco de comunicación* que se ha consolidado en la realidad ejidal que vive la población de San Isidro. La primera diferencia es la constante reivindicación de *libertad* o *independencia* como una idea legítima para todos. Cabe enfatizar que esta idea surge en su visión de mundo cuando las fincas entran en decadencia económica, después de más de cincuenta años, cuando la vida junto al patrón fue considerada una forma de explotación y opresión. La segunda diferencia es la constante competencia entre quienes aspiran a ocupar cargos de autoridad ejidal, con el fin de ganar legitimidad ante el resto de “la comunidad”, señalando la angustiante idea de que alguno se apropie del destino de los demás. No obstante, cabe resaltar que paradójicamente el modo más efectivo de ganar adeptos y acceder a un cargo ejidal es a través de discursos y prácticas que evocan la faceta protectora y proveedora del patrón, tan profundamente incorporada por los ex acasillados y de cierta manera transmitida a las nuevas generaciones, hijos de ejidatarios que viven en San Isidro contando con pequeñas parcelas o careciendo totalmente de tierras.

MARCOS DE COMUNICACIÓN, PRODUCCIÓN DE SIGNIFICADOS
Y RELACIONES DE PODER LOCAL

Al dilucidar la manera en que los distintos aspectos inciden en las diferentes dinámicas colectivas he asumido las ideas compartidas en cada lugar como *marcos de comunicación*. Cuando hablo de *compartir* no me refiero a que sean comprendidas de manera unívoca, sino que son *reconocidas* a grandes rasgos por un conjunto de sujetos, en muchos sentidos heterogéneos, pero viviendo una realidad específica. Siguiendo los planteamientos de Lomnitz (1995) sobre la noción de cultura, hablo de *marco de comunicación* para referirme al espacio social que se consolida a través de un proceso humano, como la formación y administración de los espacios ejidales en su conjunto. Retomando sus planteamientos, me sumo a su propósito de concebir la cultura no “como si fueran códigos o textos”, sino como producción de signos y significados cuya distribución en el espacio físico es determinable. Cuando Lomnitz interrelaciona su noción de cultura con la de *comunicación* hace énfasis en la producción social del sentido, pero también en el carácter variable y transformable de los significados, dada la heterogeneidad y dinamicidad que caracteriza los grupos sociales. Así, entonces, en su propuesta la variabilidad cultural sólo se comprende si se tienen en cuenta tanto las relaciones de poder que se estructuran entre individuos y grupos como el modo en que se expresan en un espacio, en un territorio determinado. De acuerdo con estos planteamientos, he asumido los *marcos de comunicación*, determinados para cada caso de estudio como la dimensión cultural de las distintas formas de acción colectiva de las poblaciones ejidales. Asimismo, he evidenciado que sirven de contexto a las *interacciones* que se dan entre los diferentes miembros de cada ejido y a partir de ellos ha tenido lugar la producción de significados, como la que supone la expresión “sacar adelante el ejido”.

Como ya he mostrado, las interacciones descritas se dan entre los ejidatarios, pero en cada caso resultan significativos otros atributos diferentes a su condición agraria. Estos atributos se derivan del *marco de comunicación* de cada ejido y definen la particularidad de las relaciones que las personas establecen entre sí en calidad de ejidatarios. En este sentido, en La Corona se trata de las interacciones que se dan entre los ejidatarios, pero en función de si son fundadores o ejidatarios de reciente

ingreso; pero también en función de si son evangélicos, adventistas o católicos. En Reforma Agraria se trata de las interacciones entre los que integran la asamblea ejidal, pero en función de si son miembros de la familia López, de otras familias igualmente provenientes de la Chinantla o de familias procedentes de otros estados, pero recientemente emparentados con “los López”. En San Isidro se trata de las interacciones entre los ejidatarios, pero en función de si son ex acasillados, procedentes de la zona chol o procedentes de otros estados, pero también en función de si son de los que compiten por los cargos ejidales o de los que se asumen como adeptos de algún ejidatario interesado en “levantar la comunidad”.

Así, mediante la descripción de los procesos en torno a la formación de los poblados y la apropiación de las tierras (parceladas y de uso común) he señalado lo heterogéneos que son entre sí los grupos de ejidatarios, pero también las tensiones que han vivido al otorgar sentido al propósito que condensa la expresión “sacar adelante al ejido”. En La Corona, entre evangélicos y católicos al disponer un solar para la construcción del templo, o bien entre los fundadores y los que se interesaron en los derechos vacantes. En Reforma Agraria, entre tíos y sobrinos al adecuar las calles del poblado, o bien entre “los López” y los ajenos a la familia al hacer el reparto de la tierra. En San Isidro, entre los antiguos acasillados y “los choleros” al evaluar las características del poblado, o bien entre los ex acasillados y los ejidatarios dedicados a la ganadería al definir su forma de trabajar la tierra. Estas diferencias y tensiones son una evidencia de que las interacciones entre los miembros que integran las asambleas ejidales están atravesadas por relaciones de poder y que la producción de significados respecto a la expresión “sacar adelante el ejido” puede estar constantemente en cuestión o bien alcanzar un cierto consenso.

La divergencia o consenso de lo que significa “sacar adelante el ejido” se han reflejado espacialmente en el ritmo diferencial con que se han dado los cambios económicos, infraestructurales y de paisaje en los ejidos (aunque no de las áreas de *montaña* que aún existen en todos ellos, por el hecho de considerarlas como *tierras de uso común*). En efecto, a partir de la etnografía pude mostrar que en Reforma Agraria el ritmo de los cambios ha sido notoriamente más intenso que en La Corona y San Isidro, mientras que en San Isidro el ritmo ha sido más aletargado

que en La Corona y casi opuesto al que se ha vivido en Reforma Agraria. De acuerdo con esto, me permito afirmar que en Reforma Agraria la idea de “sacar adelante el ejido” ha alcanzado un cierto consenso, mientras que San Isidro sigue estando en disputa. En La Corona, por su parte, esta expresión también ha alcanzado un consenso, aunque quizá no se asume con el mismo ímpetu que en Reforma Agraria. Esta diferencia, en particular, puede ser mejor comprendida por otros aspectos que se tratarán en la tercera parte y tienen que ver con la fundación tardía del ejido y con la manera en que los ejidatarios se vincularon con procesos políticos dados en la escala regional.

Aunque el ritmo de los cambios económicos, de infraestructura y de paisaje expresa los consensos o las divergencias respecto a lo que significa “sacar adelante el ejido”, no explica por qué en unos casos la producción de significados se ha mantenido en disputa y por qué en otros ha llegado a darse con un mayor consenso, ni cuáles son sus implicaciones en la producción de una idea de lo colectivo, por lo que debo referirme nuevamente a las relaciones de poder. Se pueden entender las diferencias si analiza cómo ha incidido el *marco de comunicación* propio de cada grupo ejidal en la configuración de las relaciones de poder local. Basada en la etnografía, puedo decir que en Reforma Agraria el valor trascendental que tienen los *vínculos de parentesco* ha permitido a algunos de los ejidatarios-parientes asumir legítimamente la dirección del ejido, logrando incluso neutralizar las manifestaciones de resistencia a su modo de concebir el propósito de “sacar adelante el ejido”. De una manera semejante, puedo afirmar que las *ideas religiosas* que orientan la vida de la población en La Corona han permitido a algunos de los ejidatarios fundadores y, a su vez, practicantes del pentecostalismo asumir legítimamente la dirección del ejido, manejando con mayor o menor eficacia las expresiones de resistencia a su modo de concebir el propósito de “sacar adelante el ejido”. Independientemente de las particularidades de los ejidos La Corona y Reforma Agraria, considero que en ambos casos el ejercicio de poder de unos sobre otros ha redundado en la emergencia de un *sentido de comunidad* que coincide con la visión ideal de lo que debe ser un ejido. Esto significa que cada población ejidal ha aprendido a proyectar la idea de ser un grupo unido, organizado y dispuesto a emprender acciones para “vivir mejor”. Por otra parte, puedo decir que en San Isidro la manifestación simultánea de expresiones

de *independencia* y *paternalismo* ha reproducido un ambiente de competencia y clientelismo, lo que ha impedido la hegemonía de un solo modo de concebir el propósito de “sacar adelante el ejido” y, por consiguiente, la emergencia de un *sentido de comunidad* entre la población.

Para terminar, debo señalar que para ninguno de los tres grupos ejidales la *montaña* correspondiente a las *tierras de uso común* jugaba un rol primordial en el propósito “sacar adelante al ejido”, ni mucho menos en la producción de una idea de lo colectivo. Cuando era urgente garantizar las condiciones habitacionales que hicieran más fácil la vida en la selva y anhelada la repartición de las tierras, lo que se iba a hacer con la *montaña* que sobró o se dejó por disposición oficial era una cuestión que podía esperar. En este sentido, serían necesarias otras experiencias para que las poblaciones ejidales de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro consideraran la *montaña* presente en sus territorios como algo más que una fuente de “carne de monte”, leña, madera para construcción y recursos de gran valor comercial. En otras palabras, serían clave otros procesos para que la *montaña* se integrara al propósito de “sacar adelante el ejido” e incluso se convirtiera en el *objeto natural* al que se orienta o se intenta orientar el *sentido de comunidad*. Este proceso lo abordaré en toda su complejidad en la tercera parte de la investigación.



1. La cría de becerros es la actividad fundamental de varios ejidatarios de la región. Ejido La Corona, Marqués de Comillas.

Fotografía: Ingreet Cano.

Ejido y *sentido de comunidad* desde la trayectoria individual y familiar

EN CASA DE PACO

Alojada con frecuencia en el cuarto de uno de los hijos de Paco, me fue posible conocer de cerca su vida y la de su familia en el ejido La Corona. La actividad en casa de Paco solía empezar hacia las seis de la mañana, cuando los hijos adolescentes se preparaban para ir a la escuela, ubicada en el poblado del vecino ejido Pico de Oro. En tiempos de siembra o cosecha de maíz, frijol y chigua, Paco salía temprano a la parcela donde hubiera decidido trabajar, en compañía de los hijos que se encontraran en casa o con otros habitantes del ejido a quienes pagaba el jornal. Los tiempos en los que Paco descansaba del trabajo agrícola salía temprano a “picar potrero” o lavar el ganado. Y en aquellos días en los que solamente había que poner sal a las bestias o revisar el buen estado de los animales, salía a media mañana de la casa. Para Josefina y su hija mayor, Ana, las mañanas transcurrían entre dar de desayunar a todos los miembros de la familia, arreglar a las niñas, preparar la comida, hacer el aseo de las diferentes estancias de la casa y dar de comer a los pollos y las gallinas. Hacia las dos de la tarde, casi al tiempo que los hijos regresaban de estudiar, Josefina y Ana estaban siempre listas para empezar a “tortear”, calentar los frijoles, la carne, en caso de que hubiera, y dar de comer a todos. Durante las vacaciones universitarias de los hijos varones, eran los primeros que se sentaban a la mesa, luego de una jornada de trabajo en los cultivos y potreros, bajo la dirección de Paco. Sólo hasta cuando todos habían comido, Josefina y Ana tomaban tranquilamente sus alimentos. Después de las tres de la tarde, la actividad en la casa bajaba su ritmo y le daba tiempo a la familia de tomar la siesta, jugar fútbol en la cancha del ejido, ver la televisión, hacer tareas, ver a algún vecino o ir a alguna asamblea ejidal, si fuera el caso. En las primeras horas de la noche, luego del baño de la tarde y una cena semejante a la comida del medio día, la familia se sentaba a platicar en la cocina o a ver las novelas del momento en la televisión mexicana.

EN CASA DE EMILIO

Siempre a través de visitas, conocí algunas dinámicas de la familia de Emilio, del ejido La Corona. La primera vez que quise entrar al espacio familiar tuve que esperar a que llegara, puesto que su esposa, Abelina, y su hija hablan tzeltal y no manejaban muy bien el español. Con alguna dificultad, ambas mujeres me pidieron que regresara en la tarde, cuando Emilio ya hubiera regresado. En los periodos de siembra y cosecha de maíz y frijol era Emilio quien salía a trabajar a su milpa en un pedazo de terreno prestado por alguno de sus parientes. Aunque su hijo menor estaba en edad de trabajar, no iba a la milpa por un problema mental que padecía, por lo que en las mañanas el joven permanecía en casa en compañía de Abelina y su hermana Emma. Ambas mujeres se encargaban de la preparación de los alimentos. Abelina, a pesar de su avanzada edad, salía a buscar leña en las inmediaciones del ejido o a acarrear agua desde el tanque, en los días en que la bomba de agua dejaba de funcionar. A Emma se le asignaban labores más sencillas, como comprar algún producto en las tiendas del ejido, “tortear” o dar maíz a los pollos, puesto que padecía de epilepsia. Básicamente, los alimentos que consumía la familia luego de que Emilio regresaba de la milpa eran tortillas, frijoles, yerba mora en los tiempos en los que creciera y “blanquillos” (huevos) cuando hubiera posibilidad de comprarlos. El ritmo de las actividades en la casa se hacía más lento en las tardes, pero hacia las seis de la tarde se aproximaba la hora de “ir a culto”. Emilio era quien más pronto tomaba su baño y se preparaba para abrir el templo, construido junto con otros parientes justo en frente de su casa. El templo, perteneciente a la Iglesia pentecostal Evangelio Mundial Extendido, era de madera y el techo de lámina. En el interior, además de las bancas de madera y el atrio, había un radio y un micrófono. A falta de un pastor en la comunidad, Emilio sintonizaba la mayor parte de las noches una de las emisoras evangélicas que transmiten el culto desde el vecino país de Guatemala. El micrófono, conectado a un aparato de sonido, permitía difundir la emisión, de modo que las alabanzas y reflexiones evangélicas se escuchaban en todo el ejido. En los días que los hermanos de la iglesia Evangelio Mundial Extendido eran visitados por un pastor de Guatemala, Emilio servía de anfitrión. Esto representaba una ligera

variación en la rutina de la familia, para la cual la mayor parte de los días terminaba al finalizar el culto y la noche ya había entrado.

EN CASA DE VALENTÍN

Las dos semanas que me alojé en la casa de Valentín y Elena me permitieron tener una idea de sus dinámicas familiares. La actividad comenzaba hacia las cinco de la mañana, cuando aún no había amanecido. A esa hora, y día con día, llegaban en sus respectivas camionetas Ricardo y Eduardo, dos de los hijos de Valentín. Todos los días, padre e hijos se reunían a conversar en el zaguán de la casa sobre las tareas pendientes en los cultivos de maíz o chile, en el ganado o en los negocios que administraban Eduardo en Pico de Oro y Elena en Reforma Agraria. Cada día, Elena se levantaba temprano, pero permanecía casi siempre en casa, preparando los alimentos para su esposo e hijos, con quienes hablaba la mayor parte de las veces en chinanteco. En los tiempos de siembra y cosecha, en la madrugada, Valentín y Ricardo salían para el área agrícola, transportando en la camioneta grupos de cuatro a ocho jóvenes guatemaltecos para trabajar en las 16 hectáreas agrícolas con las que contaban la familia. Los jóvenes obreros se encargaban de desyerbar las dos o más hectáreas que se hubieran sembrado con chile jalapeño. También “doblaban” y “tapiscaban” el maíz bajo la dirección de Ricardo, quien manifestaba “estar hecho” para el trabajo agrícola, orientado en buena medida al mercado. Eduardo, por su parte, manifestaba “estar hecho” para la ganadería y, por lo tanto, se encargaba, en compañía de su “vaquero”, de la cría de becerros “media ceba” en las cincuenta o más hectáreas destinadas a este fin.

Hacia el mediodía, Ricardo regresaba con sus “chalanés” a comer en el ejido. Elena se encargaba de dar de comer a todos: a los jóvenes en una mesa instalada en el zaguán y a Ricardo en la cocina, dentro de la casa. Por lo general, Eduardo seguía la carretera que atraviesa las tierras de Reforma Agraria y conduce al vecino ejido de Pico de Oro, en cuyo poblado comía y continuaba su trabajo, atendiendo junto con su esposa el almacén de ropa y calzado que mantenía con la ayuda de su padre. En las tardes, había días en que Ricardo o Eduardo acompañaban a Valentín y Elena a abastecerse de las mercancías que empezaban a escasear

en la tienda que ella administraba, dirigiéndose en su coche a Benemérito de las Américas, el principal centro económico de la región. Por las tardes, cuando el ritmo de trabajo disminuía, Ricardo y Eduardo dedicaban algunas horas a sus pequeños hijos y sus jóvenes esposas, mientras que Elena esperaba la llegada de su esposo o atendía la visita de su madre y su hermana, quienes también residían en el poblado de Reforma Agraria. Valentín, al ser “comisariado” ejidal y socio del centro ecoturístico Las Guacamayas, dedicaba las tardes a atender diversos asuntos del ejido y el centro. Sólo en las noches y viendo las noticias en la sala de la casa tomaba un ligero descanso antes de ir a dormir.

EN CASA DE IMELDA

Ubicada en el poblado Pico de Oro, la casa de Imelda fue un espacio en el que me acogió frecuentemente y donde pude conocerla como integrante de Reforma Agraria que dejó el ejido, pero sin perder su calidad de ejidataria. La actividad comenzaba hacia las siete de la mañana, cuando Roberto, esposo de Imelda, salía en el taxi a trabajar. En el transcurso de la mañana Imelda permanecía sola, porque su hija adolescente salía para la escuela y porque desde que sus hijos habían terminado la preparatoria, la mayor parte del año permanecían en la ciudad de Comitán, cursando sus estudios universitarios. Esta situación cambió con la llegada de su “entenado”, la esposa y dos niñas, procedentes de Guatemala. Desde entonces, Imelda y Soledad, la esposa de su “entenado”, se dedicaban a preparar los alimentos, cuidar a los niños, criar pollos y cochinos y asear el solar. Leonardo, “entenado” de Imelda e hijo del primer matrimonio de Roberto, jornaleaba con diferentes ejidatarios para aportar ingresos adicionales a la casa. También ayudaba en los cuidados del ganado que Imelda y Roberto mantenían en una parcela ejidal de Pico de Oro. Cuando era necesario ir a ver algún animal o cuando se hubiera vendido un “palo” de caoba, Roberto regresaba con el taxi hacia las 11 de la mañana, recogía a Leonardo e Imelda y tomaba la carretera que lo llevaba hasta su parcela. Al regreso, Imelda terminaba de preparar la comida que Soledad hubiera adelantado. Si era necesario, se compraban las tortillas en la tortillería del poblado, se daba de comer a los hombres y a las niñas, y siempre al final comían las mujeres de la casa.

Antes del anochecer, Roberto aprovechaba para trabajar unas horas más en el taxi, mientras que Imelda permanecía en casa, realizando algunos trabajos sencillos o recibiendo la visita de alguna conocida. Ella también aprovechaba las tardes para llamar a sus hijos, visitar a su mamá, a unos pocos metros de su casa, arreglar un negocio con algún ejidatario conocido o buscar orientación sobre algún apoyo institucional del que pudiera verse beneficiada la familia. Cuando las autoridades ejidales de Reforma Agraria anunciaban la realización de una asamblea, Imelda dejaba su casa para acudir a su ejido de origen. Asimismo, podía permanecer varios días fuera de casa, en la ciudad de Comitán, visitando a sus hijos y a su hija mayor. Cuando así sucedía, la vida en la casa era menos activa y al llegar la noche ninguno esperaba mucho tiempo para ir a descansar. Al regreso, ella y los demás siempre estaban realizando algún quehacer. Al anochecer, por lo general, Imelda se sentaba en la hamaca, esperando que todos estuvieran dormidos, para finalmente acomodarse en un “petate” junto a su esposo.

EN CASA DE RAFAEL

Mediante varias visitas pude conocer algunos aspectos de la vida familiar de Rafael, su esposa e hijos, en el ejido San Isidro. Nunca me quedé con ellos, entre otras cosas porque en la casa no había mucho espacio. En mi última visita, los cimientos de concreto que estaban justo al lado de la casa de madera finalmente habían dado lugar a una nueva construcción y la casa se había ampliado. Aunque en algunas ocasiones Rafael estaba presente en las visitas que realizaba a su familia, la mayoría de las veces estaba ausente por llevar uno o más días borracho en el poblado de Pico de Oro, o por participar en alguna movilización del Mocri,¹ por lo que la mayor parte de la vida familiar era llevada por Flor, su

¹ A pesar de haber surgido a comienzos de los años noventa en respuesta a una problemática puntual en la región (la veda forestal), el Mocri sigue existiendo, aunque ha sufrido varias divisiones y ha extendido su espacio de movilización a todo Chiapas. Para un análisis del surgimiento puede consultarse el trabajo de Harvey (2004). Ahora bien, el que este movimiento siga existiendo y siendo apoyado por varias personas de Marqués de Comillas se debe a que se ha convertido en un *intermediario* a través del cual ciertas familias acceden a recursos de instituciones del aparato de Estado, como la Sedesol. Varios de estos asuntos son retomados más ampliamente en el capítulo “La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona”.

esposa. Si había labores agrícolas pendientes o si hacía falta maíz o frijol, el primero y el tercer hijo de la pareja se encargaba de ir al terreno que la familia había conseguido prestado. A veces, Flor también presionaba a Rafael para que fuera a la milpa, pero no siempre lo lograba. Por su parte, la única hija soltera, que seguía viviendo en casa, iba diariamente en las mañanas hasta el poblado de Pico de Oro para tomar clases en la secundaria, aunque después dejó de hacerlo. Ahora ha pasado a ser la mano derecha de Flor en las labores de la casa y sólo el menor de los hombres estudia en la primera la escuela del ejido. Así, en las mañanas, mientras los hombres de la casa estaban en la milpa o en la escuela, Flor y su hija aseaban la casa, cocían el maíz, alimentaban pollos, gallinas y patos, además de preparar la comida del día. Una vez que salía el menor de la escuela y llegaban los otros dos hijos a la casa, a veces comían juntos en la cocina, o iban tomando los alimentos de manera individual. Cuando no había que ir a la milpa, el tiempo libre para la familia aumentaba y entonces, tanto en las mañanas como en las tardes, Flor visitaba a sus dos hijas mayores, o a sus padres. En estos periodos de menor actividad, los varones particularmente salían a “jornalar” con algún miembro del ejido o a Pico de Oro, donde siempre había trabajo “picando potrero” en los cultivos de gran escala, y recientemente en las diversas plantaciones y viveros de palma africana (*Elaeis guineensis*), hule (*Hevea brasiliensis*) y piñón (*Jatropha curcas*) que se están estableciendo en la región.² A su regreso, dedicaban la tarde a descansar, encontrarse con amigos del ejido y, a veces, jugar fútbol en la cancha. Flor podía dedicarse a tejer y esperar en compañía de sus hijos a que cayera la noche y que Rafael finalmente llegara.

EN CASA DE EZEQUIEL

Conocí a Ezequiel y las dinámicas de su familia porque me hospedaron una temporada en su casa y tuve un contacto cercano con ella durante

² En la actualidad, dichas especies están siendo consideradas por varios actores institucionales como “ideales” en la reconversión productiva de áreas deforestadas como aquellas que se encuentran en Marqués de Comillas y otras regiones de Chiapas. Para un análisis del contexto político, económico y ecológico en el que han emergido estas propuestas productivas ver: Cano (2014). Asimismo, ver: Padilla *et al.* (2011).

mis estancias en San Isidro. En aquellos días, Leonor, la esposa de Ezequiel, me ofreció un pequeño cuarto de la casa, donde tenía la intención de instalar la infraestructura telefónica (tres líneas mexicanas) para ofrecer el servicio a la población ejidal. Al no poder realizar su plan, el cuarto permanecía vacío y los teléfonos se encontraban en la tienda que administraba Leonor. La actividad en casa comenzaba hacia las seis de la mañana, cuando el hijo mayor de Ezequiel se preparaba para ir a trabajar a la parcela, es decir, ver el ganado y las labores agrícolas que estuvieran en curso. Ezequiel acompañaba a su hijo en algunas ocasiones, pero eran cada vez menos desde que fue designado por el gobernador del estado de Chiapas para un cargo regional. De todas formas, Ezequiel también empezaba su día temprano, puesto que se preparaba para salir en su camioneta a recorrer los ejidos de la región. A diferencia del mayor, el segundo hijo de Ezequiel no se dedicaba “al campo”, sino al estudio, por lo que dejaba desde temprano el ejido para ir a la preparatoria en el poblado vecino de Pico de Oro.

Aunque Leonor no salía de casa, ni del ejido, en la mayor parte de su cotidianeidad también empezaba el día abriendo la ventana de la tienda, y se pasaba entre las llamadas telefónicas que reciben los habitantes de San Isidro, los anuncios por el aparato de sonido, la venta de productos, la recepción de personas que visitaban el ejido por distintos motivos, la alimentación de los animales, la limpieza del solar y las labores de la casa y la cocina. También, dependiendo la ocasión, anunciaba por el aparato de sonido la venta de productos frescos rara vez consumidos por la población, por lo cual eran rentables para Leonor y su familia. Dada la cantidad de actividades que realizaba, resolvía los trabajos básicos del hogar pagando a otras personas para que los hicieran, de modo que la casa era frecuentada por niñas y niños que acarreaban agua desde el río que a traviesa el poblado o por mujeres que le llevaban las tortillas cocidas para la comida del día. Ezequiel y sus hijos regresaban a la casa a diferentes horas de la tarde, o de la noche, y por eso con frecuencia comían únicamente en compañía de Leonor. Una vez que oscurecía, el trajinar de Leonor disminuía y la familia se reunía en la sala en torno a la telenovela mexicana del momento.



Las trayectorias de vida de Paco, Emilio, Valentín, Imelda, Rafael y Ezequiel, y la de sus familias, darán sustento a la etnografía sobre la manera en que le han dado forma a sus vidas en tierras de *montaña* colonizadas y transformadas en ejidos. Paco y Emilio actualmente habitan en La Corona, Valentín e Imelda pertenecen Reforma Agraria y Rafael y Ezequiel son miembros de San Isidro. A lo largo del trabajo de campo tuve la oportunidad de acercarme a sus vidas, pero también a la manera de rememorar su pasado, las formas de ver su realidad actual y de expresar su relación con los otros miembros de su ejido. Aunque en el trabajo de campo tuve la oportunidad de conocer las trayectorias de vida de más personas y familias, escogí las de ellos porque me permitieron conocer varios aspectos de “la vida en comunidad”; es decir, las diferencias que existen entre una misma población ejidal y la manera en que cada trayectoria de vida evidencia los aspectos sociológicos que inciden en las dinámicas ejidales. De este modo, daré cuenta de las posiciones y márgenes de acción que cada grupo familiar tiene para incidir en la organización ejidal del territorio donde consiguieron “un pedazo de tierra propia”. La selección no debe considerarse como una tipología de hogares o trayectorias de vida familiar, sino como ejemplos de la complejidad y heterogeneidad de las realidades de cada grupo ejidal. En efecto, la etnografía permitirá presentar los diferentes aspectos que definen la posición de cada sujeto en su espacio social. Me refiero a la posición del sujeto si es ejidatario o avencindado, fundador o ejidatario de nuevo ingreso, pero también si es creyente protestante o ajeno a cualquier expresión religiosa, hijo mayor o hija menor, reivindicador de la libertad o portavoz de otros. Como se verá, las expresiones o aspectos que definen la posición de cada sujeto entran en juego cuando cada quien emprende acciones con objetivos específicos y al formar parte de un grupo familiar con una historia y composición particulares. A primera vista es claro que los aspectos mencionados aluden al marco agrario (ejidal) y la historia que caracteriza al espacio y la población de la cual forman parte las personas; sin embargo, hay otros aspectos que definen de manera más general la posición de los sujetos. Me refiero a que para comprender las acciones emprendidas por las personas y la manera de explicar su actuación puede ser relevante el hecho de que se definan a sí mismos como “hombre” o como “mujer”, como “indígena” por hablar una lengua distinta al español o “ladino”/“mestizo” por usar

en su cotidianeidad mayoritaria o exclusivamente el español. Así, como se verá, hay casos donde el género se impone en la descripción, donde explicitar la condición indígena que comparten dos sujetos permite resaltar más diferencias que semejanzas y donde los casos en los que la condición “indígena” o “mestiza” de los sujetos tiende a ser irrelevante en la descripción y comparación de las trayectorias de vida.

Al precisar esto expongo mi intención de tomar a los sujetos de la investigación como seres humanos cuya identidad se define de modos diversos y dinámicos y cuya condición de posibilidad es imprescindible explicitar en su justa dimensión. Y puesto que los sujetos de la etnografía son personas muy diferentes entre sí y cada uno con familias muy particulares, resulta importante preguntarse: ¿cómo es que la heterogeneidad de las trayectorias y formas de vida de cada uno pasa a formar parte de historias y procesos ejidales específicos? ¿Es posible, y de qué modo, esta heterogeneidad puede contribuir a la producción de un sentido de lo colectivo? Para contestar, comparo en primer lugar las trayectorias de vida de las personas de un mismo ejido, explicitando varias características de sus familias, su devenir económico en el ejido y las vivencias que han tenido respecto a la organización ejidal del territorio del que son parte. Así, Paco y Emilio, Valentín e Imelda, Rafael y Ezequiel me permitirán presentar las dinámicas observadas o recordadas en La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, respectivamente. En segundo lugar, analizo la forma en que cada uno de los sujetos y sus respectivas familias experimentan su pertenencia al ejido donde habitan o al que están vinculados. De este modo, pretendo determinar la forma en que sus trayectorias de vida han contribuido, o no, a la producción de un *sentido de comunidad* y a su estabilidad en el tiempo.

PACO Y EMILIO: ESTRUCTURAS Y TRAYECTORIAS FAMILIARES DISTANTES EN LA CORONA

Paco, de 49 años de edad cuando realicé mi trabajo de campo, es el quinto hijo de una familia de cinco varones y dos mujeres, cuatro de los cuales emprendieron, junto con sus padres, el desplazamiento hasta Marqués de Comillas. Emilio, hoy de 70 años de edad, también se desplazó hasta allí, pero en compañía de sus ocho hijos, de los cuales

seis eran mujeres y cuatro de ellas ya habían formado sus propias familias. La familia de Paco llegó a La Corona hacia 1986, mientras que Emilio y sus hijas e hijos llegaron al ejido hacia 1992. El desfase temporal entre la llegada al ejido de uno y otro deja ver que Paco integra una de las familias fundadoras, mientras que Emilio encabeza una de las familias que llegaron después de que las familias de Socoltenango decidieron abrir el acceso a nuevos ejidatarios. Aunque ambos llegaron buscando tierras, su procedencia no es la misma. Paco y su familia llegaron desde el Valle de Pujilic, donde contaban con pocas hectáreas de tierra; anteriormente, sus padres vivían cerca de Comitán y al parecer usaban el tojolabal, aunque Paco nunca no lo aprendió. Emilio nació en una *finca* cerca de la ciudad de Palenque, donde su familia hablaba tzeltal y él eventualmente aprendería el español. Siendo un adolescente, salió de la finca con su familia y comenzó un complejo peregrinar por diferentes regiones de Chiapas en busca de tierras; al comienzo únicamente en compañía de su padre y con el paso de los años con su propia familia.

Ya en La Corona, la evolución de los grupos familiares fue distinta. Aunque para ese momento Paco ya había contraído matrimonio con su esposa Josefina y tenía dos hijos pequeños, fue en el ejido donde creció la familia. Entre 1988 y 2006, Josefina y Paco tuvieron seis hijos más, y ahora es una familia de ocho hijos, siendo el primogénito una mujer, luego cuatro hombres y después tres mujeres, las menores de la casa. Mientras las hijas permanecen con sus padres, desde el 2005 los hombres están fuera del ejido, cursando sus estudios universitarios, aunque regresan en las vacaciones. Puesto que Paco y Josefina han otorgado una gran importancia a la educación de sus hijos e hijas, los calendarios escolares han incidido en los ritmos de vida de la familia. De los ocho hijos de la familia de Emilio, hoy en día sólo viven los dos últimos hijos en su casa, no tanto por ser los menores, sino por las enfermedades que padecen. Las hijas casadas viven en solares diferentes al de sus padres y han hecho su “vida aparte”, debido a que sus esposos adquirieron sus propios derechos ejidales. En la cotidianidad, los lazos de parentesco se alimentan de manera desigual entre Emilio, Abelina y sus hijas, y aunque en momentos se vuelven amenazantes para algún miembro de la familia, estos lazos se fortalecen. Los vínculos religiosos también se dan de manera desigual, puesto que sólo algunas de las hijas casadas asisten a la Iglesia pentecostal Evangelio Mundial Extendido.

¿POR QUÉ TRABAJAR ENTRE HERMANOS NO ES LO MISMO
QUE TRABAJAR CON EL SUEGRO?

Las diferencias entre las familias de Paco y Emilio se expresan también en sus economías domésticas. Al revisar con detalle cada una es posible ver que la estructura familiar de cada uno ha incidido en un devenir económico muy distinto. En la casa de Paco, la ganadería es la actividad central de la economía, puesto que genera mayores ingresos monetarios, destinados a costear los estudios universitarios de los hijos y su estancia fuera del ejido. Sin embargo, para consolidar de esta forma la economía familiar Paco contó con el apoyo de sus hermanos, con quienes trabajó las parcelas ejidales que consiguieron en La Corona. Una vez que empezaron a trabajarlas (1992), Paco, sus tres hermanos y su padre, todos ejidatarios, aprovecharon las maderas preciosas, “tubaron” una primera fracción de *la montaña* que se encontraba allí y empezaron a cultivar un área común. Puesto que con la veda forestal la comercialización de maderas implicaba riesgos legales, esta actividad pasó a un segundo plano en sus propósitos de trabajo. Además de sembrar maíz y frijol para el consumo de la familia extensa, entre 1992 y 1998 se dedicaron de lleno al cultivo del “picante” y la chigua, los productos que se vendían a mejor precio en la región. Eventualmente, Paco y su hermano Martín empezaron a juntar el dinero que sobraba para adquirir un becerro; ambos criaron sus primeros animales en un predio del ejido Pico de Oro porque no contaban con potreros, pero hacia 1996, con el dinero heredado de su padre, Paco y su hermano empezaron a “hacer potrero” en sus tierras y a aumentar su hatu ganadero. Esta modalidad de trabajo duró hasta 1999, cuando tenían ochenta cabezas de ganado, el chile perdía valor por las plagas que lo atacaban y los hijos varones de cada uno asumían con ellos las labores del campo. En el año 2000, Paco y sus hermanos dejaron de trabajar juntos, se repartieron lo acumulado y se dedicaron a “sacar adelante” sus respectivas familias. La consolidación de la actividad ganadera se produjo para Paco a lo largo de la década del 2000, gracias a diferentes subsidios agrícolas y ganaderos,³ pero

³ En cuanto a los subsidios agrícolas que menciono de aquí en adelante, me refiero a aquellos obtenidos en el marco del programa Procampo iniciado en México desde 1993 y concebido como “un mecanismo de transferencia de recursos para compensar a los productores nacionales por los subsidios que reciben sus competidores extranjeros, en sustitución

también porque contar en el ejido con tierras de *montaña* pasó a ser un atributo generador de ingresos monetarios para las familias en La Corona.⁴

Al ingresar al ejido en 1992, Emilio fue el único de la parentela que adquirió un derecho ejidal. Es decir, que las cinco familias nucleares que la componían se acomodaron en un solo solar y se sostuvieron del trabajo de una sola parcela, lo que duró al menos cinco años, lapso en el cual los esposos de las hijas de Emilio fueron adquiriendo parcelas de personas que desistían de hacer su vida en el ejido. No obstante, más que el trabajo mancomunado al lado de su suegro, la mayoría de los yernos buscaba su independencia. Así, Emilio y sus yernos jornaleaban “tumbando montaña” para otros ejidatarios, para “juntar” al menos parte del dinero necesario y comprar una parcela ejidal. Para Emilio, el hecho de que no se consolidara el trabajo mancomunado de la tierra no representaba necesariamente un problema, pero sí que sus hijas casadas pasaran dificultades porque sus esposos no contaban con una parcela propia que les permitiera hacer su vida. Sin embargo, este sentimiento no se haría evidente sino hasta el año 2000, cuando Emilio emprende acciones perjudiciales para “la comunidad”, llevándolo a vender su propia parcela hacia el 2005. Después, jornalear para otros ejidatarios pasó a ser para Emilio la forma más sencilla de obtener dinero para solventar las

del esquema de precios de garantía de granos y oleaginosas”. En: <http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article_183.asp>. Asimismo, me refiero al llamado Procampo Capitaliza, el cual “permite el acceso anticipado a los recursos futuros a que tienen derecho los beneficiarios del Procampo, a través de la contratación de un crédito en el cual los apoyos del programa representan la fuente del pago del mismo, hasta por el resto de la vigencia del programa, mediante la realización de proyectos productivos que sean técnicamente viables y financieramente rentables con la finalidad de capitalizar sus unidades de producción”. En: <http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article_9.asp>. Por su parte, los subsidios ganaderos se obtienen en el marco del Programa de Producción Pecuaria Sustentable y Ordenamiento Ganadero y Apícola (Progan) iniciado en el 2007. En: <<http://www.sagarpa.gob.mx/ganaderia/Programas/Paginas/PROGRAM.aspx>>. Páginas *web* consultadas en diciembre de 2016.

4 Los ingresos a los que me refiero proceden de la participación del ejido en el mercado voluntario de carbono desde el 2000, así como de los subsidios gubernamentales recibidos desde el 2005 por parte de la Conafor, a través de varios programas. En: <<http://www.conafor.gob.mx/portal/index.php/tramites-y-servicios/pronafor>>. Página *web* consultada en diciembre 2016. En el capítulo “Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación” de la presente investigación, haré referencia detallada a los subsidios y mecanismos de participación de poblaciones locales en el mercado voluntario de carbono que existe a nivel mundial.

necesidades de la familia. Además, el hecho de que su único hijo varón abandonara La Corona hizo difícil para Emilio “trabajar al campo” con un propósito distinto al de satisfacer las necesidades alimentarias de su esposa e hijos menores, básicamente a través del maíz y el frijol.

CUANDO LA AFINIDAD RELIGIOSA CUENTA,
PERO NO LO ES TODO EN LA CORONA

Paco y Emilio han tenido trayectorias de vida muy distintas, a pesar de que Emilio gozó de la condición de ejidatario de 1992 al 2005. Esto es un indicativo del modo diferencial de ser ejidatario en La Corona. Es ilustrador describir sus experiencias en la organización ejidal; al hacerlo, será evidente cómo incide la cuestión religiosa, de un modo u otro, en la forma de actuar de ambos, por ser algo que moldea las relaciones entre los ejidatarios y la “vida en comunidad”.

Desde los primeros años, Paco tuvo la oportunidad de conocer lo que representaba e implicaba “hacer ejido”; sin embargo, hasta la actualidad no ha ocupado el cargo de comisariado ejidal, algo que explica porque sus compañeros saben lo “enojón” que es como para llevar el mando. Por otro lado, a diferencia de su hermano Martín, Paco nunca adoptó la religión evangélica, aunque tampoco se declara católico. De alguna forma, se ha asumido ajeno a las creencias y prácticas religiosas protestantes que profesa la mayoría de los habitantes de La Corona, incluso a las de su propio hermano, actitud que transmite a su esposa e hijos. Su postura frente al tema ha hecho que ningún miembro de “su casa” se defina hasta el momento como protestante. En la vida comunitaria, su postura distante de los temas religiosos le ha permitido ser percibido de alguna forma por la mayoría de los habitantes como un actor neutral. Se ha mantenido ajeno a las tensiones que se han presentado entre las familias no tanto por los asuntos ejidales sino por los desacuerdos respecto a sus prácticas religiosas, algunas de las cuales han terminado en la construcción de otros templos. En las relaciones entre ejidatarios, esta especie de neutralidad se suma al hecho de que siempre ha estado presente y activo en la toma de decisiones para “sacar adelante al ejido” y mantener el orden en “la comunidad”, sólo que nunca ha recibido los reproches que se les hacen a los ejidatarios que han ocupado

el “comisariado”. Esto permite que varios ejidatarios lo consideren alguien a quien se le pueden consultar cuando se trata de aceptar apoyos institucionales, establecer acuerdos con actores gubernamentales e incluso cuando se debe imponer una sanción a algún miembro del ejido. En este sentido, Paco ocupa una posición central en la organización ejidal y esta centralidad trasciende a otros ámbitos de la vida cotidiana, como las prácticas productivas de las familias. Hacia el año 2006, cuando Paco ya había centrado su economía familiar en la producción ganadera, La Corona fue beneficiario, mediante un programa institucional, de una báscula para pesar los becerros que los ejidatarios venden a los compradores que llegan al ejido. Una vez que fue entregada por los funcionarios, la báscula se instaló en una de las parcelas de Paco, probablemente por ser uno de los potreros más cercanos al poblado o por la influencia de Paco en las decisiones ejidales. Independientemente de la razón, es “en casa de Paco” donde se encuentra la llave del candado que asegura la báscula y es allí donde tienen que ir los ejidatarios interesados en vender ganado.

Gracias a uno de los ejidatarios fundadores procedentes de Socoltenango, Emilio se entera en 1992 de la posibilidad de adquirir un derecho ejidal en La Corona. En este caso, como en otros, la información sobre la disponibilidad de tierras circuló entre miembros de iglesias evangélicas. Puesto que Emilio vivió en Socoltenango en un periodo de su deambular en busca de tierras, allí conoció a varias personas evangélicas que volvería a encontrar en Marqués de Comillas. Estos antecedentes le ayudarían a ser aceptado por los ejidatarios de La Corona, a pesar de representar una familia numerosa. Desde su llegada, Emilio y algunos otros miembros de la parentela que encabezaba se unieron al culto que practicaban los “hermanos” del único templo evangélico que existía en el ejido. Esto fue así hasta que ocurrió el incidente que lo excluiría de la organización ejidal. Es necesario precisar que Emilio no ocupó un cargo sino hasta 1999, cuando fue nombrado *agente municipal*. Un año después, se le encargó la legalización de los certificados agrarios de los nuevos ejidatarios. Por aquellos años era necesario este trámite, puesto que estaba por iniciarse en la región la certificación de derechos parcelarios por las instancias agrarias y la información del ejido debía estar actualizada. Con este propósito y con el dinero aportado a manera de cooperación por los interesados, Emilio salió del ejido en diferentes

ocasiones. Además de desplazarse a las instancias agrarias en Ocosingo, aprovechaba sus salidas para obtener información de otras fuentes, específicamente del Mocri, sobre los beneficios o perjuicios de la certificación de derechos parcelarios. Así, Emilio se convence de que el gobierno quería dejar de repartir tierras entre los campesinos, por lo que sabiendo de la existencia de tierras en *montaña* en el ejido se animó a invitar encubiertamente a varios ejidatarios y vecindados de La Corona y del vecino ejido de San Lázaro para anotarse en una lista, con el fin de solicitar esas tierras a la asamblea ejidal de La Corona. A comienzos del 2001 quedaron al descubierto las acciones de Emilio cuando, en compañía de militantes del Mocri, demanda públicamente las tierras a la asamblea ejidal. Persuadido de la legitimidad de su empresa, difícilmente imaginó la forma en que reaccionarían los ejidatarios fundadores. Las actas que lleva la organización ejidal no dejan ver la tensión que generó la situación, pero la solicitud fue negada con total determinación y se destituyó a Emilio de su cargo, señalándolo públicamente como alguien irresponsable para con “la comunidad”. Rechazado en la asamblea y en el templo del ejido, hacia el 2005 Emilio pasó a vivir en el ejido como vecindado después de vender su parcela. Tiempo después, se lanza a construir un templo nuevo en el poblado. Luego de registrarlo en la Iglesia Evangelio Mundial Extendido, se ha convertido en el espacio donde da significado a las dificultades que han caracterizado su vida y la de su familia. En efecto, al narrar sus experiencias, Emilio suele compararlas con las vividas por “el pueblo de Israel”, según dice la Biblia, siempre en busca de la tierra prometida.

VALENTÍN E IMELDA: UNA MISMA FAMILIA,
DOS TRAYECTORIAS OPUESTAS EN REFORMA AGRARIA

Valentín, de 63 años de edad, es el segundo hijo de una familia de diez varones y cuatro mujeres, provenientes de La Chinantla, Oaxaca. Imelda, de 42 años de edad, pertenece a la misma familia que Valentín y por lo tanto es una de las cuatro mujeres menores de la familia López Morales. Al llegar a Marqués de Comillas (1976), Valentín ya estaba casado y había tenido a sus dos primeros hijos, mientras que Imelda contaba apenas con siete años de edad. Ambos vivieron el proceso de “gestión”

de las tierras, pero evidentemente de formas particulares. Valentín era uno de los que integraban la lista de los “capacitados” y por lo tanto se convertiría en ejidatario fundador. Imelda, por su parte, tuvo que esperar casi veinte años para tener acceso a una parcela. La diferencia de edad y la de género constituirían los factores determinantes de sus trayectorias de vida.

Ambos aspectos explican también el momento en que se inició el desarrollo de su propio ciclo familiar. Ya con dos hijos, Elena y Valentín tienen, entre 1976 y 1982, tres hijos más, sumando en total tres varones y dos mujeres. Ya todos viven fuera del hogar porque han formado sus propias familias o porque están lejos de la región. En 1994, los hijos varones migraron informalmente a Estados Unidos, aunque los dos mayores regresaron hacia 1999, y sólo se quedó en eses país el menor. La hija mayor formó su familia en el ejido, pero hoy vive en el poblado del ejido Pico de Oro, mientras que la menor empezó a vivir fuera de la región desde que inició sus estudios universitarios. Aunque la pareja usa frecuentemente el chinanteco para comunicarse, prácticamente ninguno de sus hijos lo habla.

En 1986, Imelda decide casarse teniendo 17 años de edad, porque se “cansó” de que su padre y sus hermanos mayores no hicieran ningún esfuerzo por “darle estudio”. Mientras la mayoría de sus hermanos recibió estudio, ella debió conformarse con la primaria. Al “desprecio” que le hizo su padre, Imelda respondió casándose con Roberto, un joven guatemalteco que se encontraba refugiado en el campamento establecido en Reforma Agraria en 1982. Ni el padre de Imelda ni sus hermanos mayores veían con buenos ojos la unión, pero ella mantuvo su decisión, aun sabiendo que Roberto ya había tenido una mujer y dos hijos. Entre 1988 y 1996 Imelda tuvo cuatro hijos, siendo mujeres la primera y la última y hombres los de en medio. Actualmente, la mayor vive fuera de la región por haber formado su propia familia, mientras que los hijos varones realizan estudios universitarios en la ciudad de Comitán. La menor es la única que aún permanece en casa, aunque Imelda está dispuesta a “darle el estudio” universitario cuando sea el momento. Como varias de las mujeres de la familia López, Imelda habla chinanteco, pero ni sus hijas ni sus hijos lo aprendieron, en parte por el cambio de vida experimentado al vivir en una tierra de colonizadores con múltiples orígenes y trayectorias de vida.

LA TENACIDAD: UN ATRIBUTO DE SER UNA O UN LÓPEZ

Si bien la diferencia de género es un factor determinante en las trayectorias de Valentín e Imelda, también la edad permite entender las diferencias en el devenir económico de cada uno. Hablar de la economía en casa de Valentín supone hablar de una empresa familiar con diversos asentamientos y actividades productivas, desde la agricultura hasta el comercio. Fuertemente determinada por los vínculos de parentesco, la economía familiar ha trascendido el nivel de subsistencia. Esto fue posible por la posibilidad que tuvo Valentín de trabajar con tres de sus hermanos y su padre, todos ejidatarios en Reforma Agraria. Inicialmente se trabajó “en junta” el cultivo del “picante”, por ser el producto de mayor rentabilidad en la región. “Los López Morales” desmontaron y adecuaron mediante la siembra de “picante” las tierras que eventualmente dedicaron a la ganadería: aproximadamente ochenta hectáreas en la familia, para lo cual se valieron de la mano de obra de los guatemaltecos refugiados en el ejido. Hacia 1983, gracias a un crédito ganadero, el grupo también empieza a trabajar la ganadería, primero con 22 animales, hasta acumular trescientas cabezas de ganado en 1993. El hecho de que los hijos varones de cada uno de “los López Morales” estuvieran en edad de trabajar llevó a la repartición de los bienes y la disolución del grupo de trabajo.

Valentín continuó el trabajo con sus hijos y entre 1996 y 1999 adquiere derechos ejidales para su esposa y sus dos hijos mayores, gracias a la salida de varios de sus hermanos del ejido. A cargo de cuatro derechos ejidales (ochenta hectáreas), Valentín prosigue la consolidación de la economía familiar, también gracias al dinero enviado por sus hijos desde Estados Unidos. Más habituado al trabajo “en junta”, Valentín viviría experiencias gratas y amargas con la migración de sus hijos. Por un lado, contó con más capital líquido para mejorar la producción ganadera, pero, por otro, se vio obligado a “echar mano” de sus animales para hacer regresar a su hijo mayor de Estados Unidos y sacarlo del alcoholismo en el que se había sumergido en ese país. Una vez que logra convencer a sus dos hijos mayores de regresar, Valentín vuelve a encontrar el ritmo de producción que había alcanzado cuando trabajaba con sus hermanos, hasta lograr entre los tres un hato de 240 animales criados en sus potreros y en potreros de otros ejidatarios, dado que sus parcelas

ganaderas no son suficientes. Tanto la tienda en Reforma Agraria como el almacén de ropa en Pico de Oro son negocios iniciados en años recientes, pero sirven de soporte cuando se necesita capital líquido. A estas fuentes de ingresos se suman los subsidios agrícolas y ganaderos, además de los ingresos obtenidos por el ecoturismo y por la conservación de la selva en una parte del ejido.

Imelda, ya estando casada con Roberto, busca obtener una parcela ejidal y se percata de la dificultad de este propósito, aun siendo miembro de la familia fundadora de Reforma Agraria. Pese a todo, la asamblea le concede en 1992 un derecho ejidal, con el compromiso de pagar “un impuesto al pueblo”. Ella acepta y se dedica junto con Roberto a trabajar intensamente las tierras, con el propósito de pagar su cuota. Según recuerda, tuvo su bonanza económica gracias a la inundación de la mayor parte de las parcelas agrícolas, excepto la que ella había sembrado con “picante”. Al vender a buen precio su cosecha, Imelda pudo saldar la deuda con el ejido y empezar a formar su hato ganadero. De cuatro vacas con las que iniciaron, llegaron a tener sesenta animales. Durante estos arduos años de trabajo, Imelda procuró darle estudio a todos sus hijos, quienes permanecían en el poblado del ejido Pico de Oro con algunos familiares. Dado que sus hijos demandaban cada vez más atención y que en Reforma Agraria la parcela ganadera (16 hectáreas) resultaba muy limitada, hacia 1999 Imelda y Roberto deciden trasladarse a Pico de Oro para adquirir una parcela ejidal y seguir trabajando en la cría de becerros. Este proyecto suponía que Imelda conservara su derecho ejidal en Reforma Agraria y que Roberto se quedara como titular de la parcela ejidal de Pico de Oro. Sin embargo, la procedencia guatemalteca de Roberto resultaba un inconveniente significativo. Entonces, Imelda se propone y logra conseguir documentos que certificaran la nacionalidad mexicana de Roberto. Aunque al comienzo esto causó controversias, tiempo después el proyecto de Imelda y Roberto se concretó.

Durante al menos ocho años, la parcela agrícola de Reforma Agraria aportó el maíz y el frijol para el consumo cotidiano, mientras que la ganadería de Pico de Oro ofrecía ingresos monetarios para los estudios básicos de los hijos y la adquisición a crédito del taxi. Una vez Roberto empezó a trabajar con su coche, se fue distanciando del “trabajo al campo” y la ganadería se fue asumiendo como una actividad que exigía menor atención y aportaba mayor estabilidad económica a la familia.

Eventualmente, Imelda arrendó sus cuatro hectáreas agrícolas a uno de sus hermanos y vendió el solar ubicado en el poblado de Reforma Agraria. Aunque sigue conservando sus 16 hectáreas de potrero, son utilizadas cuando se necesita mantener algunos animales o cuando se arriendan a otros ejidatarios de Reforma Agraria. Los subsidios y otras ayudas gubernamentales, entre las que se cuentan las relativas a la conservación,⁵ permiten sostener la economía familiar e indudablemente ayudan a solventar la inversión que Imelda y Roberto han hecho al aspirar a la profesionalización de sus hijos. Consciente de que “no hay dinero” pero “ahí están las tierras” y “los hijos estudiando”, Imelda sabe que a pesar de las dificultades de ser mujer y de no tener estudio ella y los suyos han “salido adelante”.

PESO Y FLEXIBILIDAD DEL SER EJIDATARIOS-PARIENTES EN REFORMA AGRARIA

Las diferencias de edad y género son fundamentales para entender la oposición de las trayectorias de Valentín e Imelda, y es necesario explicar cómo se conjugan ambos aspectos con su condición agraria, para lo cual abordaré sus experiencias en la organización ejidal. Y será notable cómo juegan un papel particular los vínculos de parentesco que moldean en gran medida las relaciones entre los ejidatarios de Reforma Agraria.

Aunque cinco personas de la familia López Morales recibieron derechos ejidales desde que se obtuvieron las tierras, Valentín ha sido el único en asumir un rol central en la organización ejidal, conservando su derecho hasta la actualidad e incluso procurando que su núcleo familiar cuente con varios derechos ejidales. Asumir el rol del hermano mayor tras el asesinato de su hermano en Oaxaca y participar en la gestión de tierras ejidales le han ayudado a comprender ampliamente los beneficios de formar parte de un ejido. Al mismo tiempo que iba entendiendo las posibilidades que se abrían para su familia y el resto de sus hermanos al encontrarse en un nuevo contexto agrario, se colocaba como alguien con capacidad de pensar y tomar decisiones en beneficio de “los López

⁵ Tanto en el caso de Valentín, como en el de Imelda me refiero a los subsidios gubernamentales a los que hice referencia en las dos notas de pie de página anteriores.

Morales". Este proceso se consolidó a medida que se le daba forma al poblado, se tomó la decisión de repartir las tierras "a todos por igual" y empezaron a "trabajar en junta" los diferentes grupos de parientes. A diferencia de sus primos, José y Celso López García, durante los primeros años ocupó cargos de menor responsabilidad, pero estaba pendiente de la gestión de créditos y otros apoyos institucionales, así como de su distribución equitativa entre los ejidatarios. De hecho, Valentín adoptaba una postura más atenta en la organización ejidal a medida que su padre iba envejeciendo y ya no desempeñaba de la misma manera el rol de autoridad y representante de la familia. A su vez, se esforzaba por coordinar el trabajo entre los hermanos para obtener los créditos ganaderos o para encontrar compradores fijos de la producción de chile en centros urbanos como Puebla o la Ciudad de México.

Todo esto ha hecho que Valentín, al igual que Celso y José, sea considerado como una de "las cabezas" del ejido, de los que "planearon Reforma Agraria" y de los que "han sabido pensar" más que los demás. Además de sus esfuerzos, ha contado que Valentín sea el mayor de la familia López Morales, de modo que sus primos respetan la posición que ocupa en la estructura de parentesco. Por otra parte, como es el único miembro de "los López Morales" presente de manera central en la organización ejidal, es considerado por los ejidatarios que no están emparentados como alguien que hace contrapeso a "los López García", todos en su mayoría ejidatarios. Por esto, entre 1996 y 2009 fue nombrado comisariado ejidal en varias ocasiones. Esta oportunidad más que llevarlo a convertirse en una amenaza para sus parientes ha representado la posibilidad de conciliar puntos de vista distintos y encontrar beneficios colectivos. De cualquier modo, su presencia central en la organización, su trabajo constante por el ejido y su actitud mediadora hicieron legítimo que su esposa y dos de sus hijos accedieran a los derechos ejidales que han permitido "levantar" la economía familiar.

El hecho de que Imelda fuera la única mujer de "los López" en conseguir un derecho ejidal por su propia cuenta y no por ser la madre o la esposa de algún miembro de la parentela hacía que ocupara una posición diferente a la del resto de sus compañeros-parientes en la organización, colocándose, incluso, más cerca de las ejidatarias no emparentadas con esta familia, quienes poco podían incidir en las decisiones de los ejidatarios. Destinada a ocupar una posición periférica en el conjunto

de ejidatarios por ser mujer, ser menor que los ejidatarios en su familia y no tener gran experiencia con los asuntos ejidales, Imelda se propuso participar silenciosa pero constantemente en las reuniones. Asimismo, fue aprendiendo sobre los temas agrarios, “el pueblo” y los apoyos institucionales, mientras acostumbraba a Roberto a representarla cuando se trataba de trabajar en la construcción o adecuación de alguna infraestructura de beneficio colectivo.

Imelda, como sus demás compañeros, no encontró problemático el reparto de tierras impulsado por “las cabezas” del ejido sino cuando asumió la ganadería como su principal fuente de ingresos. Sin embargo, ni ella ni el resto de los ejidatarios han manifestado en la asamblea su necesidad de más tierras; más bien prefirieron salir del ejido. Aunque han sido varios los cambios que han permitido la salida de ejidatarios en Reforma Agraria, en el caso de Imelda, la educación y la disponibilidad de tierras propicias para la ganadería serían los factores que incidirían en su decisión. Que conservara su derecho ejidal fue posible, además, porque “las cabezas” del ejido terminaron por aceptar la salida de ejidatarios como la mejor forma de mantener intacta *la montaña*, aunque comprometiéndolos a cumplir con las obligaciones que tenían como ejidatarios. Al tener menos posibilidades de ocupar un cargo por ser mujer, Imelda se mantuvo al tanto de sus compromisos con Reforma Agraria, sin mayores esfuerzos. No obstante, esto ha ido cambiando en los últimos años, en los cuales ella y otras mujeres ejidatarias han sido designadas para cargos en la asamblea. Esta tendencia reciente se entiende por el envejecimiento de “las cabezas” del ejido. Como bien me explicaba Imelda, se trata de la necesidad que sienten sus primos y su hermano mayor de preparar a sus esposas y otras ejidatarias para cuando ellos ya no estén, de modo que sean capaces, como ellos, de no dejar caer “el ejido”.

RAFAEL Y EZEQUIEL: DOS TRAYECTORIAS INDÍGENAS CONTRASTANTES EN SAN ISIDRO

Rafael, de 50 años de edad, llegó a la región a los 18 años con algunos miembros de su familia y con el grupo procedente de la finca El Xoc, en 1979. Ezequiel, con 48 años de edad, sería el único de su familia en

desplazarse desde Oaxaca hasta Marqués de Comillas en 1994, a la edad de 31 años, en compañía de su primera y segunda esposas. Por la fecha de llegada, es claro que Rafael fue parte del grupo de fundadores de San Isidro, mientras que Ezequiel llegó al ejido para trabajar principalmente la ganadería. Pese a que ambos se consideran de “raza indígena”, por hablar una lengua diferente al español, sus trayectorias de vida se han dado con importantes contrastes, incluso al vivir en el mismo ejido. De hecho, pese que Rafael fue uno de los fundadores, hoy vive allí en condición de avocinado, mientras que Ezequiel es ejidatario desde su llegada.

Las experiencias previas a su desplazamiento a la selva también fueron distintas y develan la diferencia fundamental que había en el deseo de tener sus propias tierras. Rafael trabajó para el patrón Wulfrano hasta que se unió a otros acasillados para protestar contra el finquero y tener “algo propio”. Como sus padres, hablaba de niño el tzeltal, pero como muchos nacidos en la finca rápidamente aprendió el español, además del tzotzil y un poco del chol. Ezequiel venía de un ejido en la Chinantla (Oaxaca), donde su madre había recibido el derecho ejidal que perteneció su padre hasta antes de su muerte. Dado que su madre y la mayoría de los miembros del ejido hablaban chinanteco, Ezequiel manejó esta lengua desde pequeño, pero fue dejándola de usar, y ahora habla con su familia únicamente en español. Como bien me explicaba, de joven trabajó la parcela ejidal de su madre, pero cuando formó su primera familia se animó a buscar más tierras para hacer su “propio patrimonio”.

Aunque Rafael y Ezequiel cuentan casi con la misma edad, el modo y el momento en que empezaron a tener familia son distintos. Al llegar a la región, Rafael “estaba en edad” de formar familia, pero se juntó con quien sería su esposa diez años después, cuando ella tenía 13 años. Como él, ella nació en la finca y hablaba principalmente el tzeltal. Rafael y Flor tuvieron entre 1982 y el año 2000 a sus seis hijos: tres mujeres, dos de las cuales ya tienen sus propias familias, y tres hombres, que aún permanecen solteros. Ellos tres y la hija soltera son quienes permanecen en casa en compañía de su madre. Ezequiel se “juntó” con su primera mujer a los 19 años, estando en la Chinantla, y de esta unión nacieron siete hijos; aún estando con ella, se “junta” con otra mujer a los 25 años, unión de la que nacieron dos varones. Con ambas mujeres, únicamente con cinco

hijos de la primera unión y los dos varones de la segunda, Ezequiel se instaló en San Isidro. Aunque recién llegaron allí Ezequiel sostenía ambas familias, desde hace varios años su primera mujer dejó de considerarse su cónyuge y hoy en día maneja independientemente su economía y la de sus hijos.

LIBRE PARA SOBREVIVIR / HECHO PARA “BUSCARLE MÁS”

El pasado contrastante de Rafael y Ezequiel, el uno viviendo en una finca y el otro en un ejido, el uno trabajando para un patrón y el otro para apoyar a su madre, hace que tanto el uno como el otro difícilmente puedan verse en una misma posición de su realidad actual. Esto se refuerza por el devenir de sus economías domésticas, como trataré de mostrar en seguida.

Rafael, en sus primeros años en la selva, sólo se sabía poseedor de un derecho ejidal, lo cual significaba por sí mismo un gran cambio *material e ideal* en su vida. No obstante, ni para él ni sus hermanos tener “lo propio” representaba emprender colectivamente la apropiación de las tierras, sino vivir y trabajar con libertad; es decir, garantizando la subsistencia cotidiana de todos. La idea de “trabajar y vivir con libertad” fue además compartida por Flor, quien también había vivido en la finca y recordaba con dolor el sometimiento de su vida pasada. Paradójicamente, poco tiempo después de obtener la tierra, la libertad constantemente reivindicada por Rafael terminó convirtiéndose en la cotidianidad en una fuerte dependencia del alcohol. Ante esto, Flor fue asumiendo poco a poco las riendas del hogar, presionando a su esposo para que se ocupara de la subsistencia de la familia, mediante el cultivo de maíz y frijol y la venta de la madera que hubiera en la *montaña* de la parcela. No obstante, el alcoholismo de Rafael, sumado a la pérdida de su derecho ejidal, haría que hacia mediados de los años noventa la subsistencia fuera de pronto más limitada. Entonces, los vínculos que Flor mantenía con su padre y sus hermanas, también habitantes de San Isidro, le permitieron acceder a un pedazo de tierra para hacer la “milpa” y resolver otras necesidades. De todas formas, ante las limitaciones económicas, los miembros de la familia procuraron garantizar su subsistencia de

manera individual. Las hijas mayores terminaron saliendo de la casa al “juntarse” con sus “maridos”, con quienes harían su vida a parte. Una de ellas fuera del ejido y la otra allí mismo, pero en otro sector del poblado. Flor obtiene algo de dinero o recursos materiales “torteadando” o lavando para otras familias, pero también para personas de la región. A diferencia de la mayoría de las mujeres del ejido, no tener todo el tiempo cerca a su “marido” y hablar varias lenguas indígenas y español le han permitido obtener “apoyos” en diversas ocasiones y contextos. Los hijos que aún quedan en casa, día con día se acostumbran a solventar sus necesidades “jornaleando” para otros, dentro y fuera del ejido. Mientras tanto, Rafael ha encontrado en el Mocri el medio para acceder a recursos materiales y financieros para su familia (por ejemplo, su nueva casa), pero también para mantener su dependencia al alcohol.

Aunque Ezequiel había forjado una buena parte de su economía en el ejido Río Chiquito, ubicado en el sur de La Chinantla, no se sentía conforme al trabajar la parcela de su madre; quería “tener lo propio” y “buscarle más”. Una vez que conoció las tierras en Marqués de Comillas, el proceso de desplazamiento le tomó al menos cuatro años. La segunda mujer de Ezequiel era la principal invitada a “probar suerte” fuera de La Chinantla. Para la primera mujer de Ezequiel, carente de tierras y con varias hijas, seguirlo representó antes que nada la posibilidad de ofrecer seguridad a quienes permanecían bajo su cuidado. Esto último explica en parte que Ezequiel emprendiera su viaje a la selva con sus dos familias, aunque la relación con su primera esposa no tenía la misma intensidad. Ya habiendo pagado el ingreso en San Isidro, las actividades productivas a través de las cuales Ezequiel garantizaba la subsistencia de sus familias no cambiaron de manera importante, porque tanto la agricultura comercial como la ganadería eran bastante restringidas en el ejido y porque no entraban comerciantes al ejido, aparte de “los coyotes” que compraban la madera. Pese a la escasa orientación al mercado de las economías familiares en San Isidro, Ezequiel empieza a explorar fuentes de ingresos diferentes a la madera. En primer lugar se propuso trabajar la pita (*Aechmea magdalenae*), fibra extraída de una planta de la montaña y de la cual vivían algunas familias en Río Chiquito (Oaxaca).⁶ Pese a su

⁶ De acuerdo con Citlahua Apare, la pita “tiene un mercado importante en México, ya que es usada sobre todo en el estado de Jalisco como insumo para la elaboración de un tipo de artesanía conocida como piteado, que no es más que el zurcido artístico final que se da a ciertos

escaso conocimiento de la labor, comenzó con su segunda esposa la recolección de la planta en la *montaña* de su parcela y en la de otros ejidatarios, para luego pasar a la cosecha y al dispendioso tratamiento de la fibra.

Además de ellos dos, en este trabajo participaban otras personas de San Isidro que empezaban a establecer nexos con Ezequiel y encontraban en esta relación una fuente de ingresos. Aunque la pita se vendía bien, a los pocos años las restricciones ambientales hicieron difícil su comercialización, por lo que Ezequiel y su segunda esposa desisten en el 2000 de trabajar la fibra y deciden dedicarse de lleno a la ganadería. Finalmente, separado de su primera mujer, Ezequiel fortalece su relación con los hijos de su segundo matrimonio. Con su primer hijo se dedicó al trabajo ganadero y la agricultura de los alimentos básicos y apoyó a su segundo hijo en sus estudios. El devenir de la trayectoria económica de su familia no ha sido ajeno a los subsidios agrícolas y ganaderos, y más recientemente a los relacionados con la existencia de tierras de *montaña* en el ejido.⁷ A esto se suma su intensa actividad política, tanto en el ejido como en la región, por lo que ha logrado acceder a apoyos institucionales que mejoran las condiciones económicas de algunos grupos de población en San Isidro y de su familia. Hoy en día, como delegado regional y promotor del establecimiento de plantaciones de piñón (*Jatropha curcas*) en la región, vive nuevos cambios que lo siguen diferenciando económicamente de los demás ejidatarios y del resto de la población.

artículos de piel como cinturones, chalecos, sombreros, botas y sillas de montar, entre otras. Estos productos, usados por los charros y puestos de moda desde 1993 por la creciente “on grupera”, han llegado a ser muy populares y caros” (2004, s.p.). Según los testimonios de Ezequiel éste era el uso que le daban a la fibra que ellos extraían de esta especie, propia de las selvas altas perinnifolias y de los estratos de vegetación en regeneración natural posterior a un disturbio como “la tumba de montaña”.

⁷ Me refiero a los subsidios gubernamentales a los que hice referencia en la nota de pie de página número 55 y 56. Cabe aclarar que solamente hasta el 2008 se empezaron a recibir en San Isidro los subsidios administrados por parte la Conafor para apoyar la conservación de áreas forestales ejidales. Por otra parte, es de precisar que hasta la actualidad el ejido San Isidro no ha participado en el mercado voluntario de carbono, el cual se realiza en el ámbito mundial y por canales diferentes a los gubernamentales.

INDEPENDIZARSE Y TRASCENDER LA ORGANIZACIÓN EJIDAL
EN SAN ISIDRO

Aunque hoy en día, sólo Ezequiel goza de la condición de ejidatario, esto no me impide referirme a su experiencia y la de Rafael al formar parte de la organización ejidal. Al hacerlo, es posible comprender mejor cómo las expresiones de independencia y paternalismo caracterizan y modelan las relaciones entre los ejidatarios y entre los ejidatarios y los pobladores; en suma, la “vida en comunidad”.

En mis encuentros con Rafael, los motivos por los cuales perdió su derecho ejidal nunca fueron revelados, principalmente porque casi siempre orientaba la conversación hacia sus experiencias como militante del Mocri. Sin embargo, cada vez que salía el tema presentaba su exclusión de la asamblea como una decisión injusta de sus compañeros. En sus años como ejidatario (1984-1994), no alcanzó a ocupar ningún cargo en la organización, pero tenía claro que el ejido era resultado de un proceso de lucha contra el patrón. Al perder el derecho, se da cuenta de la pérdida del espacio donde se podían obtener apoyos institucionales para resolver necesidades básicas o tener fuentes de ingresos monetarios. No obstante, en vez de buscar otra vez ser parte de la asamblea ejidal, prefirió la independencia; es decir, solucionar sus necesidades cotidianas y las de su familia por sus propios medios. Por la observación realizada de la forma de tomar decisiones ejidales, es posible suponer que Rafael prefirió distanciarse de la organización a asumir de nuevo la interdependencia, las obligaciones con el colectivo, los compromisos asignados por la asamblea y, en fin, la parte menos agradable del ser ejidatario. De este modo, Rafael empezaría a encontrar los beneficios de ser simplemente un poblador en San Isidro, aunque sin desconocer su limitada condición social, manifestándola a quienes pudieran ayudarlo, para lo cual le ha servido el hecho de hablar español con bastante fluidez. Aunque no duda en pedir apoyo a todo actor institucional que encuentra, es en “los del Mocri” en quienes ha encontrado sus principales interlocutores, las personas con las que ha protestado contra “el gobierno” en Chiapas y en la Ciudad de México, pero sobre todo quienes le han ayudado a conseguir el material para construir su casa y otros recursos materiales de los que se beneficia su familia. Aunque los recursos que “exige” el Mocri provienen de la Sedesol, para Rafael, Flor

y sus hijos son “los del Mocri” quienes les han permitido hacer menos complicada una parte de su cotidianeidad en San Isidro. Para Rafael, ser parte del movimiento no le ha representado inconvenientes con los ejidatarios, a pesar de que actualmente no goza de total legitimidad. En efecto, desde los tiempos de la veda forestal (1989-1994), cuando surge éste en la región, tanto las familias ejidatarias como las pobladoras han participado y encontrado en la organización un intermediario eficaz para obtener recursos institucionales. Así, desde aquellos tiempos, el Mocri ha podido sumar a su causa adeptos de San Isidro, beneficiándose incluso de que la asamblea ejidal acepte de común acuerdo que cada quien (ejidatarios o pobladores) “sea libre de entrar a la organización política que quiera”, es decir, la “que le convenga”.

Cuando Ezequiel llegó a Marqués de Comillas ya tenía una amplia idea de lo que era vivir en un ejido, a pesar de no haber gozado de la calidad de ejidatario. En 1994, eran pocos los ejidos de Marqués de Comillas donde “había ingreso”, pero logra “ingresarse” en San Isidro, sin saber claramente cómo se daba la organización entre los ejidatarios. Pese a su amplio manejo del español y su mayor conocimiento de la “gestión de recursos” para “la comunidad”, desde aquella fecha hasta la actualidad Ezequiel no ha sido elegido como comisariado ejidal. Tal vez porque sus capacidades han sido motivo de desconfianza para varios, en vez de ser valoradas por todos los ejidatarios como favorables. La forma ambigua en que es percibido en San Isidro no se produjo de manera automática, sino por variadas situaciones a través de los años. Venir de un estado diferente a Chiapas o tener dos mujeres fueron aspectos que llamaron la atención de mujeres y hombres, muchos de ellos más acostumbrados a ver que se abandone una mujer para quedarse con otra. Además, la ambigüedad que genera está asociada a su rápido crecimiento económico mediante “la pita” y la ganadería, su manifestación cotidiana de querer “buscarle más” y tomarse la libertad de instalar en su casa varias líneas telefónicas para ofrecer el servicio a “la comunidad”.

Muchas de estas cosas son asumidas por Ezequiel como expresiones de su carácter emprendedor y como “iniciativas” ante la asamblea ejidal. Ya que otros ejidatarios difícilmente pueden emprender acciones semejantes y dado que muchos asuntos comunitarios suelen ser resueltos gracias a iniciativas personales, su actuación genera distintas respuestas

entre los ejidatarios y casi nunca de manera explícita. Ezequiel y su familia ni desconocen ni dejan de sentirse vulnerables por la ambigüedad con que son percibidos, así que hablan de la envidia que se les tiene e interpretan sus problemas de salud como efecto de “algún mal” que alguien del ejido les “ha echado”. Pese al sentimiento de vulnerabilidad y a que Ezequiel percibe la ambigüedad en la asamblea ejidal, no se ha “echado para atrás”. De hecho, comentaba en una de las conversaciones sobre los problemas sociales de la región que por iniciativa propia reunió familias de San Isidro y otros ejidos, la mayoría indígenas, en torno a la organización Belisario Domínguez, con el objetivo de “bajar recursos” directamente del gobierno del estado. Absolutamente entregado a su causa y orgulloso de ser el portavoz y el benefactor de “su gente”, logró “la confianza” del gobernador del estado de Chiapas y fue nombrado delegado regional. Desde su punto de vista, esto es el resultado de un intenso trabajo por dar a conocer las necesidades de “los suyos”, pero también del apoyo que le han dado al considerarlo “su representante”. Al concentrarse en su propia organización, Ezequiel compensó la dificultad de ejercer cargos en el ejido y no poder asumir la tarea de “sacarlo adelante”. Hoy en día, cuando funge como delegado y vive más tiempo fuera que dentro del ejido, puede desprenderse de las tensiones que caracterizan la organización ejidal, aunque esto no le impide conocer, de tanto en tanto, los asuntos ejidales.



PARTICULARIDAD FAMILIAR, HETEROGENEIDAD SOCIAL

Las trayectorias personales y familiares de Paco y Emilio, en La Corona; Valentín e Imelda, en Reforma Agraria, y Rafael y Ezequiel, en San Isidro, dan cuenta tanto de la particularidad de cada sujeto y cada familia como de lo heterogéneas que llegan a ser dos trayectorias de vida a pesar de desarrollarse en un mismo territorio o en un mismo contexto. Primero quiero hacer referencia al tema de la particularidad y luego al de la heterogeneidad.

Entender que cada familia es “única” de un modo tan particular me hace pensar en las reflexiones que Chayanov (1974). Como bien sugería este autor, la interrelación entre tamaño, composición y ciclo de desarrollo de la familia resulta fundamental para la comprensión de la diferenciación social en los sectores rurales. De modo que en la descripción de las trayectorias de vida es evidente cómo el número de miembros de la familia, la relación numérica entre hombres y mujeres y la transición entre familia nuclear-familia extensa están interrelacionados en las prácticas que un grupo de parientes consanguíneos emprende para asumir el propósito que se condensa en la expresión “salir adelante”, muy utilizada por las personas para referirse a sus vidas y al hecho de haber llegado a tierras de selva donde “todo estaba por hacer”. Estos tres aspectos permiten entender *en parte* las diferencias entre las familias; por ejemplo, cuando se trata de explicar el crecimiento económico que han experimentado Valentín en Reforma Agraria y Paco en La Corona al pertenecer a familias compuestas mayoritariamente por hombres; o bien, en San Isidro, para comprender a la esposa de Ezequiel al pagar módicas sumas de dinero por la realización de labores domésticas, al no tener hijas para delegar las tareas de “tortear” y “acarrear” agua del río.

No obstante, hay prácticas de los grupos domésticos que no pueden ser comprendidas solamente por los aspectos destacados por Chayanov, ya sea porque se definen por factores históricos y culturales que requieren de otro tipo de análisis o porque se definen por el entramado de relaciones en que el grupo doméstico está inmerso. Por esto, es llamativo que en el caso de Rafael, en San Isidro, el hecho de pertenecer a una familia con varios hombres no haya redundado en la constitución de la economía familiar mediante el trabajo entre hermanos; o

TABLA 1
 ASPECTOS RELACIONADOS CON LAS TRAYECTORIAS DE VIDA DE INTEGRANTES DE LOS DIFERENTES EJIDOS

	<i>La Corona</i>			<i>Reforma Agraria</i>			<i>San Isidro</i>
	<i>Paco</i>	<i>Emilio</i>	<i>Valentín</i>	<i>Imelda</i>	<i>Rafael</i>	<i>Ezequiel</i>	
Trabajo y vida cotidiana	Trabajo agropecuario y estudio de los hijos	Agricultura de subsistencia, "jornaleo" y culto evangélico	Trabajo agropecuario, negocios y cargos locales	Trabajo agropecuario, taxi y estudio de los hijos	Agricultura de subsistencia y "jornaleo"	Trabajo agropecuario y cargo regional	
Aspectos personales y familiares actuales, previos y al momento de integrar un ejido en Marqués de Comillas	Vida centrada en familia nuclear Socoltenango, ejido Hablante exclusivo del español Ejidatario fundador	Cabeza de familia extensa Palenque, finca Hablante del tzeltal y el español Nuevo ejidatario	Cabeza de familia en proceso de expansión Oaxaca, pequeña propiedad Hablante ocasional del chinanteco Ejidatario fundador	Cabeza de familia en proceso de expansión Oaxaca, pequeña propiedad Hablante ocasional del chinanteco Nueva ejidataria	Vida centrada en familia nuclear Sabamilla, finca Hablante del tzeltal, tzotzil y español Ex ejidatario fundado.	Vida centrada en familia nuclear. Oaxaca, ejido Hablante ocasional del chinanteco Nuevo ejidatario	
Familia extensa y constitución de economía familiar nuclear en el ejido	Familia de ejidatarios	Familia con un solo derecho, eventualmente perdido	Familia de ejidatarios	Mujer de familia de ejidatarios Trabajo de varias parcelas en dos ejidos y en actividades no agrícolas	Familia de ejidatarios, eventualmente sin derecho ejidal	Familia con un solo derecho Trabajo agropecuario centrado en familia nuclear y en actividades no agrícolas	

Experiencia con la organización ejidal y respecto a la cotidianidad del grupo	Trabajo agropecuario entre hermanos y luego con hijos	Trabajo independiente entre suegro y yernos	Trabajo agropecuario entre hermanos, luego con hijos y en actividades no agrícolas	Uso de mano de obra ajena a la familia	Uso de mano de obra ajena a la familia
	Uso de mano de obra ajena	"Jornaleo" de la cabeza de familia	Uso intensivo de mano de obra ajena a la familia	Subsidios agrícolas, ganaderos y ambientales	Subsidios agrícolas, ganaderos y ambientales
	Presencia central en la asamblea, sin ocupar cargos principales	Presencia difusa y eventualmente distante de la asamblea	Presencia central en la asamblea, ocupando cargos principales	Presencia periférica en la asamblea, eventualmente ocupando cargos menores	Presencia difusa y eventualmente distante de la asamblea
	Discreción frente a las prácticas religiosas de la mayoría	Reivindicación del espacio religioso como lugar propio en "la comunidad"	Desempeño del rol de hijo mayor y representante de su padre y hermanos	Demostración de sus capacidades como mujer menor en la familia y ejidataria	Promotor de procesos organizativos que trascienden la organización ejidal

FUENTE: Elaboración propia.

bien que Emilio, al ingresar con varios de sus yernos al ejido La Corona, no haya podido cohesionarlos para “sacar adelante” a la familia extensa que conformaban. En realidad, las prácticas de subsistencia por las que optó Rafael al formar su familia serían incomprensibles si no se tuviera en cuenta la experiencia que vivió en la finca y el deseo de libertad que empezó a sentir después de la “lucha contra el patrón”. Por su parte, la dificultad experimentada por Emilio, a pesar de haber vivido con sus yernos mientras se hacían de sus propias tierras, resalta la idea de que el hombre es quien se hace cargo del mantenimiento de la mujer con la cual inicia una familia, estableciendo una distancia con los suegros. En el caso de Imelda, de Reforma Agraria, donde la composición de los miembros del hogar cambió no en función del ciclo de desarrollo de la familia, sino por la partida de los hijos por razones educativas y la incorporación de una familia nuclear directamente emparentada con el esposo de Imelda, queda en evidencia el carácter dinámico del entramado de relaciones que establecen los grupos domésticos y la incidencia de estas relaciones en la configuración de las prácticas de subsistencia.

Así, puedo decir que la particularidad de las familias debe ser comprendida también en relación con los procesos en que se encuentran. El trabajo de Smith (1989) es una de las etnografías que retoman los aportes de Chayanov y trata de trascender sus planteamientos explorando cómo los vínculos de parentesco (sanguíneo y ritual) y la historia compartida entre las familias de Huasicancha (Perú) han servido de base para generar prácticas de subsistencia y resistencia en diversos espacios. Se trata, desde su perspectiva, de *empresas domésticas extendidas en ciudad y campo* (2001) multiocupacionales y cuya configuración cambia tanto por factores inmediatos a la vida de las familias como por procesos políticos y económicos de mayor envergadura. En su investigación, Smith demuestra cómo las asociaciones familiares se forman, fragmentan y reformulan, al mismo tiempo que terminan siendo el medio a través de la cual “los huasicanchinos” minimizan los riesgos y la incertidumbre y “se ganan la vida”.

Al respecto, cabe sugerir que la trayectoria de vida de Valentín, en Reforma Agraria, es una de las que más se asemejan a los casos estudiados por Smith. En efecto, la empresa doméstica de Valentín, así como las de otros López, se han caracterizado por la unión de varios núcleos

familiares para el trabajo agrícola, la integración de actividades no agrícolas, el establecimiento de bienes y negocios fuera del ejido y más recientemente la inclusión de servicios ecoturísticos. A diferencia de las familias de Huasicancha (Perú), las familias de Reforma Agraria han logrado hacerse de patrimonios que llegan a sorprender, si se tiene en cuenta que tras el conflicto de tierras en Oaxaca tuvieron que abandonar todo lo que allí tenían. Ya estando en Marqués de Comillas, indudablemente trabajar “en junta” les ha servido, pero también les ha ayudado el contexto de propiedad ejidal al que pasaron a vivir. Al convertirse en ejidatarios han tenido acceso a diversos apoyos del gobierno mexicano y de otros actores institucionales, situación compartida de manera semejante, pero no igual, por los ejidatarios de otros lugares. Esto me permite plantear que, así como las asociaciones que describe Smith son el canal institucional a través del cual las familias garantizan su reproducción social, en mi investigación el ejido ha adquirido para los integrantes un valor institucional semejante.

Una idea similar ha sido planteada por Nuijten (2003), quien sugiere que en México el ejido es usado como una *estructura intermedia-ria* para canalizar recursos. Si bien es cierto que las asociaciones de familias siguen produciéndose y que los vínculos de parentesco siguen cumpliendo roles de solidaridad en los ejidos, para algunos ejidatarios la recepción más o menos periódica de recursos institucionales les sirve para evitar las alianzas con otros parientes y centrar su vida en la subsistencia de esposa e hijos. En este sentido, las trayectorias de vida de ejidatarios fundadores dejan ver que al llegar a la selva la asociación entre familias hacía menos pesado el desmonte y el trabajo de las tierras, pero también que estas asociaciones se fueron disolviendo, entre otras razones porque los fundadores se percataron de que los beneficios de ser ejidatarios iban más allá del acceso a un pedazo de tierra. Con esta idea de la posición en que se empezaron a percibir los ejidatarios, puedo pasar a hablar de la heterogeneidad social presente en La Corona, Reforma Agraria y San Isidro.

De una forma distinta a la que ya se ha mostrado, las trayectorias personales y familiares de Paco y Emilio, Valentín e Imelda y Rafael y Ezequiel me han permitido dar cuenta de los diversos aspectos que hacen heterogéneas a las poblaciones de los ejidos y, por consiguiente,

la dificultad de entender la manera en se asumen como grupo. Como ya se enfatizó, la heterogeneidad es intrínseca a los ejidos porque sólo algunas personas entre la población cuentan con los derechos agrarios sobre la propiedad colectiva. Las trayectorias de Emilio en La Corona y Rafael en San Isidro evidencian que ser ejidatario es una condición social que se pone en juego y se puede perder; sin embargo, esto no anula la distinción entre *ejidatarios*, *posesionarios* y *avecindados* por sus diferentes posibilidades de acción respecto al territorio, sus recursos y la organización de la colectividad. Esto quiere decir que existen diferencias sociales estructurales que es imposible desconocer al hacer la descripción y el análisis de la producción de una idea de lo colectivo, de esa percepción compartida de ser parte un mismo grupo, de aquello que concibo como un *sentido de comunidad*.

Las trayectorias de vida descritas dejan ver que existen otros aspectos que refuerzan la heterogeneidad fundada por las diferencias agrarias. Por ejemplo, en las trayectorias de Paco en La Corona y Valentín en Reforma Agraria se ve de manera clara que ser fundadores y pertenecer a familias de ejidatarios ha favorecido la expansión y el crecimiento de la economía familiar, así como la acumulación de conocimientos sobre la organización ejidal y lo que implica vivir en un ejido. Por el contrario, para Emilio en La Corona y Ezequiel en San Isidro ser ejidatarios de nuevo ingreso y contar sólo con un derecho ejidal ha hecho más limitada o compleja la consolidación de la economía familiar, así como el manejo de las relaciones con los otros ejidatarios y la población en general. No obstante, esto no incide de manera definitiva en el devenir de las personas. Los individuos también pueden *reconocer* las posibilidades y los límites de las condiciones en las que se encuentran, integrándolos estratégicamente (más no calculadamente) a sus deseos y planes cotidianos para “salir adelante”. De esto son ejemplo todas las trayectorias de vida descritas, pero particularmente las de Imelda en Reforma Agraria y Rafael en San Isidro. Por eso, y tomando los planteamientos de Bourdieu (1972), es preciso dar cuenta de la *praxis* y de cómo modifica las condiciones estructurales. De acuerdo con lo anterior, considero que las prácticas que emprenden los sujetos también juegan un rol fundamental en la manera en que emerge, o no, un *sentido de comunidad* para los miembros de una misma población, a pesar de sus diferencias.

Respecto a la *praxis*, también debo decir que no siempre las prácticas emprendidas para hacer frente a las limitadas condiciones en que se vive en un ejido conducen a situaciones afortunadas, como queda claro en el intento fallido de Emilio por posesionarse de *la montaña* en La Corona. De hecho, tanto la desafortunada experiencia de Emilio como las afortunadas oportunidades de Valentín al conseguir derechos ejidales para su esposa e hijos en Reforma Agraria y de Paco al quedar a cargo de la báscula donada al ejido La Corona indican la cautela e incertidumbre con que cada persona emprende una acción en el espacio colectivo al que está vinculado, probablemente para lograr objetivos concretos, pero también para no ir necesariamente en contra de lo que puede concebirse como “bien común” o contra “la comunidad”. Sentir incertidumbre y actuar con cautela es un indicativo de que todos los miembros de un ejido, tanto fundadores como ejidatarios de nuevo ingreso, poseionarios o avecindados están bajo la influencia de lo que Nuijten (2003) llama *campos de fuerza*; es decir, las tensiones que existen entre los ejidatarios y demás miembros de un ejido por el acceso a recursos del territorio o a los recursos institucionales que se canalizan a través del ejido. Por eso, como lo sugiere la autora, no se puede dar por sentado que ciertas familias o facciones en el ámbito local concentren el poder sobre el ejido. Así, Nuijten demuestra cómo también los considerados genéricamente como “caciques” están sujetos a la presión de la colectividad y a veces controlan menos de lo se cree. Es cierto que en las realidades ejidales analizadas en mi investigación hay algunos actores que se distinguen del resto de “la comunidad” por sus mejores condiciones económicas, su mayor influencia en la organización ejidal, su rol en la definición de una historia oficial del ejido, su carisma, su manejo del español o su habilidad discursiva para hablar de algunos temas. Sin embargo, antes que asumirlos como “sujetos poderosos” he dado cuenta de que procuran legitimar sus acciones, formas de pensar y hablar ante el grupo al que están vinculados y de que los miembros del grupo también se posicionan frente a estos sujetos. Estos aspectos me permiten dar cuenta de la complejidad que caracteriza la emergencia de un *sentido de comunidad*. Con esta idea, puedo manejar de manera explícita el tema en el siguiente apartado.

TRAYECTORIAS DE VIDA, SENTIDO DE COMUNIDAD
Y TIERRAS DE MONTAÑA

En páginas anteriores ya se asentó que las dinámicas ejidales se caracterizaban por alcanzar una importante fluidez en los casos de La Corona y Reforma Agraria, mientras que eran dispendiosas o dispersas en el caso de San Isidro. Esto porque la *afinidad religiosa* en La Corona, los vínculos de *parentesco* en Reforma Agraria y las expresiones de *independencia* y *paternalismo* en San Isidro constituían *marcos de comunicación* para las poblaciones ejidales. Favorecedores de la emergencia de un *sentido de comunidad* en La Corona y Reforma Agraria pero contraproducentes en San Isidro por mantener en disputa la producción de una idea de lo colectivo. En este apartado he procurado mostrar cómo se interrelaciona la trayectoria de cada uno con las dinámicas de la organización ejidal y con los aspectos que modelan en gran medida la vida cotidiana. Así, he podido mostrar las formas tan distintas en que cada persona vive su relación con quienes toman decisiones colectivas y cómo interactúa en los *marcos de comunicación* que definen la cotidianidad del ejido en el que vive. Cuestiones que están estrechamente articuladas con lo que cada quien hace para “sacar adelante” a su familia o al menos trate de hacerlo.

Pese a las diferencias en las vivencias ejidales de unos y otros, llama la atención que dos sujetos se asuman como parte de un mismo ejido cuando las dinámicas ejidales favorecen o perjudican sus esfuerzos de subsistencia familiar. Éste es el caso de Imelda y Valentín en Reforma Agraria. Mientras que a Imelda le implicó muchos esfuerzos tener acceso a una parcela y a otros apoyos institucionales para sostener a su familia, además de varios años para ser considerada como ejidataria elegible para ocupar cargos de autoridad, Valentín no sólo ha tenido una presencia central en la organización desde que empezó el ejido, sino que ha logrado que su propio núcleo familiar obtenga las remuneraciones correspondientes (tierras y apoyos institucionales) a cuatro ejidatarios. Evidentemente, el grado de compromiso de Valentín con la organización es muy alto y lo hace asumirse con total afirmación como miembro de Reforma Agraria; por ejemplo, al ser comisariado ejidal, al visitar regularmente a las instituciones de las que se pueden obtener apoyos colectivos y, en la última década, al asumir cargos en la sociedad

que se formó para administrar el centro ecoturístico del ejido. Ahora ni siquiera sus padres viven allí y sólo él y uno de sus hermanos mayores viven de manera permanente en el poblado. En este sentido, ocupar la posición que tiene en el ejido le ha implicado un esfuerzo de legitimación de sus acciones y una constante demostración de que trabaja en bien de “la comunidad”.

Como he mostrado, Imelda no esconde ante nadie lo difícil que ha sido ser mujer entre “los López” y aspirar a ser ejidataria por sus propios medios y no por ser la esposa de algún hombre de la familia. Esto le permite argumentar y dar cuenta de su tenacidad. No obstante, en las narrativas de su trayectoria de vida no suele referirse de manera negativa a la organización ejidal de Reforma Agraria ni al trabajo que han hecho sus primos (Celso y José) y su hermano Valentín, sino todo lo contrario. No duda en hablar del orgullo que le produce ser ejidataria de Reforma Agraria y expresar respeto frente a algunas decisiones que han tomado “las cabezas”, como repartir de manera igualitaria las tierras y mantener en *montaña* una parte del territorio ejidal. Esto es así porque, a pesar de las dificultades, cuenta con su derecho ejidal y sabe que las cooperaciones, las faenas y el empeño con que contribuye a mantener limpio el poblado, a pesar de no vivir allí, se han traducido en diversos apoyos institucionales y beneficios materiales o financieros procedentes de instituciones del sector productivo y más recientemente del sector ambiental. Puesto que estos apoyos constituyen una ayuda considerable en su propósito de “sacar adelante” a su familia, Imelda no duda en afirmar que Reforma Agraria “es un pueblo con ley”, del que recibe algo a cambio de sus esfuerzos, en el que “todos reciben dinero y todos limpian las calles”. De este modo, ella contribuye a *matizar* las diferencias que caracterizan a los ejidatarios y proyectar la idea de que Reforma Agraria es un grupo cohesionado, pero sobre todo un *ejido organizado*. Expresadas en su vida cotidiana, en Pico de Oro, en público y en privado, estas opiniones constituyen manifestaciones de su sentido de pertenencia a Reforma Agraria y al mismo tiempo evidencias del *sentido de comunidad* que ha emergido entre los miembros del ejido, entre los que se encuentran Imelda y Valentín, pese a sus posiciones contrastantes.

Sin gozar de la misma condición agraria, sin ser parientes de sangre y ni siquiera “hermanos en la fe”, las vivencias de Paco y Emilio en La Corona, además de ser mucho más contrastantes entre sí, suponen una

dificultad mayor en la emergencia de un *sentido de comunidad*. Entender el modo en que se asumen como parte de un mismo ejido supone evaluar la *compensación de fuerzas* que tiene lugar en La Corona y les permite *tolerar* las diferencias que tienen entre sí. Ni para Emilio ni para el resto de ejidatarios, poseionarios y vecindados del ejido el intento fallido de apropiarse de las tierras de *montaña* presentes en el ejido pasó sin consecuencias. Un evento semejante no podía pasar inadvertido en la cotidianeidad de la población, que aún tenía presentes los abusos de Arnulfo Corona, las tensiones con el grupo llamado La Corona I y, en suma, la historia conflictiva que había caracterizado la fundación del ejido. Por eso, de forma inmediata, el evento representó para Emilio la necesidad de recuperar la confianza que habían tenido los ejidatarios, y particularmente los ejidatarios evangélicos al aceptarlo como un integrante más. Para los ejidatarios fundadores, entre los que se cuenta Paco, el evento representó la necesidad de tomar determinaciones rápidamente, pero sin dar espacio para que una manifestación semejante se produjera otra vez. Para los ejidatarios de nuevo ingreso, los poseionarios y los vecindados, el evento permitió conocer la capacidad de reacción de los ejidatarios fundadores y el modo en que defendían sus determinaciones respecto a las tierras de *montaña*. De modo que Emilio, al darse cuenta de la gravedad de sus actos, y al temer por la pérdida de su derecho o la expulsión del ejido, terminó por solicitar la palabra en una asamblea para pedir disculpas a los ejidatarios. Ante este gesto, los ejidatarios fundadores estuvieron de acuerdo en que Emilio conservara su derecho ejidal, pero sin ocupar cargos en la asamblea. De esta forma, se le dio una muestra de determinación y al mismo tiempo de tolerancia, igualmente válida para el resto de los ejidatarios.

Teniendo en cuenta estas acciones, puedo interpretar los acontecimientos como una *compensación de fuerzas*, en la que individuos o grupos de actores contribuyen a mantener la posición de cada uno en el espacio social. Cabe señalar que Emilio fue quien renunció a la idea de repartir las tierras de *montaña* entre familias sin derechos agrarios, mientras que los fundadores solamente se vieron obligados a mantenerlo en la organización. Esto evidencia que las relaciones de poder entre los fundadores y el resto de la población no sufrieron mayores cambios después del acontecimiento. En este sentido, para Emilio las implicaciones de sus actos fueron mucho más profundas de lo que

imaginó. La ruptura de los vínculos con los miembros de la iglesia a la que asistía representó poco a poco la pérdida de un espacio donde expresaba sus creencias, aliviaba las dificultades que lo acongojaban y encontraba apoyo u oportunidades de trabajo con sus “hermanos”. Aislado de la red de relaciones entre evangélicos, terminó por vender su parcela a uno de los ejidatarios fundadores para ayudarse económicamente y perdió su condición de ejidatario. De este modo, se sumó a la población vecindada en el ejido, siempre sujeta a las disposiciones de la asamblea ejidal.

Los ejidatarios, antes que ser testigos pasivos del cambio de Emilio, observaban con atención su proceso, y al conocer su intención de establecer un nuevo templo en el ejido prácticamente no opusieron resistencia. Optaron por concederle este espacio en señal de tolerancia, actitud que se mantiene hasta la actualidad y gracias a la cual Emilio ha podido encargarse de su templo sin mayores restricciones, recibiendo periódicamente pastores y transmitiendo por altoparlante cada noche “la palabra de Dios” a toda “la comunidad”. Así, mientras Emilio ha terminado por afrontar su aislamiento de la organización ejidal, Paco acepta que la religión sea parte fundamental de la vida diaria de la mayoría; siempre y cuando no represente una alteración de las decisiones que él y los fundadores han tomado. En el caso de Paco, esta aceptación de lo religioso legitima indudablemente sus opiniones al emprender acciones colectivas para “sacar adelante el ejido”, lo que se fortalece porque siempre está presente en el ejido y no tiene una actitud ostentosa frente a los demás, a pesar de los cambios económicos y culturales que experimenta junto con su familia. Sólo entonces, mediante el tipo de *compensación de fuerzas* que he descrito, emerge un *sentido de comunidad* que le permite a la población valorar, resignadamente, las diferencias que la caracterizan.

Rafael y Ezequiel llegaron a lo que hoy es San Isidro con la esperanza de acceder a un pedazo de tierra, a “tener lo propio”. Sin embargo, que ambos hayan compartido este deseo no ha contribuido a la emergencia de un *sentido de comunidad*, ni siquiera por el hecho de que pudieron concretar sus sueños agrarios al formar un ejido. Rafael ya ni siquiera cuenta con una parcela ejidal y tiene escasos vínculos con la mayoría de ejidatarios. Esta falta de un *sentido de comunidad ejidal* no quiere decir que Rafael y Ezequiel no se asuman como habitantes de San Isidro, por

ejemplo, cuando se presentan ante algún funcionario. Tampoco quiere decir que no tengan una opinión acerca de cómo es San Isidro, o cómo es vivir allí, ante las preguntas que les hacía para entender su idea de lo colectivo y su sentido de pertenencia al grupo ejidal al que están vinculados. Más bien, quiere decir que Rafael y Ezequiel mostraban ansiedad en sus narrativas, por un lado, al explicar que en San Isidro “no estamos unidos”, “no estamos organizados”, y tranquilidad, por otro, al saber que en el ejido cada quien es libre de participar en la organización política o religiosa de su elección.

Esta dualidad de sentimientos, aparentemente contradictorios, indica que en San Isidro, a pesar de haber llegado a ciertos acuerdos que favorecen la “vida en comunidad”, se experimenta una gran dificultad para hacer de la estructura organizativa ejidal una realidad central en la cotidianidad de toda la población. La dificultad queda explícita en la escasa definición de acuerdos para regular la vida cotidiana, a lo que se refería Ezequiel desde su posición de ejidatario al decir que en San Isidro “la comunidad todavía está suelta: uno es cumplidor, otros no”; o al explicar que los intentos por hacer de San Isidro un “pueblo con ley interna” no han sido más que eso, porque “cuando nosotros proponemos [decimos], ‘vamos hermanos’, otros dicen ‘hay que pensarlo bien, compañeros, hay que ver si en verdad estamos bien en lo que queremos hacer. ¿No será que vamos mal?’”. La dificultad resulta evidente también en la poca legitimidad y continuidad de las acciones que se emprenden desde la organización ejidal para “levantar” o “superar la comunidad”, al punto que Rafael y Ezequiel expresan con orgullo sus esfuerzos por hacer algo para organizarse, en cierto grado, de manera paralela a la organización ejidal; uno protestando contra “el mal gobierno” y otro “juntando gente”; ambos, al fin y al cabo, luchando para “conseguir proyectos” o “bajar recursos” para subsistir o “desarrollar más”.

Así, el hecho de que varios coincidan en que San Isidro es un “pueblo sin ley” y una “comunidad sin organización” indica que las dinámicas ejidales no se han caracterizado por el dominio de un grupo de ejidatarios, sino más bien por una constante *contradicción de fuerzas*. Deber recordarse que entre la población se han distinguido a “los ex acasillados”, entre los que se encuentra Rafael, a “los que llegaron con la idea de trabajar con ganado”, como Ezequiel, y a “los choleros”, procedentes de ejidos del Valle de Huitiupán. Sin embargo, diversos factores han

impedido que unos y otros se vean a sí mismos como grupos cohesionados (facciones, en términos sociológicos) dispuestos a dominar a los demás. La *contradicción de fuerzas* que caracteriza a la organización ejidal, además de impedir la emergencia de un *sentido de comunidad*, es una realidad que tanto los ejidatarios como los posesionarios y los vecindados asumen, generando vínculos diversos, muchos de los cuales siguen reproduciéndose mediante las expresiones de *independencia* o *paternalismo* tan familiares para la mayoría de la población.

Para cerrar el capítulo, es necesario referir la relación entre las trayectorias de vida de los distintos grupos familiares y las tierras de *montaña* presentes en los ejidos. Como se ve en la etnografía, independientemente de las variadas diferencias que caracterizan a los sujetos y sus familias, en todos los casos es evidente que el propósito de “sacar adelante” a la familia, es decir, la intención de empezar una nueva vida en una región de selva, no estaba basada en una interacción orgánica con la *montaña*. De hecho, puedo afirmar que las prácticas que cada uno emprendió para reproducir y ampliar la economía familiar dan cuenta de las imágenes de la *montaña* presentes en sus visiones de mundo antes de llegar a la selva. Lo que era valorado eran las tierras que cubría y la vegetación que podía reportar algunos ingresos monetarios. La *montaña*, en vez de ser un elemento en torno al cual se configura un modo de vida, fue el entorno que quedó en un segundo plano, más aún cuando la explotación de especies forestales y fibras podía acarrear sanciones. Por otra parte, como lo deja ver la etnografía, tampoco la *montaña* de las *tierras de uso común* tenía un valor determinante en el propósito de “salir adelante”. Me atrevería a decir que en los tres casos estas áreas de los territorios ejidales inicialmente se pensaban como *reservas de tierra* de las que se echaría mano cuando fuera necesario.

Esto es bastante claro en el ejido La Corona, donde las tierras se han parcelado; es menos explícito en el ejido Reforma Agraria, porque al tomar posesión de la dotación agraria los ejidatarios se habían comprometido a respetar las disposiciones de las instancias ambientales, y es poco evidente en el ejido San Isidro, porque gran parte de los ejidatarios se bastaban con las tierras que se habían repartido. Más allá de que se hayan tenido estas intenciones, lo importante de estas tierras no radicaba en su uso potencial, sino en dejar claro quiénes detentaban los derechos sobre ellas, de ahí que se defendieran de intentos aislados de

apropiación, como el de Emilio, o que se asumieran como parte del patrimonio colectivo, independientemente de que no se pudieran usar, como lo hizo Imelda. Quizá las trayectorias de Ezequiel y Rafael no muestran que estas posturas también existían entre los ejidatarios de San Isidro, pero más adelante se verá que así ha sido. En la etnografía ya se asienta que los ejidatarios de estos tres ejidos han empezado a recibir ingresos por la *montaña* de sus *tierras de uso común*; esto quiere decir que éstas empezaron a jugar un rol en el propósito de “salir adelante” como familia y como ejido. A continuación, centraré la atención en cómo fue posible esto y qué cambios está implicando para quienes tienen derechos sobre la *montaña*. Además de dar cuenta de cómo ha empezado articularse la producción de una idea de lo colectivo con la existencia de áreas forestales en los ejidos, describiré la transición simbólica que ha permitido referirse a la *montaña* mediante la categoría de “reserva forestal”.

Tercera parte

De *montaña* a “reserva forestal”

Introducción

Luego de dos horas de camino por la carretera que conduce de Marqués de Comillas a la ciudad de Comitán, llegamos al municipio de Maravilla Tenejapa, ubicado en el costado suroccidental de la selva Lacandona. José, Celso y Valentín habían accedido a llevarme hasta dicho lugar, donde se realizó el Segundo Encuentro de Áreas Naturales Protegidas Comunitarias. “Los López” habían decidido salir a las cinco de la mañana desde Reforma Agraria, en una camioneta que permitiría llegar a tiempo a la inauguración del encuentro una mañana de junio de 2010. Los representantes del ejido La Corona, por su parte, habían llegado desde el día anterior por carecer de medios de transporte propios. Aunque esperaba ver en el encuentro también a representantes del ejido San Isidro, supe que no participarían, pese a que se les había invitado.

Después de unos minutos de espera en el lugar donde se realizaría el evento, Gabriela, joven integrante del Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica (Idesmac), se presentó para dar la bienvenida a los recién llegados. Les comentó que tenían una cabaña para hospedarlos durante el fin de semana y que el evento comenzaría luego de que todos vieran en la televisión el partido inaugural del mundial de fútbol en Sudáfrica. Cerca de las ocho de la mañana, llegó un grupo de funcionarios de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), que también se quedó a ver el fútbol. Pese al desaliento que ocasionó el empate entre México y Sudáfrica, dos horas después se dio inicio al encuentro sobre áreas naturales protegidas.

Los jóvenes miembros de Idesmac dieron la bienvenida resaltando que los allí reunidos eran personas interesadas en la conservación ecológica. Los ejidatarios como representantes de ejidos con áreas forestales destinadas a la conservación, los funcionarios como representantes de la institución gubernamental legitimadora de las acciones de conservación de las poblaciones ejidales y los representantes de la asociación civil Idesmac como intermediarios entre las localidades y la

dependencia federal. En esa ocasión, el objetivo era que representantes de ocho ejidos ubicados en distintos puntos de la selva Lacandona compartieran sus experiencias en torno a la conservación forestal, para avanzar un poco más en la creación de una “red de áreas naturales protegidas comunitarias” en el estado de Chiapas. Luego de esta intervención y una dinámica para que los participantes se familiarizaran unos con otros, el funcionario de mayor rango en el grupo de la Conanp dio unas palabras de ánimo a los ejidatarios y se disculpó por la imposibilidad de permanecer en el lugar debido a otros compromisos en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. En su representación se quedaba un funcionario que daría cuenta de los resultados del encuentro. La expresión en los rostros de varios ejidatarios y de los jóvenes de Idesmac indicaba que esta salida de manera súbita no era grata para muchos. No obstante, el encuentro debía seguir su curso y rápidamente Gabriela invitó a los representantes de cada ejido a que discutieran y plasmaran por escrito qué significaba para cada grupo ejidal la conservación de un área forestal dentro su territorio.

Al igual que los demás representantes, Moisés y Jorge, del ejido La Corona, así como Valentín, Celso y José, del ejido Reforma Agraria, ocuparon dos mesas, empezaron a intercambiar ideas y en pliegos de papel fueron escribiendo algunas. Luego se procedió a la presentación oral del trabajo. Gabriela y los otros jóvenes de Idesmac iban dando la palabra a cada ejido y, cuando se llegó el turno de La Corona, Moisés empezó su intervención leyendo de tanto en tanto lo que estaba escrito en el papel:

El área de conservación es tener un monte de recursos naturales, con plantas medicinales, maderas muertas y ver animales de diferentes clases y aves y frutas naturales, respirar oxígeno saludable, acercamiento de lluvias, que los hijos y nietos disfruten y alcancen a ver y conocer lo que nosotros estamos preservando. Luego esperamos que el gobierno nos apoyen [*sic*] con recursos económicos para lograr esta visión que llevamos, ya que como ejido nos hemos organizado hace muchos años, luchando y protegiendo esa área, haciendo actividades de brechas cortafuego porque alrededor de los colindantes de nuestro ejido tenemos amenaza de incendios en cada tiempo de seca. Sobre todo, [con esta área] salimos beneficiados todos, como humanos y animales en este planeta por el oxígeno.

Jorge, miembro de la brigada contra incendios de La Corona, agregó unas palabras y ante el silencio, la presentación de estas dos personas fue seguida de aplausos. Ya casi al final de la ronda, el turno fue para el ejido Reforma Agraria. En este caso fue José quien primero tomó la palabra:

Nosotros somos el ejido Reforma Agraria. Nuestra área de conservación es 1 463 hectáreas¹ y la dotación total del ejido es 2 463 hectáreas. Nuestra área de conservación significa la culminación de nuestra política de manejo sustentable de los recursos naturales, en concreto, ¿verdad? De hecho, nosotros desde que nos establecimos allí, nosotros planeamos tener áreas definido [*sic*] para diferentes actividades, para no estar picando un pedazo aquí, un pedazo allá. Por dos razones: es decir, iba a haber desmonte por donde quiera, y otra cuestión es que la gente que iba a llegar al final le iba a tocar la parte más lejana, y esa persona no iba a tener los mismos beneficios e iba a tener más problemas para desarrollar. Dos cosas vimos: Uno de ver realmente de que [*sic*] todos tuviéramos los mismos beneficios, ya sería problema de organización particular de cada ejidatario; [*si*] ellos se iban a quedar o iban a avanzar [*progresar*]. Entonces, nosotros creamos tres áreas, podemos decir: el área ganadera, que tenemos un promedio de 18 a 20 hectáreas por cada persona; agrícola, también de cuatro hectáreas cada uno en la vega de río, para que todos pudieran allí sembrar su maíz, porque la demás tierra no da muy bien. Ya nos quedó una parte de reserva... Quedó un área compacta. Esta reserva que nosotros estamos ahorita planteando... precisamente nosotros decimos [*que es*] una culminación de una política. Que nosotros desde el inicio le llamamos “reserva ejidal, [área] de aprovechamiento sustentable”, pensando en lo de la madera en aquellos tiempos que hubo permisos de [*extraer*] madera. Bueno, le fuimos cambiando [*de nombre*] hasta que ahorita ya definitivamente quedó como “reserva”...

La intervención de José se extendió por varios minutos más y fue seguida por la de Celso y Valentín, quienes retomaron algunos de los

¹ Que José haya mencionado en su discurso una dimensión mayor para el área forestal del ejido se explica porque en documentos agrarios anteriores aparecía la cifra de 1 463 hectáreas y no 1 454 hectáreas, de acuerdo con las mediciones más recientes del área forestal.

temas planteados por José, aunque no con tanta destreza discursiva. En realidad, los representantes de Reforma Agraria fueron los que más tiempo utilizaron en la ronda de exposiciones, marcando una diferencia con la mayoría de los participantes. El evento continuó durante esa jornada y otra más, en las que Idesmac intentó, por diferentes medios, dar a entender lo importante que sería para estos ejidos establecer planes de manejo en cada una de las áreas forestales y lo que significaba formar una red de áreas naturales protegidas comunitarias. Puesto que este tipo de eventos serán analizados a lo largo de esta tercera parte, dejo hasta aquí la descripción del encuentro para continuar con la reflexión y las preguntas que cerrarán la presente investigación.

Es claro que Moisés, Jorge, Celso, Valentín y José asumen con naturalidad la representación de los ejidos que se distinguen por la conservación ecológica de una parte considerable de su territorio. Puedo afirmar que su participación en eventos como el descrito se asume como la posibilidad de hacer *público* que la existencia de áreas forestales en sus territorios es una decisión que emanó de “la comunidad” desde que se establecieron en Marqués de Comillas. Asimismo, estas oportunidades son aprovechadas por todos para demostrar que sus áreas forestales dan fe de su “compromiso [*público*] con la conservación”, lo que es de particular interés para diferentes y diversos actores institucionales que trabajan en el tema desde al menos mediados de los años ochenta. Éste fue un periodo en el que Marqués de Comillas dejó de verse como un espacio abierto a la colonización y en el que la transformación de los ecosistemas forestales que allí dominaban empezó a considerarse una amenaza para la conservación ecológica de la parte central de la selva Lacandona, área que se conoce desde 1978 con el nombre de Reserva de la Biosfera Montes Azules, que abarca aproximadamente 331 200 hectáreas de la Lacandona (mapa 1).

Aunque en el evento no se encontraban representantes del ejido San Isidro, esto no quiere decir que este grupo ejidal no haya participado en otros, en los cuales también hayan presentado sus áreas forestales ejidales como resultado de una decisión “comunitaria”. Vale la pena observar con atención esta situación compartida en los tres casos, puntualizando que el rol protagónico que se adjudican los ejidatarios, y con mayor intensidad los ejidatarios fundadores, respecto a las áreas

forestales conservadas en sus territorios no sólo se hace explícito en eventos como el descrito, sino también en la cotidianeidad ejidal. Es decir, entre ellos mismos o con aquellos actores que, como yo, permanecen en los ejidos por largos periodos. Pude dar cuenta de esto al describir los recorridos que hice para conocer las áreas forestales y las decisiones que han tomado para apropiárselas, dejándolas como áreas compactas en los casos de Reforma Agraria y San Isidro o parcelándolas como en el caso de La Corona. También al mostrar que mis interlocutores solían explicar la existencia de áreas forestales relacionándola con el proceso vivido para fundar cada ejido o con el proceso de organización de sus territorios.

A medida que conocía estos distintos aspectos de las realidades y las historias locales, mis interlocutores no dejaban de referirse a las áreas forestales mediante las categorías “reserva forestal”, “área de conservación” u otras semejantes, como en el discurso de José López durante el evento descrito, algo que me llamaba la atención, puesto que en muchas situaciones cotidianas, hombres y mujeres se referían a estos espacios utilizando la palabra *montaña*, como cuando recordaban sus primeras experiencias al llegar a Marqués de Comillas. Con base en la dualidad observada, puedo decir que el hecho de presentar las áreas forestales como el resultado de una iniciativa “comunitaria” y la utilización de categorías especializadas para referirse a ellas dejaba en segundo plano información cuya importancia apenas hubiera podido entrever de haber limitado el análisis al estudio de las prácticas organizativas de cada uno de los grupos ejidales, sus formas de acción colectiva, y a la interrelación entre las trayectorias familiares y el proceso de “sacar adelante” los ejidos.

Por esto, cabe preguntarse: ¿De dónde emergen las categorías que utilizan, cada vez con más frecuencia, para referirse a la *montaña* que aún se encuentra en sus territorios? ¿Cómo interpretar el hecho de que se hable de la existencia de dichas áreas como una realidad propiciada fundamentalmente por la iniciativa colectiva de las poblaciones de cada ejido? Y finalmente: ¿Hasta qué punto, los ejidatarios de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro han logrado hacer de las “reservas forestales” los elementos territoriales de valor estratégico no sólo en sus relaciones con los actores institucionales interesados en la conservación

ecológica, sino también en sus prácticas organizativas ejidales y familiares? Conforme vaya respondiendo a cada una de estas preguntas será posible captar que la *montaña* ya no es valorada sólo por las tierras que cubre, por ser “lo otro” *potencialmente transformable*, por ser “las tierras que sobraron” al momento de la distribución de las parcelas ejidales, o bien, por ser las *tierras de uso común* que había que dejar de acuerdo con lo que señalaba la *resolución agraria ejidal*. La *montaña*, con algunas diferencias entre los ejidos, es valorada además como un espacio que debe destinarse a la conservación ecológica, lo que devela cómo las imágenes que se tienen de ella han sufrido cambios y han dado paso al uso cotidiano de categorías especializadas para referirse al entorno propio de la región. Algo que sugiero ver como una transición simbólica en la cual la *montaña* poco a poco pasa a denominarse *públicamente* como “reserva forestal”.

Desde una perspectiva más amplia, estos cambios pueden considerarse como expresiones localizadas de lo que denomino la *producción de la conservación ecológica*, o el proceso social originado con las *intervenciones* institucionales relativas al manejo de los entornos de selva. Se trata de *intervenciones* en las que han confluído múltiples actores sociales (pobladores, funcionarios, “prestadores de servicios”, entre otros) y se han definido los parámetros ecológicos para valorar los entornos. Es importante decir que la transición de *montaña* a “reserva forestal” se da con un mayor reconocimiento institucional en dos de los tres ejidos analizados, por el carácter diferencial de los vínculos que cada población ha establecido con los actores institucionales a lo largo de la historia reciente de Marqués de Comillas. En esta tercera parte de la investigación me propongo demostrar que el mayor o menor reconocimiento institucional de la existencia de áreas forestales en los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro está relacionado con la mayor o menor estabilidad de un *sentido de comunidad* entre los miembros de cada uno de los ejidos, y con que dicho *sentido* se haya logrado, o no, orientar ideal y materialmente al tema de la conservación.

La producción de la conservación ecológica en la selva Lacandona

TROUBLES ON A WILD FRONTIER

We met Apolonio early in our trip, along the Mexican bank of the Salinas [river]. "You can't stop the machete" he exclaimed, with an enthusiastic slashing motion in front my face. A middle-aged Tzeltal [*sic*] Indian from the overpopulated, eroded highlands of Chiapas, he spoke with reverence of his principal tool, the machete, and with pride of his recent arrival to clear 375 acres of forest for farming. The government had brought him to his riverbank as a charter member of a brand-new ejido, a cooperative village...

Exploring upstream became more difficult with each mile as we pulled our rafts past rapids and over travertine falls five and six feet high. Exhausted, at sunset we sought a campsite. We were astonished to find, within a few yards of the river in this wilderness, fresh survey lines and trees marked for cutting. Next morning, we discovered a brand-new lumber camp and access road that had been bulldozed only the day before!

Officially both Mexico and Guatemala control timber cutting and marketing in the Lacandon region. Guatemalans have reduced their lumber-mill quotas substantially and have attempted to set aside the entire northern third of Petén as reserve. But the giant Mexican mill in Chanchalá, which can process nearly 17 million board feet annually, continues to run at nearly full capacity. About 30 million board feet were cut in Mexico's part of the forest in 1984, largely valuable mahogany and red cedar. But that is only the tip of the iceberg...

Exploratory drilling in a half-million-acre tract known as Marqués de Comillas Zone by Pemex, Mexico's national oil company, led to the extension of the only major road through Landona Forest. Even while it was being built, it was used for extensive lumbering, clearing for cattle pastures, and resettlement. Now a perimeter road is being constructed around the entire zone... (Jeffrey K. Wilkerson, Institute for Cultural Ecology of the Tropics).

Antropólogo estadounidense y corresponsal de la revista *National Geographic*, Wilkerson realizó un viaje por la frontera entre México y Guatemala, en el sector que divide las tierras de selva llamadas Lacandona y Petén, respectivamente, que sirvió de base al artículo titulado “The Usumacinta river: Troubles on a wild frontier”, publicado en el mes de octubre de 1985 en esa revista. La amplia y vívida descripción realizada por el autor da cuenta de la complejidad de situaciones que se vivían en Marqués de Comillas y a lo largo del río Usumacinta durante la década de los años ochenta. Wilkerson mencionaba en su artículo sus encuentros con guerrilleros guatemaltecos de las Fuerzas Armadas Rebeldes, con indígenas que habían llegado hasta allí para formar ejidos, con campesinos mexicanos que participaban en el tráfico ilegal de animales silvestres y con hombres y mujeres de Guatemala que huían de la guerra en su país y se refugiaban en campamentos establecidos en las localidades de colonizadores mexicanos. También dedicó buena parte de su descripción al tema de la descontrolada extracción de maderas preciosas y los proyectos de aprovechamiento de recursos hídricos y petroleros por parte de los gobiernos de cada país en ese territorio fronterizo.

En este sentido, en las treinta páginas y 23 imágenes que comprenden el artículo se abordaron con intensidad las diversas situaciones que tenían lugar allí (anexo 2), muchas de las cuales apenas las he podido y podré esbozar dada la profundidad etnográfica de mi estudio, por lo que remito a los lectores a la amplia bibliografía en la que se analizan (González Ponciano, 1990; Pohlenz, 1991; Kauffer, 1997; Hernández, 1993; Dichtl, 1987; Arizpe, Paz y Velásquez, 1993). En todo caso, quise mencionarlas a través de algunos fragmentos del artículo de Wilkerson, para mostrar la gran controversia que suscitaba entre algunos actores el proceso de transformación ecológica que estaba sucediendo en este vasto territorio, en donde Marqués de Comillas ocupa 190 mil hectáreas, aproximadamente. Wilkerson buscaba visualizar lo que actores de diversa talla en la vida nacional buscaban poner a discusión en diferentes esferas de gobierno desde comienzos de los años setenta. “Mexico’s portion of forest cannot withstand such an onslaught much longer, says Gertrude Blom, an outspoken environmentalist who has long championed the preservation of the Lacandon forest. Encroaching settlements and new cattle’s ranches alone ‘threaten to destroy the forest

in five years'. Trudy believes", escribía Wilkerson para dar más peso a sus argumentos (Wilkerson, 1985: 529). Como se ve, el artículo ponía en cuestión sin mayores tapujos la inacción del Estado mexicano, incluso comparándola con la del Estado guatemalteco a favor de la conservación ecológica de buena parte del distrito del Petén.

Aunque no puedo asegurar que este artículo haya causado un impacto trascendental en las acciones del Estado mexicano, es posible suponer que ejerció una presión para que emergiera un proceso institucional respecto a la protección que debía dársele a los ecosistemas de selva en el sureste del territorio nacional. A esto me refiero al hablar de la *producción de la conservación ecológica*, a través de la cual contextualizaré los cambios que empezaron a vivirse también en Marqués de Comillas por ser una de las regiones de la Lacandona, pero también una de las "zonas de amortiguación" de la Reserva de la Biosfera Montes Azules.

Como ya se mencionó, desde 1978 se había creado la reserva Montes Azules y con esto el gobierno mexicano pretendió responder a los cuestionamientos ecologistas de personalidades como Gertrude Blom y a las demandas internacionales del programa "El hombre y la Biosfera" de la UNESCO (Instituto Nacional de Ecología, 2000). Sin embargo, este gesto no llegó a concretarse con total claridad en la práctica, en buena medida porque el mismo aparato de Estado no tenía claro cómo integrar a sus políticas aquellas relativas a la conservación ecológica. De modo que la creación de la Reserva de la Biosfera Montes Azules no representó un impedimento para la colonización de Marqués de Comillas y menos aun cuando existía el interés gubernamental en establecer una "frontera humana" que garantizara la soberanía nacional, cuando Guatemala experimentaba fuertes conflictos internos. Pese a esto, sería cuestión de unos años para que la población colonizadora de Marqués de Comillas se viera involucrada en el proceso de *producción de la conservación ecológica*.

Tomando esto en cuenta, puedo afirmar que los años iniciales de este proceso son los que mejor dan cuenta de los dilemas por los que atravesaba el aparato de Estado porque experimentaba serias dificultades para detener la explotación desmedida de los recursos forestales y, a la vez, pretendía visibilizar su interés en el tema de la conservación ecológica. Un artículo de octubre de 1989 de *National Geographic* da

cuenta de esta doble circunstancia. Esta vez, Wilbur Garret se encargó de dar a conocer las acciones que el gobierno de México y otras cuatro naciones centroamericanas emprendían al poner en marcha el proyecto Ruta Maya. Con este proyecto los gobiernos esperaban “to showcase and preserve their shared cultural, historical, and environmental heritage” (Garret, 1989: 424). Al mismo tiempo que Garret anunciaba tan noble propósito, publicó imágenes satelitales que serían materia de controversia entre diversos actores institucionales de México. “The razor-sharp border between Mexico and Guatemala, as seen in Landsat imagery, shows the impact of high rural population upon the rain forest. Guatemala’s sparsely populated Petén district stands in contrast to the stripped and tilled landscape of Mexico”, señalaba Garret en el pie de foto (Garret, 1989: 475). La imagen, grabada en la memoria de muchos, se convirtió en una prueba más del “descuido mexicano” y en un elemento más de discusión entre varios actores de la sociedad mexicana. En la imagen del artículo no alcanza a verse la región de Marqués de Comillas, pero muchos de los académicos mexicanos que se manifestaban en contra de la deforestación y los colonizadores tenían noticia de los cambios socioambientales que se vivían allí. En este sentido, puedo afirmar que esta polémica no dejaría inmunes a aquellos “chiapanecos”, “guerrerenses”, “tabasqueños”, “michoacanos”, “tzotziles”, “tzeltales”, “choles”, “chinantecos”, “protestantes” y demás colonizadores que habían encontrado en la región un lugar para vivir. Pese a sus diferencias étnicas, religiosas, culturales, económicas y políticas, todos, en opinión de algunos declarados “conservacionistas”, pasaron a formar parte de “la marabunta” que se había apoderado y estaba acabando con la selva. Los comentarios despectivos y las polémicas que se daban en torno a la selva Lacandona llegaron a oídos de las familias colonizadoras de Marqués de Comillas y terminaron aderezando diferentes momentos de la historia regional. Algo que analizaré sintéticamente a continuación.



1. Imágenes tomadas del artículo "La Ruta Maya", de Wilbur Garret, publicado en *National Geographic* en 1989.

MOMENTOS CLAVE PARA COMPRENDER EL PROCESO
EN MARQUÉS DE COMILLAS

A pesar de la efervescencia de las discusiones en torno a la deforestación y el interés del gobierno federal por resguardar los ecosistemas de selva, la *producción de la conservación* en la selva Lacandona no se produjo de manera homogénea en este vasto territorio. Por el contrario, fue un proceso con marcadas diferencias, dependiendo de las características de la colonización que había tenido lugar en los distintos flancos del macizo forestal o de las disposiciones gubernamentales que habían delimitado parte de las tierras de selva. Con esto último me refiero concretamente a la creación de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, pero también al decreto mediante el cual se le otorgaron más de 600 mil hectáreas a 60 familias lacandonas, considerándolas representantes de la población que ancestralmente había habitado la selva Lacandona. Puesto que describir las diferencias con que se dio este proceso en toda la Lacandona es algo que rebasa los objetivos de esta investigación, remito al lector al trabajo de Trench (2002), quien analiza la problemática en el caso de la región conocida como “comunidad Lacandona”, así como a las reflexiones ofrecidas por Vos (2002) a lo largo de su análisis de la historia reciente de la selva Lacandona.

En el caso particular de Marqués de Comillas, puede hablarse del inicio de la *producción de la conservación ecológica* en la región al distinguir tres momentos claves de su historia: el *antes*, el *durante* y el *después* de la veda forestal decretada por el gobernador Patrocinio González Garrido en 1989. Cuando hablo del *antes* me refiero al periodo que va aproximadamente de 1978, cuando se decreta la Reserva de la Biosfera Montes Azules y empiezan a generarse las discusiones sobre la devastación de la selva, a 1989, cuando los colonizadores experimentan por primera vez restricciones de corte ambiental. El *durante* comprende los años en que estuvo vigente la veda forestal, es decir, entre 1989 y 1994; este último año cuando se da el levantamiento Zapatista y el gobierno del Estado se ve urgido de recuperar el control sobre las tierras de selva, incluidas las de Marqués de Comillas. Y el *después* abarca de 1994 a 1999; en este último año se inicia el proceso a través del cual el aparato de Estado mexicano y la población regional se organizan para transformar a Marqués de Comillas en un territorio independiente del municipio

de Ocosingo. Debo aclarar que estas delimitaciones temporales son una herramienta para facilitar el análisis y no un modelo para comprender todos los procesos sociales que han tenido lugar en la región. No obstante, hay que señalar que estos tres momentos, además de distinguirse por acontecimientos paradigmáticos, se diferencian por la emergencia de distintos procesos organizativos regionales, así como por las distintas formas en que institucionalmente se abordó la cuestión de la deforestación y el papel jugado por la población colonizadora en la problemática. Ambos aspectos, como se verá, permitirán dar cuenta de la ampliación burocrática que experimentó el aparato de Estado y del modo en que incidió cada momento para que se mantuvieran relativamente intactas áreas forestales de amplia extensión en los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro. Antes de detallar las particularidades de cada momento histórico, debo decir que los retomaré eventualmente, pero a la luz de los vínculos que se establecieron entre determinados miembros de los ejidos mencionados y algunos actores institucionales que se hicieron presentes en la región. Así, analizaré el *antes de la veda forestal* a través del caso de Reforma Agraria, el *durante* mediante el caso San Isidro y el *después* con el caso de La Corona.

Para el momento que defino como el *antes de la veda forestal* (1978-1989), en Marqués de Comillas surge la llamada Unión de Ejidos Julio Sabines (UEJS). Tanto su nombre como su surgimiento, en 1981, están relacionados con un partido político y uno de los gobernadores del estado de Chiapas. Es decir, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Juan Sabines Gutiérrez, gobernador entre 1979 y 1982. Aunque para ese momento la deforestación de la Lacandona ya era un tema de discusión y la Reserva de la Biosfera Montes Azules pretendía ser una medida de solución, también existía la idea de que los colonizadores de Marqués de Comillas podían contribuir a reafirmar en estas tierras la frontera internacional con el vecino país de Guatemala (González Ponciano, 1990 y 1995). Además, durante estos años perduró la intención gubernamental de generar mejores condiciones económicas para la población y se dieron algunas acciones para definir el papel jugado por la población colonizadora respecto a la transformación del entorno. De esto da cuenta la iniciativa de la Secretaría de Desarrollo Rural del gobierno del estado, que en 1981 ofreció a algunos de los colonizadores plantas de cacao para establecer plantaciones bajo sombra y así

evitar los desmontes y generar ingresos para las familias (Mariaca, 2002). Asimismo, el Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales (Pasecop) buscó la definición de planes de desarrollo comunitarios entre 1986 y 1992, con la intención de “ordenar” el uso de los recursos, de modo tal que se consolidaran actividades productivas de bajo impacto en los entornos de selva. No obstante, no pasó mucho tiempo para que ambas acciones se convirtieran en intentos fallidos por contener la deforestación: ni las plantaciones fueron rentables ni los planes fueron viables para los colonizadores, muchos de ellos interesados en recuperar sus niveles de vida sin correr más riesgos. Por lo tanto, el aprovechamiento de las maderas preciosas y la “ganaderización” de las tierras colonizadas fueron las elecciones de la gran mayoría de la población regional. En este proceso, la Unión de Ejidos Julio Sabinés se convirtió en el actor canalizador de recursos institucionales y, al mismo tiempo, en soporte político del PRI en la región. Con los años, este perfil fue estructurando relaciones clientelares, pero también una distribución desigual de los apoyos gubernamentales. Esto implicaría para la organización la pérdida de su legitimidad ante algunos de los grupos de colonizadores menos beneficiados, hasta que en 1999 se disolvió, tras la definición de nuevos municipios en la región de Marqués de Comillas. Pese a que fue en declive, a mediados de los años noventa la Unión de Ejidos Julio Sabinés participó activamente en las negociaciones que se dieron con la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap), como instancia ambiental creada en 1994 y protagonista clave en la subsecuente historia de la región.

En 1989, dada la deforestación que se daba en Marqués de Comillas y demás regiones de la Lacandona, Patrocinio González Garrido (gobernador de 1988 a 1993) da inicio a un periodo de veda forestal que culmina en 1994. Durante estos años surge en la región el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente (Mocri) como una fuerza social y política que acogió, aproximadamente desde 1991, a varios de los grupos de colonizadores menos beneficiados por la Unión de Ejidos Julio Sabinés. Su surgimiento está relacionado con la inconformidad de algunos colonizadores respecto a la imposibilidad de aprovechar y sacar de la región las maderas mejor pagadas por los “coyotes”. A diferencia de la Unión de Ejidos Julio Sabinés, el Movimiento Campesino

Revolucionario Independiente emerge sin ningún apoyo gubernamental, por lo cual se dice una organización “independiente”. Además, se caracterizó por reunir a una buena parte de la población indígena “chiapaneca” que llegó a Marqués de Comillas y por organizar manifestaciones de protesta hacia las instancias gubernamentales. Así, en estos años, los grupos que se sumaron en torno a la inquietud de la explotación forestal protagonizaron marchas, plantones, secuestros y juicios públicos a funcionarios. A través de estas acciones, el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente se proponía asentar su posición respecto a la tendencia gubernamental de considerarlos responsables de la deforestación de la selva y exigir el derecho a explotar los recursos forestales de sus territorios ejidales. Aunque la Unión de Ejidos Julio Sabines no compartía con el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente sus métodos de “lucha”, ambas organizaciones coincidían en la importancia de sentar una posición frente al aparato de Estado y encontrar una salida negociada a sus necesidades. De modo que el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente, la Unión de Ejidos Julio Sabines y la Unión de Ejidos de la Fronteriza Sur (UEFS), organización que agrupaba a los grupos ejidales ubicados justo en la frontera con Guatemala, inician una serie de reuniones con la recién creada Semarnap. Así, hacia 1994 esta institución aprueba dar salida de la región a la madera que se había cortado antes de la veda forestal y permanecía tirada en las tierras de *montaña* de los ejidos. El hecho de que la Semarnap aprobara la salida de lo que regionalmente llamaron “puntas y ramas” estuvo fuertemente influenciado por la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y con la necesidad de recuperar control territorial, aún más cuando se sabía de los vínculos que había entre el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente y el EZLN. Así, se extrajeron “puntas y ramas”, pero también una gran cantidad de madera preciosa de la región sin que las instancias ambientales pudieran evitarlo. Desde entonces, el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente se fortaleció, evidenció otra serie de necesidades que padecía parte de la población colonizadora y continuó transformándose sin dejar de existir hasta la actualidad.

Ante los efectos adversos del proceso llamado “puntas y ramas”, la Semarnap planteó nuevas acciones *después* de levantada la veda forestal. Entonces surge el Consejo para el Desarrollo Sustentable de la Selva de

Marqués de Comillas (Codessmac), una organización impulsada por la Semarnap hacia 1997 y conformada por varios grupos de ejidatarios menos beneficiados por la Unión de Ejidos Julio Sabines. De hecho, el Codessmac fue una organización que buscó deslindarse de las lógicas clientelares de la Unión de Ejidos Julio Sabines, pero que también se distanció de las manifestaciones de protesta que caracterizaban al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente. Más allá de los aspectos que lo hicieron una fuerza social distinta, puedo decir que su existencia fue posible por el interés de la Semarnap en constituir una base social que asumiera por su propia cuenta la regulación de los aprovechamientos forestales, dados sin mayor control en varios ejidos de la región, en el marco de lo que se llamó el Plan Piloto Forestal (PPF), puesto en marcha en Marqués de Comillas entre 1995 y 1997 con el objetivo de consolidar un modelo de “manejo forestal comunitario” acorde con las expectativas de la población. Así, se reunió un equipo técnico encargado de realizar inventarios forestales en seis ejidos, además de capacitar a lo que se denominó “promotores comunitarios” respecto a la explotación regulada de maderas preciosas y tropicales, así como a la apropiación de su comercialización. Luego de los seis primeros inventarios, la Semarnap ordenó la realización de 15 inventarios más, de modo que 21 ejidos fueron incluidos en el PPF. Para entonces, el Codessmac había adquirido vida gracias a la participación de jóvenes ejidatarios que habían aceptado el rol de miembros de una organización con su propio canal de comunicación con el Estado y, en particular, con las instancias ambientales. Esto no sólo les permitió menguar la legitimidad de la Unión de Ejidos Julio Sabines, sino utilizar sus vínculos institucionales para gestionar apoyos por su cuenta. Sus acciones respecto a la regulación y comercialización de maderas fueron menos afortunadas. En gran medida porque la ampliación del número de ejidos dentro del PPF trastocó el proceso de capacitación de las poblaciones ejidales en cuanto a la importancia del “manejo forestal comunitario”. Luego de que la Semarnap concedió los permisos forestales a 21 ejidos y deja el proceso únicamente en manos del Codessmac, esta organización experimenta diversas dificultades y divisiones que la llevarían finalmente a desaparecer en el año 2000, justo después del proceso de creación de nuevos municipios en la región.

Habiendo definido los momentos clave de los que pueden considerarse como los inicios de la *producción de la conservación ecológica* en Marqués de Comillas, podemos pasar a la descripción de los vínculos que se establecieron entre actores locales e institucionales *antes, durante y después* del periodo de veda forestal.

APRENDER DE POLÍTICA, APROPIAR LA MONTAÑA

Nosotros empezamos a trabajar en Codessmac como directiva. La organización fue constituida para sacar permisos forestales, ya que en ese entonces había mucha selva en Marqués de Comillas. Participábamos como vocales de control. Íbamos y participábamos en las reuniones. Ahí ya estando como directivos de Codessmac yo conocí al señor Deocundo Acopa. Era un señor que era forestal. Él no estudió pero se graduó. La relación que nosotros tuvimos fue en el seguimiento de los permisos [forestales]. Íbamos con él a Tuxtla Gutiérrez a gestionar los permisos que se dieran y antes lo apoyamos también en el inventario forestal que se hizo para el levantamiento de la cantidad de árboles que se autorizaban para aprovechamiento. Él fue el que acompañó la creación de la Codessmac, porque cuando nosotros empezamos no sabíamos de política. Quizá don Deocundo Acopa nos vio por lo jóvenes que éramos y nosotros no teníamos intención de aprovecharnos de la gente y hacer dinero, quizá eso vio en nosotros. La intención de don Deocundo Acopa era enseñarnos a defender a nuestra gente... (fragmento de la entrevista con Rubén, La Corona, 15 de junio de 2009).

Cuando el Codessmac se formó, Rubén tenía 23 años, recientemente había adquirido su propia parcela en el ejido La Corona y llevaba tres años de casado. Antes, Rubén simplemente había sido uno de los niños de las familias procedentes del municipio de Socoltenango y uno de los jóvenes que había vivido sin mayor participación el conflicto que sus padres y demás ejidatarios fundadores entablaron con el grupo llamado La Corona I durante el proceso de obtención de los títulos ejidales (1986 y 1991). Fue con el pago de un derecho ejidal que Rubén se inicia como un hombre adulto; es decir, como alguien reconocido por la

asamblea y potencialmente elegible para ocupar un cargo de autoridad ejidal. Este hecho le permitió llegar a espacios sociales poco comunes para los jóvenes solteros y las mujeres del ejido. Al mismo tiempo, conocer personas totalmente ajenas a la población colonizadora que llegaban a la región. En este proceso también contó la propensión de Rubén a asumirse como vocero de aquellos que considera cercanos, algo que hasta la actualidad le ha facilitado fungir como pastor del primer templo evangélico de La Corona. Pero no cabe duda de que dicha particularidad de su personalidad fue fortaleciéndose mientras aprendía “de política”, algo que implicó, entre otras cosas, entender que podía exigir sus derechos y los de aquellos que empezó a ver como “su gente”, “su comunidad”.

Es posible que en este proceso hayan incidido muchas personas, pero fue Deocundo Acopa quien jugó un papel fundamental, el actor a través del cual Rubén, otros de sus compañeros de La Corona y ejidatarios de otras localidades pasaron a protagonizar un momento crucial de la historia reciente de Marqués de Comillas al conformar el Codessmac. Es importante señalar que la población de La Corona fue parte de esta organización porque hacia 1997 el ejido aún contaba con amplias extensiones de *montaña* en su territorio. Como ya se mencionó, el conflicto vivido por los títulos agrarios había retardado el proceso de distribución de las parcelas ejidales y lo había hecho coincidir con el periodo de la veda forestal. Estas circunstancias le permitieron a Rubén y sus compañeros vivir las discusiones sobre el manejo de los recursos forestales de la selva de un modo particular. Antes de referirme a esto, quisiera asentar quién era Deocundo Acopa y cuáles fueron las circunstancias que hicieron posible su presencia en la región.

Cuando inicié mi investigación, Acopa ya había fallecido, por lo que el retrato que presento se basa en los recuerdos que guardan los ejidatarios de La Corona y diferentes actores institucionales que lo conocieron. Desde el punto de vista de los antiguos miembros del Codessmac, “don Deocundo” fue un señor sabio que aunque no había realizado estudios de ingeniería forestal conocía mucho de la selva y sobre todo de las especies maderables. Pese a carecer de un título, o quizás por eso, muchos consideran que “don Deocundo” tenía la facilidad de comunicarse con “la gente campesina” y entendía que lejos de ser una “mara-

bunta” eran personas que habían llegado a la selva “por necesidad”, razón suficiente para explotar las especies que mejor se vendían a los “coyotes” o traficantes de madera. Desde el punto de vista de mis interlocutores institucionales, Deocundo era alguien con mucha experiencia en la negociación con “la gente campesina” en el tema forestal por haber sido el principal promotor del Plan Piloto Forestal de Quintana Roo, una de las experiencias más afortunadas en el manejo comunitario de selvas en el sureste mexicano (Flachsenberg y Galletti, 1999). Por eso, varios de mis interlocutores lo recordaron como la persona que enfrentó, aunque sin mucho éxito, la excesiva extracción de madera en Marqués de Comillas desde que la Semarnap había autorizado la extracción de las “puntas y ramas”. Fue esta misma “dependencia” la que encargó a Deocundo Acopa poner en marcha del PPF. La presencia de Deocundo y su joven equipo de técnicos forestales en Marqués de Comillas abarcó de 1995 a 1997, aproximadamente, cuando trabajó de manera intensa en el proyecto que se le había encargado, y conoció e incidió en distintos planos de la realidad regional. Su labor más importante fue la capacitación de jóvenes “promotores comunitarios”, entre los que se contaba Rubén, junto con su equipo de técnicos. Fue así como aprendieron a medir, muestrear e inventariar las especies forestales aprovechables. Estas acciones no necesariamente inducían cambios en el conjunto de la población de La Corona, pero en algún grado la presencia de los técnicos permitía que una buena parte de los ejidatarios escuchara cuáles eran “las ventajas de que ellos manejaran el bosque, en lugar de que el maderero se despachara por sí solo”, como recordaba el técnico Carlos.

Puesto que Acopa sabía que el proceso organizativo no podía reducirse al plano local, también procuró encontrar interlocutores en la escala regional, sólo que las lógicas clientelares de las uniones de ejidos no eran una garantía para evitar prácticas forestales desmesuradas e ilegales como las que se habían adoptado en años anteriores. Por eso, Deocundo empezó un diálogo con Rubén y demás “promotores comunitarios” del PPF que trascendió lo técnico y significó para los ejidatarios de La Corona “saber de política”. Así, los conocimientos de “don Deocundo” les sirvieron para confrontar a la directiva de la Unión de Ejidos Julio Sabinés, quienes eran, en palabras de Rubén, “políticos

de muchos años”; es decir, personas que acaparaban los cargos y monopolizaban los recursos que se obtenían de las instituciones de gobierno, como los créditos ganaderos, motores para lanchas, tractores, camiones, etc. De esta manera, los ejidatarios de La Corona empezaron a desligarse de la Unión de Ejidos Julio Sabines para formar su propia organización regional. Como bien recuerda Rubén, antes de separarse de la Unión de Ejidos Julio Sabines ninguno sabía cómo se iba a llamar la organización y varios simplemente se habían unido con la idea de que podían “gestionar” por su propia cuenta los créditos ganaderos que nunca lograron conseguir a través de la “Julio Sabines”.

Asimismo, la mayoría entendía que sólo sumándose a los propósitos forestales de “don Deocundo” podrían establecer “las conexiones” institucionales necesarias para no estar supeditados a la Unión de Ejidos Julio Sabines. De manera semejante, Deocundo sabía que sólo reconociendo aquello que los jóvenes ejidatarios concebían como sus necesidades él y la Semarnap podrían garantizar la apropiación de lo que significaba hacer un “manejo forestal comunitario”. Así, en conjunto, altos funcionarios de la Semarnap y Acopa definen el nombre de la organización, empleando la expresión “desarrollo sustentable”, en buena medida por ser la de vanguardia entre las agencias internacionales de desarrollo y conservación. Al definirlo como un “consejo” marcaron una importante diferencia con los nombres que hasta entonces usaban las organizaciones campesinas en Chiapas, varias de las cuales mantenían una relación estrecha con instituciones gubernamentales dedicadas a promover el crecimiento productivo rural. Los jóvenes ejidatarios no objetaron el nombre sugerido, menos cuando veían reconocido su deseo de constituirse como una organización totalmente diferente de la Unión de Ejidos Julio Sabines. Además, esto representaba tener conocimientos prácticos relativos al manejo “sustentable” de los recursos forestales y una mejor idea acerca de “las dependencias” del sector ambiental. Desde entonces, Rubén y otros miembros de La Corona empezaron a desempeñar cargos en la directiva y abrirse al mundo de las instituciones ambientales, mientras daban seguimiento a los permisos de aprovechamiento forestal.

Particularmente, Rubén se forjó como el principal portavoz de “la comunidad”, lo cual le implicaba pasar una buena parte de su tiempo

fuera del ejido. Otros miembros de La Corona terminaron convirtiéndose en buenos conocedores de las especies forestales de la selva, en personas con un extraordinario sentido de la orientación en la *montaña* y en poseedores de conocimientos técnicos que los distinguen del resto de la población colonizadora. De ahí que eventualmente hayan trabajado más de una vez con ingenieros forestales en diferentes partes del país. Pese a la relevancia del Codessmac y de Deocundo Acopa en las dinámicas regionales de la segunda mitad de la década de los noventa, ni la organización ni el trabajo de este actor institucional lograron detener el proceso de transformación de los ecosistemas de selva en la mayor parte de los ejidos. De hecho, las directivas del Codessmac, ya sin el apoyo de “don Deocundo”, concentraron una buena parte de su energía en “ir a pelear, a negociar” con las instancias forestales para que se quitaran las infracciones impuestas a varios ejidos por “el mal uso que hacían de sus permisos”, como recordaba Rubén. Aunque el Codessmac no permitió que La Corona se posicionara de manera dura en las dinámicas regionales, esto le sirvió a Rubén y otros ejidatarios para entender la inquietud gubernamental sobre el uso sustentable de los recursos forestales. La pertenencia al Codessmac también sirvió como respaldo institucional para obtener los créditos ganaderos con los cuales concretarían, después de varios años de espera, sus deseos de dedicar al trabajo ganadero al menos sus parcelas ejidales.

ADOPTAR LA NOCIÓN DE ÁREA FORESTAL COMUNITARIA A LA REALIDAD EJIDAL

Traíamos toda una propuesta de trabajo que le llamábamos “el ordenamiento ecológico”. Fue todo un trabajo muy fuerte de llegar a los consensos, en términos de poder ordenar el uso del territorio a nivel de las comunidades. La bronca es que todos los ejidos ya estaban parcelados y no avanzábamos mucho en el proceso de poder reordenar los territorios; reordenar en base al potencial de los suelos y que te diera condiciones similares para cada uno de los ejidatarios... Nosotros les estuvimos planteando la creación de las áreas forestales comunitarias; es decir, al menos acuerdos que permitieran establecer áreas de montaña que no se iban a tirar, ni aprovechar. El modelo [de ordenamiento] que abanderamos

y proyectamos es el de Reforma Agraria. ¿Y por qué? Porque era como alentar este modelo de ordenamiento, fortalecerlo, hacerlo demostrativo y además con gente [los fundadores de Reforma Agraria] muy lúcida, muy capaz, que traía su propio rollo [discurso], que aprovechó las condiciones que les estábamos dando y lo catapultó, hasta que actualmente pues sigue siendo como si fuera entre ellos... Esta parte [el área en montaña] de origen no estaba planteada para su conservación; más bien era para un aprovechamiento posterior y fundamentalmente vinculado hacia el aprovechamiento forestal, ¿no? Tampoco era que [los fundadores de Reforma Agraria dijeran] ahora sí vamos a conservar; ahorita [actualmente] ya está instalado el discurso, supuestamente es el área natural protegida comunitaria. ¡Pero hasta ahorita!... (fragmento de la entrevista a Gerardo, 24 de agosto de 2010).

Historiador de formación y agente en diferentes programas de ayuda social en Chiapas, Gerardo trabajó por primera vez en Marqués de Comillas para el Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales, entre 1986 y 1992; es decir, un poco antes de que se iniciara la veda forestal. Hacia mediados de los años ochenta, ya estaba familiarizado con la realidad de Chiapas y había trabajado en asociaciones civiles y en diferentes instituciones del gobierno estatal y federal, por lo que contaba con una experiencia de terreno que le permitía ofrecer ideas sobre cómo promover procesos de cambio social en lo que él y otros concebían como “las comunidades”. Consideraba que debían realizar planes de desarrollo comunitario a partir de las necesidades y los propósitos manifestados por las poblaciones locales. Esto implicaba una presencia prolongada en las localidades, un trabajo cercano a los ejidatarios y un conocimiento preciso de los procesos regionales. Fue así que conoció y compartió numerosas discusiones con los fundadores del ejido Reforma Agraria, y en particular con José, Celso y Valentín, por ser los principales voceros de los demás parientes-ejidatarios de su “comunidad”. Ésta fue también una oportunidad para observar el modo particular en que “los López” habían decidido apropiarse la dotación ejidal, destinando las tierras de “el 21” para las parcelas agrícolas, las tierras contiguas para las parcelas ganaderas y las tierras en *montaña* más alejadas del río para el “aprovechamiento posterior”, como afirmaba Gerardo, distribución que le llamaba la atención no sólo por

ser el único grupo ejidal que así lo había hecho en la región, sino porque coincidía con la “propuesta de ordenamiento ecológico” que buscaba el equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales entre los ejidos.

Puesto que a finales de los años ochenta la transformación de los ecosistemas ya era motivo de preocupación gubernamental, muchas acciones institucionales que se emprendían en el sureste mexicano implicaban ofrecer alternativas al problema ecológico, y el Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales no fue la excepción. Así, Gerardo y sus demás compañeros consideraban “reordenar los territorios” para aprovechar mejor los suelos, sin provocar desmontes excesivos o dispersos por todo el macizo forestal que aún existía en Marqués de Comillas. Transmitir esta idea a los distintos ejidos representaba generar un espacio en el que los mismos grupos de colonizadores hablaran sobre cómo habían trabajado sus tierras y cómo evitar la desaparición total de los ecosistemas de selva en los ejidos. En 1989, el equipo de Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales invita a los grupos ejidales de la “zona ribereña” a visitar y recorrer las distintas áreas de trabajo diferenciadas en el ejido Reforma Agraria. Con este y otros eventos que le siguieron, la repartición equitativa de las tierras se consolidó como un “modelo” que institucionalmente valía la pena “abanderar y proyectar”, sin que el conflicto agrario vivido en La Chinantla y los lazos de parentesco que unían a la casi totalidad de ejidatarios se mencionaran públicamente como factores que habían suscitado el reparto de “a todos por igual”. Para lograr proyectar el tipo de distribución de la tierra de Reforma Agraria como un “modelo” de “ordenamiento ecológico” también fue trascendental la disposición de “las cabezas” del ejido para entender y adaptar a su realidad la propuesta de Gerardo. Aunque Celso y Valentín participaron activamente en este proceso, fue la trayectoria de vida de José y su participación en las dinámicas regionales lo que contribuyó a que Reforma Agraria se convirtiera en un “ejido modelo”.

José había pasado buena parte de su infancia y juventud lejos del *rancho* de su padre, pero a diferencia de su hermano Celso “le gustó estudiar”. Llegó a cursar algunos semestres de la carrera de derecho en la universidad pública de la ciudad de Oaxaca, lo cual le permitió vincularse con movimientos estudiantiles de izquierda y grupos guerrilleros

que demandaban al gobierno mejores condiciones de vida en el campo, la educación, etc. José dejó su vida de militante luego de impulsar la salida de sus hermanos y demás familiares de La Chinantla, tras el asesinato de su padre. No obstante, a los pocos años de estar en Marqués de Comillas, empezó tejer relaciones con otros colonizadores que contaban con mucha experiencia en la formación y en los modos de acción de organizaciones campesinas. Pese a la diferencia de edad entre él y estos actores campesinos, lograba ser escuchado e invitado a participar en las reuniones que se tenían hacia finales de los años setenta con el gobernador Juan Sabines Gutiérrez, que condujeron en 1981 a la formación de la Unión de Ejidos Julio Sabines. De hecho, cada vez que “don Juan” llegaba a Zamora Pico de Oro a visitar la región, a comer “carne de monte” y “platicar con franqueza” sobre las necesidades de los ejidatarios, José se incluía entre el grupo de interlocutores del gobernador y procuraba como los demás obtener apoyos institucionales para su “comunidad”. En este sentido, ser parte de la Unión de Ejidos Julio Sabines era un asunto estratégico para “sacar adelante el ejido” y recuperar lo perdido en La Chinantla.

Desde los inicios de “la Unión”, José ocupó cargos en la directiva de la organización, por lo que siempre estaba enterado de las intervenciones, los programas y proyectos que las distintas “dependencias” planeaban emprender en Marqués de Comillas. De modo que cuando Gerardo y el equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales iniciaron sus visitas a la región (1986), ya tenía una idea de cómo establecer relaciones con las instituciones de gobierno y cómo obtener apoyos de los programas en curso, oficio que él y muchos otros denominan “gestoría”. A este tipo de conocimiento se refería Gerardo cuando afirmaba que José, Celso y Valentín eran gente “muy capaz que ya traían su propio rollo”. Y aunque Gerardo no lo específico, “el rollo” de “las cabezas” de Reforma Agraria giraba en torno a lo que entendían por “sacar adelante el ejido” y querer ser “un pueblo con ley”. Tanto el conocimiento de las instituciones como el discurso que habían consolidado José, su hermano y su primo fue clave al dar a conocer el ejido, “el pueblo” y “el reparto” de las tierras. Pero también al percatarse de que el equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales, a diferencia de otros actores institucionales, hablaba del mejoramiento de las condicio-

nes de vida en la selva, del “desarrollo”, pero resaltando la necesidad de que se propiciara sin provocar la devastación total de la selva.

Evidentemente, entender las ideas de Gerardo no fue fácil, pero cuando el Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales estaba llegando a su fin (1992), José, Celso y Valentín consideraban que la *montaña* que habían dejado en el territorio no sólo correspondía a las *tierras de uso común* de las que se hablaba en la resolución presidencial, sino también al *área forestal comunitaria* que proponía el equipo del Programa. De igual modo, los tres estaban convencidos de que la manera en que se había hecho “el reparto” de las tierras correspondía a un “modelo de ordenamiento ecológico” del cual podían sentirse orgullosos no sólo ellos, sino toda “la comunidad”. Aunque varios eventos regionales, así como encuentros con actores institucionales dentro y fuera de la región, incidieron en este proceso, también hubo todo un trabajo en la cotidianidad de la población del ejido por el cual niños, jóvenes, adultos, mujeres y hombres empezaron a utilizar nuevas categorías para referirse a la *montaña* y las áreas que componen el territorio. Por ejemplo, en las conversaciones cotidianas “las cabezas” han procurado que los ejidatarios no utilicen el nombre de “el 21” para referirse a la península que da sobre el río Lacantún, sino que la llamen “zona agrícola”. Este cambio fue concretado mediante procesos más formales, como cuando en 1989 se les dio clases de educación ambiental a los niños y niñas del ejido, algo que fue posible porque los ejidatarios demostraron al Instituto Nacional Indigenista (INI) no sólo su condición de “chinantecos”, sino su interés en “educar mejor” a sus hijos. Pero las clases de educación ambiental duraron pocos años y la relación con Gerardo se interrumpió al no continuar al Programa, por lo que el plan de desarrollo comunitario elaborado se vio truncado por el clima de incertidumbre que generó la veda forestal. Sin embargo, todo esto no impidió que en Reforma Agraria “las cabezas” hicieran todo lo posible por convencer a sus parientes-ejidatarios de que las tierras que se tenían para trabajar eran suficientes y que ante la inquietud institucional por la devastación de la selva podía resultar clave mantener prácticamente intactas las tierras sin desmontar. De manera que desde entonces se hizo cada vez más común para la mayoría de la población referirse a la *montaña* del ejido con las categorías “área forestal” o “reserva”.

Aunque fueron varios los grupos ejidales que participaron en el Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales, la mayoría no estaba en condiciones de hacer un “ordenamiento ecológico” como el que se les proponía, en buena medida por la composición más compleja o más numerosa de la población ejidataria, algo que los diferenciaba radicalmente del ejido Reforma Agraria. De modo que con el tiempo la gran mayoría de los grupos ejidales procuró aprovechar legal e ilegalmente los recursos forestales de sus territorios, en parte gracias a las negociaciones de la Unión de Ejidos Julio Sabinés con la Semarnap. José, como directivo de dicha organización, fungió como portavoz de esos ejidos y al mismo tiempo decidió con sus parientes que el ejido Reforma Agraria no realizara ningún aprovechamiento forestal de su “reserva”. Aunque proceder así parece contradictorio, más bien revela que percibía cómo los procesos organizativos de “su comunidad” y los de otros ejidos miembros de la Unión de Ejidos Julio Sabinés eran parcialmente diferentes. Mientras observaba que muchos de sus compañeros de “la Unión” pretendían “sacar adelante” sus ejidos haciendo de las tierras en *montaña* tierras productivas, se percataba de que él y sus parientes tenían la posibilidad de hacerlo adicionalmente movilizándolo ante las instituciones “el modelo” de “ordenamiento ecológico” que tanto había llamado la atención del equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales. A esto es a lo que Gerardo se refiere cuando hablaba de la “lucidez” que caracterizaba a “los López” y al afirmar que “catapultaron” las ideas que se les habían brindado. De cualquier manera, tanto José como Celso y Valentín sabían que así como era importante distinguirse de los demás ejidos, era fundamental seguir articulados a la Unión de Ejidos Julio Sabinés, apoyando sus formas de relacionarse con las instituciones de gobierno, sin poner en riesgo uno de los canales para la obtención de beneficios más importante en la región.

LUCHAR POR EL LIBRE APROVECHAMIENTO DE LA SELVA

En ese momento de la veda, habían quedado muchas... le llaman “puntas y ramas”, mucha madera que había quedado allí en la selva, en los ejidos, y que no podían sacar porque existía esta veda... Entonces, había

mucha presión de la gente para sacar toda esta madera, pero se percibía que la gente de la Julio Sabines no estaba retomando esta necesidad... Entonces, en la región de Marqués de Comillas [miembros del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente] detienen a unos policías, les hacen un juicio popular, donde recibieron muchos cuestionamientos de parte de la gente, luego se hace un cambalache... Eran como 12 policías que liberaron para que también liberaran a la gente del Mocri en una concentración de gente que había cerca de Palenque. Entonces allí, a raíz de ese evento fue que tomó fuerza o nació el movimiento como tal, porque muchos ejidos al ver eso se empezaron a acercar. Muchos empezaron a solicitar su ingreso formal al movimiento y yo creo que eso se logró porque estaban dando atención a una necesidad muy sentida de parte de la gente, porque querían que se pudiera aprovechar la madera. Después, con esto se empezó a retomar muchas necesidades de ejidos, principalmente sociales, o sea necesidades de infraestructura como caminos, agua... de los ejidos que participaban estaban los de la fronteriza [sobre la frontera], ejidos que eran cercanos a Pico de Oro, ya más alejados [“zona centro”], como Tierra y Libertad, San José, Río Salinas... Cuando yo llegué ya también se hablaba de los proyectos ganaderos y proyectos de chile, pero bueno, todavía hasta cuando yo estuve la mayoría de necesidades era más por cuestiones de infraestructura... (fragmento de la entrevista Antonio, 29 agosto de 2010).

Antonio, poco después de obtener el grado de ingeniero agrónomo, tuvo sus primeras experiencias laborales en 1996, cuando líderes del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente solicitaron asesoría técnica a los funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), “dependencia” con la que se relacionaban y a la que demandaban apoyos sociales. Esto le permitió no sólo conocer Marqués de Comillas, sino también vivir de cerca las experiencias organizativas de este movimiento en la región. Aunque no estuvo presente durante los años en que se gestó (1989-1991), sí llegó a conocer por algunos de sus miembros los motivos por los que surgió esta fuerza política. Como mencionaba Antonio, la veda forestal fue el principal factor, pues al ser declarada muchos de los grupos de colonizadores que estaban en proceso de “hacer ejido” en diferentes sectores de la región habían explotado cantidades importantes de madera preciosa. Esta situación no era

nueva en la región; en realidad, se venía produciendo desde 1980, sólo que hacia el final de esta década los diferentes grupos de colonizadores de Marqués de Comillas experimentaron por primera vez la imposibilidad de vender a los “coyotes” lo que habían aprovechado. En particular, consideraban injusto no poder vender lo que llamaban “puntas y ramas”, puesto que se trataba de trozos que se habían cortado sin causar la muerte de los árboles y cuyo tamaño era tan grande que bastaba para obtener un buen pago.

Varios de los fundadores del ejido San Isidro también veían la situación de esta manera, pues habían asumido la explotación de madera como su principal fuente de ingresos en efectivo y centraban sus economías en la agricultura de subsistencia, de modo que estaban entre “la gente” que percibía que “la Julio Sábines no estaba retomando dicha necesidad”, según sugería Antonio. Pero también entre quienes no salían beneficiados de los apoyos institucionales que recibía la Unión de Ejidos Julio Sábines y manifestaron interés en formar parte del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente. Si lo hicieron antes o después del evento que narraba Antonio sobre la detención de los policías no queda claro, debido a que varios de mis interlocutores en San Isidro ya no pertenecían a dicho movimiento al hacer mi investigación y evitaban referirse con claridad a ese periodo, porque fueron años en los que en el ejido se extrajo madera de forma ilegal. Tampoco es claro si todo el grupo de ejidatarios se unió al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente. Aunque puedo decir, por la relación actual que tienen con el movimiento y la libertad que predicán respecto a la pertenencia a organizaciones o partidos políticos, que sólo se trataba de algunas familias del ejido. Muchas otras probablemente se mantenían articuladas a la Unión de Ejidos Julio Sábines pese a obtener tan pocos beneficios. En todo caso, en aquellos tiempos los líderes que dieron forma al Mocri gozaban de un amplio reconocimiento entre los fundadores de San Isidro porque varios eran “gente indígena” vinculada a organizaciones de izquierda, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

Hay que decir que varios ejidos pertenecientes al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente se encontraban en la llamada “zona fronteriza”, pero también, como mencionaba Antonio, ejidos de la llamada “zona centro”, compuestos mayoritariamente por “gente

indígena”, como en el caso de San Isidro. Para una parte de las familias de San Isidro, sumarse al movimiento representaba la posibilidad de resolver por sí mismos sus necesidades, sin recurrir a las estructuras organizativas como la Unión de Ejidos Julio Sábines, que estaban monopolizadas si no por “gente ladina”, por gente de fuera de Chiapas. Este detalle étnico, no incluido en el acrónimo Mocri, expresaba de todas formas la necesidad de marcar una diferencia con las “uniones de ejidos”, por considerarlas estructuras organizativas “cooptadas por el gobierno”. Así, reivindicarse como movimiento regional e independiente respondía a la necesidad de afirmarse como fuerza social en todo Marqués de Comillas y sin afiliación a ningún partido político. En la práctica, esto significó adoptar formas de acción colectiva muy distintas a las de otros actores políticos presentes en región, plantear a las instituciones de gobierno una interlocución basada principalmente en la confrontación y sumar esfuerzos con actores políticos como el EZLN. No es posible extenderse en la relación y las diferencias entre estas dos organizaciones, pero puedo decir que la emergencia de ambas y sus formas de acción colectiva motivaban a los fundadores de San Isidro; de hecho, les recordaban su lucha contra el “finquero” y por lo mismo las sentían afines, por lo que varios ingresaron al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente y participaron en marchas, plantones e incluso enfrentamientos con la policía para exigir el levantamiento de la veda, pero también que se cubrieran otras de necesidades que no habían podido solventar en aproximadamente diez años luego de establecidos en la selva.

En San Isidro debieron pasar varios años antes de que se hicieran caminos, se mejorara la carretera que atraviesa el poblado, se hicieran las instalaciones de agua entubada y se abrieran caminos “sacacosecha”, infraestructuras básicas que los ejidos con una participación más estratégica en la Unión de Ejidos Julio Sábines habían medianamente resuelto desde mediados de los años ochenta. Paradójicamente, las “necesidades sociales” que aún eran “muy sentidas” a mediados de los noventa en San Isidro y otros ejidos iban asociadas a una paulatina transformación de los ecosistemas. Esto no quiere decir que no les interesara a los ejidatarios de estas localidades tomar posesión de sus parcelas, aprovechar libremente los recursos forestales que había y “tumbar *montaña*” en la medida que cada quien considerara necesario;

más bien, la ausencia de incentivos, como los créditos ganaderos o los apoyos financieros para cultivar y comercializar chile, había retrasado la transformación ecológica que finalmente se produciría tras el levantamiento de la veda forestal en 1994. Fue así como se aceleró el ritmo de transformación de los paisajes de San Isidro, al menos en las tierras que se repartieron para formar las parcelas ejidales. Donde no se habían delimitado parcelas, la *montaña* logró permanecer sin mayores alteraciones, algo que no sucedió en los territorios de los otros grupos ejidales vinculados con el Mocri tanto en las tierras de “la fronteriza” como en las del centro de la región, tal vez por la tendencia de las poblaciones a parcelar la totalidad de las tierras ejidales para que los miembros de las familias tuvieran asegurado al menos una pequeña fracción de tierra. En el caso de San Isidro, es probable que la *montaña* de las *tierras de uso común* permaneciera intacta porque varios ejidatarios no dejaron de mantener relaciones con la Unión de Ejidos Julio Sábines e incluso con los jóvenes que años más tarde conformarían el Codessmac. Así, al estar dividida frente al influjo de diferentes procesos políticos e intervenciones institucionales, la población ejidataria de San Isidro terminó aplazando sus decisiones respecto a la *montaña* que sobró al repartir las parcelas, mientras la mayoría la asumía en la cotidianeidad como espacio de abastecimiento de leña.

Aunque en San Isidro no hubo una posición unificada frente al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente, este proceso organizativo les permitió a muchos una participación más activa en las dinámicas regionales, por lo que me atrevo a afirmar que la emergencia del Movimiento marcó un cambio para la población de San Isidro, puesto que muchos encontraron un medio para establecer la relación con las “dependencias” de gobierno y tener una idea de la inquietud institucional sobre la devastación de la selva. Como recordaba Antonio, desafortunadamente los líderes no lograron conjuntar ni en sus discursos ni en sus prácticas la exigencia de mejores condiciones de vida con la de medios para hacer del aprovechamiento forestal una actividad integrada a las formas de vida de las familias colonizadoras, por lo que el tema de la transformación de los entornos fue prácticamente desplazado con el tiempo por el de las “necesidades sociales”. En ese proceso, varios de los ejidatarios de San Isidro se distanciaron del Mocri, puesto que pusieron en cuestión las formas de protesta que se empleaban para

obtener apoyos institucionales, y más cuando se hacía explícito que la obtención de los apoyos institucionales estaba mediada por la participación continua en este tipo de manifestaciones públicas. De todas formas, hay ejidatarios que se mantienen en contacto con el Movimiento porque lo siguen considerando una de las vías de acceso para acceder a apoyos institucionales, mientras que quienes carecen de derechos ejidales siguen afiliados, por ser el medio más consistente a través del cual pueden obtener recursos. En síntesis, puesto que el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente no facilitó la integración de nociones como “desarrollo sustentable” u “ordenamiento ecológico”, debieron pasar algunos años más para que los ejidatarios de San Isidro encontraran los interlocutores que los vincularan un poco más al mundo de las instituciones ambientales y sus formas de representar la *montaña*.



TABLA 1

MOMENTOS CLAVE PARA COMPRENDER EL INICIO DE LA PRODUCCIÓN DE LA CONSERVACIÓN ECOLÓGICA EN MARQUÉS DE COMILLAS

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Periodo referido por los entrevistados	1995-1997	1986-1992	1989-1997
Proceso político regional asociado y fecha de inicio	Consejo para el Desarrollo Sustentable de la Selva de Marqués de Comillas. (Codessmac), 1997	Unión de Ejidos Julio Sabines (UEJS), 1981	Movimiento Campesino Regional Independiente (Mocri), 1991
Intervención institucional asociada	Plan Piloto Forestal (PPF), 1995-1997	Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales (Pasecop), 1986 y 1992	Decreto de veda forestal, 1989 Apoyos puntuales de Sedesol, 1994
Actores institucionales presentes en la región	Ingenieros forestales y otros profesionistas orientados al sector rural	Académicos sociales y otros profesionistas orientados al sector rural	Organizaciones campesinas nacionales y profesionistas orientados al sector rural
Ideas ambientales difundidas durante el proceso	Manejo sustentable de los recursos forestales	Áreas forestales comunitarias, ordenamiento ecológico	Libre aprovechamiento de los recursos forestales en los territorios ejidales
Habilidades técnicas adquiridas	Conocimientos de especies e inventarios forestales	Ninguna	Ninguna
Prácticas organizativas y discursivas adoptadas	Construcción independiente de vínculos con “dependencias” del sector forestal	Difusión del “modelo” de “ordenamiento ecológico” entre las “dependencias” del Estado	Participación en acciones de presión y confrontación con las “dependencias” del aparato estatal

FUENTE: Elaboración propia.

Como se ve en la tabla 1, los primeros procesos políticos en Marqués de Comillas se gestan entre los primeros años ochenta y los últimos años noventa, iniciando con el que se dio en torno a la Unión de Ejidos Julio Sabines, seguido por el que lidera el Mocri y luego por el que protagoniza el Codessmac. Considerando los ejidos que participaron en cada uno, puedo decir que el orden en que surgen corresponde al orden de llegada de los grupos de colonizadores a la región. Esto explica que al llegar, en 1976, el grupo ejidal de Reforma Agraria mantuviera una relación y una participación intensa con la Unión de Ejidos Julio Sabines; por su parte, el grupo ejidal de San Isidro, llegado en 1979, estableció un vínculo más próximo con el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente; mientras que el grupo ejidal de La Corona, al llegar en 1986, lo hizo con el Codessmac. Como ya he sugerido, el orden de llegada no ha estado disociado del lugar geográfico ocupado en el macizo forestal ni de las dinámicas culturales que fueron diferenciando sectores en el *espacio regional*, así que la población con mayor participación en la Unión de Ejidos Julio Sabines fue la que tomó posesión de las tierras de la ribera del Lacantún, como es el caso del grupo de Reforma Agraria, mientras que el Mocri encontró más adeptos entre los ejidos formados en el extremo sureste y centro de la región, como es el caso del grupo ejidal de San Isidro.

Esta distribución espacial de las fuerzas políticas también estaba atravesada por el componente étnico y/o regionalista que definía las relaciones entre los colonizadores; “la ribereña” estaba poblada mayoritariamente por familias procedentes de fuera de Chiapas y en el centro y la “zona fronteriza” habitaba en su mayoría “gente indígena” del estado de Chiapas. La distribución espacial de la fuerza política articulada en el Codessmac no necesariamente se definió por estos parámetros. En el Consejo participaban ejidatarios que vivían en “la ribereña”, la “zona centro”, el “centro oriente” y “la fronteriza”. Sin embargo, en su mayoría eran personas que no se asumían como “gente indígena” o que no necesariamente gozaban de acceso a la mejores “tierras de vega” a pesar de vivir en ejidos de “la ribereña” (mapa 3). Que unos procesos políticos sean más fáciles de ubicar que otros en el *espacio regional* señala las diversas variables que intervienen en la configuración territorial y su carácter dinámico, como bien lo afirman Viqueira (2002), Lomnitz (1995), Narotzky y Smith (2006) y Aitken (1999), autores interesados

en la producción espacial y el análisis regional desde una perspectiva antropológica. Sin embargo, es posible esbozar tentativamente la lógica con que se expresan en el espacio, en la medida que el análisis comparativo de los casos de estudio lo permite, algo que fui comprendiendo por el hecho de que cada grupo ejidal participó en un proceso político distinto.

Dejando hasta aquí el análisis espacial, es necesario volver a lo que significó la veda forestal para las poblaciones de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro. A varios ejidatarios de San Isidro la veda los llevó a movilizarse por el aprovechamiento libre de sus recursos forestales en apoyo a los líderes del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente. En el caso de los ejidatarios de Reforma Agraria, la veda implicó interrumpir el proceso organizativo que se adelantaba con el equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales y abandonar la propuesta de las áreas forestales comunitarias. En el caso de los ejidatarios de La Corona, por ser los últimos en llegar a la región, la veda fue una medida que los dejó inactivos durante varios años, pero también un acontecimiento que los motivó eventualmente a *soñar* con un manejo forestal diferente a los que se habían intentado implementar anteriormente en la región. Desafortunadamente, puesto que la veda era una medida impositiva y en franca contradicción con los decretos de colonización, casi ninguno de los miembros de estos ejidos se sentía respetado ni mucho menos dispuesto a desechar los *sueños* de transformar la *montaña* en tierras buenas, nuevas y propias, así que en estos tres ejidos se explotó madera antes, durante y después de la veda forestal, a veces incurriendo en actos de corrupción, algo que líderes y demás población niegan o evitan reconocer. De todas formas, en cada caso hubo circunstancias que evitaron la transformación de los ecosistemas en todo del territorio, algo que valdrá la pena retomar más adelante al analizar las ideas ambientales con las que cada uno de los grupos estuvo en contacto durante los procesos políticos descritos, las habilidades técnicas adquiridas y las prácticas organizativas y discursivas adoptadas al construir su relación con los actores institucionales que formaron parte de su propia historia.

En los apartados anteriores procuré hacer evidente cómo se buscaba, al participar en los procesos políticos, la interlocución con diferentes instancias de gobierno y en particular con las preocupadas por la devas-

tación de la selva. Asimismo, señalé las tensiones que se vivían entre distintos grupos de la región y los *intereses paralelos* que tenían las poblaciones ejidales al permanecer vinculadas con cierta organización o al desligarse y sumarse a la formación de otra. Tanto las tensiones, como los *intereses paralelos*, son indicadores de lo que representaba participar en uno u otro proceso político, ya no en función de la relación con las “dependencias”, sino de la distribución de las fuerzas políticas en el *espacio regional*. A esta dimensión de las dinámicas sociales quiero referirme, describiendo la manera en que los ejidatarios asumieron la relación con la organización en la que participaron, basada en la información presentada en el capítulo “Ejido y *sentido de comunidad* desde la trayectoria individual y familiar” sobre la consolidación de las economías domésticas.

Pese a la pérdida de legitimidad que fue experimentando con los años la Unión de Ejidos Julio Sabines, para los ejidatarios de Reforma Agraria resultó más *interesante* permanecer asociados a esta organización, sabiendo que podían obtener los apoyos para consolidar y diversificar sus economías familiares tanto en el ejido como en Zamora Pico de Oro, por ser el centro político y económico más cercano al ejido. Aunque en San Isidro muchos se *interesaron* por la lucha “independiente” del Mocri, con el paso de los años varios dejaron de entender sus objetivos al no ver resultados concretos en el mejoramiento de sus condiciones de vida. No obstante, con sus líderes aprendieron que podían romper su relación con los grupos de más poder en la región y hacer sus propios grupos regionales. Los ejidatarios de La Corona, por su parte, *interesados* en consolidar sus economías más que en “hacer política”, formaron parte del Codessmac hasta que se concretaron los créditos ganaderos que buscaban desde que surgió la organización.

Es importante decir que hacia 1998 llegó a Marqués de Comillas la noticia de que las 190 mil hectáreas que constituían la región podían pasar a ser un municipio más del estado de Chiapas. Esto significaba que la población se desligaría administrativamente del municipio de Ocosingo, pero también que la región contaría con su propio presupuesto, de modo que ni el Mocri ni el Codessmac ni la Unión de Ejidos Julio Sabines resistieron la tentación de involucrarse en este nuevo proceso político, como tampoco lo pudieron evitar las poblaciones ejidales de mi interés. Los detalles de este proceso pueden ser consultados en

otras investigaciones (Harvey, 2004; 2007). Baste decir que, tras la creación de dos nuevos municipios en la región, la Unión de Ejidos Julio Sabines y el Codessmac terminaron por desaparecer, mientras que el Mocri amplió sus horizontes de “lucha”. Las poblaciones ejidales de Reforma Agraria, La Corona y San Isidro, por su parte, siguieron con su propósito de “sacar adelante” sus ejidos y sus familias, pero desde 1999 desplazándose hasta el poblado de Zamora Pico de Oro, designado como cabecera del municipio de Marqués de Comillas (mapa 2). De esta manera, las instalaciones construidas se convirtieron en el lugar donde estas poblaciones empezaron a plantear las necesidades de sus “comunidades” y definir el vínculo con el municipio al que quedaron territorial, económica y políticamente sujetas. Luego de analizar el devenir de los primeros procesos políticos en el espacio social regional, puedo referirme a los vínculos que las poblaciones ejidales establecieron con los actores institucionales que observaron, orientaron y acompañaron estos procesos, dejando las ideas fundacionales de la *producción de la conservación ecológica* en Marqués de Comillas.

DE MONTAÑA A “RESERVA FORESTAL”:

LOS INICIOS DE LA TRANSICIÓN

En esta sección quiero abrir la discusión sobre cómo interpretar la presencia de actores institucionales específicos en la región, los vínculos que establecieron ellos y algunas personas de los ejidos y los cambios que se produjeron en las dinámicas ejidales; en suma, el hecho de que el proceso social en torno a la decisión de conservar áreas forestales en los ejidos se entienda como una *producción*.

Antes de empezar debo señalar que las voces activas de Rubén, Carlos, Gerardo y Antonio, y mis conversaciones con José (difíciles de registrar), con varios ejidatarios de San Isidro y con otros interlocutores que me permitieron conocer a Deocundo y los líderes del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente, constituyen la base de mi propuesta analítica. Asimismo, quiero decir que, aunque no me fue posible contar con testimonios que contaran la manera en que los ejidatarios de San Isidro y los actores institucionales se encontraron,

discutieron e intercambiaron ideas durante este periodo de la historia regional, no significa que no se produjeran situaciones semejantes a las descritas para La Corona o Reforma Agraria. En esta medida, considero válido extender mis interpretaciones también al caso de San Isidro.

Como ya mostré, la presencia de Gerardo, Deocundo y, en menor medida, Antonio constituyen circunstancias que fueron posibles principalmente por los programas o apoyos puestos en marcha por instancias gubernamentales, en este caso del nivel federal. De modo que Gerardo, al recordar su experiencia, se asumía como parte del equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales; Deocundo era visto como el responsable general del Plan Piloto Forestal y Antonio se presentaba como el técnico enviado por la Sedesol. Las experiencias de cada uno no sólo se produjeron en el marco de distintos procesos políticos regionales (como les sucedía a José, los ejidatarios de San Isidro y Rubén), sino también en el marco de distintos momentos de *formación del Estado* en México. Así, mientras Gerardo vivió en 1989 muy de cerca las dinámicas organizativas y políticas de la Unión de Ejidos Julio Sabines, también vivía y contribuía a las discusiones que hacían notar la escasa capacidad del Estado para interrelacionar el tema de la productividad rural con el de la conservación de la biodiversidad del territorio nacional. Deocundo, como ya lo evidencié, usó en 1995 una buena parte de sus últimos años de vida en la conformación del Codessmac, pero también en lidiar con las incongruencias de la recién creada Semarnap, institución que trataba de abrirse espacio en medio de las instancias burocráticas que hasta entonces habían dominado el aparato de Estado, muchas con una visión de crecimiento económico para el mundo rural. Antonio, aunque no fue precisamente un funcionario público, al fungir como técnico agropecuario en “comunidades” integradas al Mocri, pudo observar la red de vínculos que existían entre el movimiento y la Sedesol y permitían que algunos líderes ocuparan cargos en esa institución. Todo esto muestra la dinamicidad, inestabilidad y contradicciones que atravesaban a eso que las poblaciones locales acostumbran a llamar “dependencias” y sociológicamente definimos como *Estado*, y señala la dificultad que existe al tratar de definir las fronteras entre el aparato burocrático y la sociedad.

Si bien algunas de las descripciones realizadas llevan a pensar que se le otorga al Estado y a sus instancias de gobierno la calidad de objetos o de entes pensantes, esto no es más que un recurso narrativo. Considero, al igual que otros autores, que abandonar la tendencia a pensar el Estado como entidad que se puede “asir, golpear o destruir” (Joseph y Nugent, 2002: 47) permite entender sus dimensiones prácticas y procesales (Abrams, 2006; Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 2002; Mosse, 2003). Asimismo, permite analizar cómo la *idea* y la fuerza material del Estado son producidas (vvididas, interpretadas, resistidas, consentidas) en la cotidianidad de hombres y mujeres de lugares y tiempos particulares (Nuijten, 2003; Crehan, 1997; Haar, 2000; Agudo y Estrada, 2011). Puesto que en los capítulos precedentes el análisis se ha hecho a través de otras problemáticas, la cuestión sobre el Estado sólo fue parcialmente abordada. Por ejemplo, en la segunda parte describí los procesos en torno a la obtención de títulos ejidales y la organización del ejido, entendiéndolos como expresiones concretas de la relación de fuerzas vivida por los colonizadores con el aparato de Estado mexicano. Las referencias cotidianas a dicho aparato suelen usar la categoría “dependencia”, utilizada para señalar a las instancias burocráticas, pero también la categoría “lucha”, utilizada para hablar de las confrontaciones o las negociaciones que se emprenden para obtener apoyos gubernamentales o reconocimiento de derechos. Sin embargo, en esta sección de la investigación la descripción se concentró en la particularidad de cada una de las dinámicas colectivas y su contribución, o no, a la emergencia de un *sentido de comunidad*. Debo decir que procedí de esta manera comprendiendo que buscar “ser una comunidad” pasó a ser un propósito significativo cuando las familias colonizadoras *aceptaron* la figura ejidal como el único medio organizativo y territorial para hacer sus vidas, resolver carencias y concretar sus propios *sueños*. En esta sección trato abordar con más detalle otras expresiones de la relación entre las poblaciones y el Estado para comprender cómo se da la conservación de las áreas forestales presentes en los ejidos de mi interés; el hecho de que se asuman hoy en día como una decisión que emana de “las comunidades” y el interés de que sean reconocidas como pruebas de su “compromiso” con la conservación. Así, quisiera ahondar más sobre la perspectiva de análisis a partir de

la cual abordo los programas y las acciones en los que confluyeron Gerardo y José, y Deocundo y Rubén, ejidatarios de San Isidro, y profesionistas como Antonio.

Con la idea de que el Estado es una entidad claramente delimitada y separada de la sociedad o las poblaciones locales, también llamadas “comunidades”, durante mucho tiempo se han asumido programas, proyectos, planes y otra serie de acciones gubernamentales como *intervenciones*, categoría que expresa en sí misma una relación de poder, unidireccional e incluso jerárquica. Ha sido particularmente desde los estudios antropológicos con poblaciones locales que se ha puesto en cuestión no sólo la “cálidamente persuasiva” noción de “comunidad”, como la define Williams (1983), sino también la tendencia a asumir “comunidad” y “Estado” como dos entidades opuestas o perfectamente distinguibles entre sí (Mosse, 2003; Nuijten, 2003; Agrawal, 2005). Asimismo, se han generado perspectivas que permiten analizar las *intervenciones* institucionales no como “modelos planeados”, sino como prácticas que “evolucionan y se forman por los forcejeos entre los varios participantes” (Long, 2007: 74; Long y Villareal, 1993). En este sentido, al mismo tiempo que se reconoce la *intervención* como fuerza que irrumpe y moldea las vidas de las personas, se observa que son acciones que no escapan a las incoherencias y se reiteran como una relación de poder, pero indudablemente bidireccional. Estos planteamientos han nutrido los debates respecto a cómo estudiar y entender las políticas de desarrollo, muchas de las cuales se generan en espacios que trascienden los límites territoriales de los Estados. Algunas de estas investigaciones, al centrarse en las representaciones y discursos que caracterizan a las *intervenciones*, dan la idea de que las poblaciones locales no sólo son culturalmente distintas a los burócratas, sino que se encuentran presas de las representaciones y discursos que irrumpen y gobiernan sus vidas (Escobar, 1996; Ferguson, 1994). Sin embargo, recientes investigaciones antropológicas cuestionan la tendencia a considerar las políticas de ayuda o desarrollo como el despliegue de ideas y acciones desde centros de poder, frente a los cuales las poblaciones locales parecerían sujetos pasivos. Más bien, han tratado de verlas como procesos que adquieren forma y legitimidad en la interacción de diversos actores, algunos de los cuales asumen el rol de intermediarios al tradu-

cir diferentes intereses y al generar los contextos indispensables para que determinados propósitos se *hagan reales* tanto en los informes como en ciertos acontecimientos de la cotidianidad local (Mosse, 2005; Li, 2007; Agudo, 2009; Bending y Rosendo, 2006). Estos últimos estudios nutren y dan continuidad a la propuesta de Long y otros al concebir el concepto de *intervención* de manera relacional, pero también al abordar las políticas sociales como procesos discursivos y prácticos.

Como se ve, la investigación que realizo no corresponde a la etnografía de un programa, política o *intervención* que se defina mediante un nombre en particular; sin embargo, considero que los planteamientos expuestos me permiten dar cuenta del proceso que he llamado *producción de la conservación ecológica* y que ha hecho posible, particularmente en Marqués de Comillas, definir la *montaña*, aún presente en los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro como “reservas forestales”. Al respecto, debo aclarar que considero este proceso como una *producción*, pues comprendo que su existencia no sólo se funda en las prácticas discursivas que se dan desde distintos lugares, sino también en flujos materiales (de dinero, herramientas u otro tipo de objetos y mercancías) que vinculan muy distintos lugares entre sí, algo que se observará mejor en los siguientes capítulos.

Éste ha sido un proceso que, de manera semejante a las *intervenciones* para el desarrollo, sentó sus bases a través de las múltiples interacciones y los forcejeos sucedidos entre miembros de los ejidos y actores institucionales a lo largo de un periodo álgido en la historia regional en materia política y muy dramático en materia ecológica. Posteriormente se han dado nuevos vínculos e interacciones, así como traducciones y apropiaciones de ideas, prácticas y objetos que también han contribuido a *hacer realidad* que las poblaciones ejidales asuman con naturalidad la existencia de “reservas forestales” en sus territorios. Estos vínculos e interacciones serán descritos y analizados en los siguientes capítulos, pero es indudable que las discusiones sostenidas por Gerardo, José, Celso y Valentín en Reforma Agraria, las pláticas entabladas por Deocundo, Rubén y otros ejidatarios fundadores de La Corona y las manifestaciones ideadas por los líderes del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente y apoyadas por ciertos ejidatarios de San Isidro fueron los inicios de la transición simbólica entre las imágenes que se tenían de la *montaña* y las que permitieron denominarla como “reserva forestal”.

Evidentemente, el ritmo y la particularidad con que se experimentaron estos momentos iniciales son únicos en cada caso, pero puedo decir que después de este periodo histórico en estas tres poblaciones ejidales la interacción con el entorno dejó de ser igual a lo que se hacía durante los primeros días en la selva.

Al menos resultaron tres aspectos nuevos de los vínculos con los actores institucionales que hicieron presencia en la región entre 1986 y 1999. El primero se refiere a la familiarización de las poblaciones con la inquietud institucional por la devastación de la selva. En el caso de Reforma Agraria, el trabajo de Gerardo y el equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales en los ejidos de la “zona ribereña” permitió que José, Celso y Valentín entendieran el “ordenamiento ecológico” de los territorios ejidales y su importancia práctica no sólo para evitar el desmonte de la totalidad de la vegetación de la región, sino también para demostrar a los “conservacionistas” radicales el modo en que se podían combinar los propósitos del “desarrollo” con la protección ambiental, algo que Gerardo llamaba el “desarrollo para la conservación”.

Todos estos conceptos empezaron a permear los discursos que daba principalmente José en los encuentros organizados con el gobernador en turno o los representantes de la Semarnap. En el caso de San Isidro, las reuniones y acciones que los líderes del Movimiento Campesino Revolucionario Independiente organizaban eran espacios en donde los antiguos peones de las fincas obtenían argumentos sobre el derecho que tenían a manejar libremente los recursos forestales de sus ejidos. Sin embargo, no entendían completamente la importancia que de repente cobraban los entornos, cuando años atrás el mismo gobierno los había destinado a la colonización. Finalmente, en el caso de La Corona, la puesta en marcha de los inventarios forestales y del PPF le permitieron a Rubén y otros de los ejidatarios fundadores entender la importancia de estas acciones para evitar la desaparición de los ecosistemas de selva en la región, así como las ventajas de que “las comunidades” manejaran sus recursos forestales de manera “sustentable”. Este concepto se hizo familiar para varios ejidatarios, pero sobre todo para Rubén, quien empezó a utilizarlo más y más como presidente del

Codessmac y en sus visitas a la “dependencia” encargada de los permisos forestales.

El segundo aspecto clave de este periodo fue el posicionamiento del manejo de los recursos forestales en el centro de la relación de las poblaciones ejidales y con el aparato de Estado en proceso de ampliación burocrática, básicamente al crearse la Semarnap. José, Celso y Valentín aceptaron la idea del equipo del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales acerca de designar a la *montaña* de su territorio como área forestal comunitaria, lo que les permitía cuestionar la postura impositiva del gobernador Patrocinio González Garrido al decretar la veda forestal. Para varios ejidatarios de San Isidro vinculados con el Mocri, al animarse a luchar por el libre aprovechamiento de los recursos forestales se percataron de la posibilidad de confrontar a las instituciones no sólo por la veda impuesta, sino para exigir solución a otra serie de carencias que padecían por encontrarse en la selva a la que “el gobierno” los había enviado. En el caso de Rubén y otros ejidatarios de La Corona al mostrar interés en formar parte del Codessmac, enviaban el mensaje a Deocundo y las instancias ambientales de que asumirían el tema del “manejo forestal comunitario” si se satisfacían sus necesidades económicas para seguir viviendo en la selva.

El tercer aspecto clave es la adquisición de habilidades técnicas, pero sobre todo prácticas organizativas y discursivas, para orientar en lo sucesivo la relación con los actores institucionales. Por las características del Programa de Asistencia Social, Servicios Comunitarios y Prestaciones Sociales, ni “las cabezas” ni el resto de la población de Reforma Agraria adquirió habilidades técnicas específicas sobre el manejo de los recursos forestales. Sin embargo, se convencieron de que la definición de diferentes áreas de trabajo en el ejido era su propio “modelo de ordenamiento ecológico”, o bien la prueba fehaciente de ser un “ejido modelo”, algo que valía la pena *hacer ver* a “las dependencias” al solicitar apoyos institucionales, para cubrir necesidades de infraestructura, agrícolas o ganaderas. Por la relación que establecía el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente con “las dependencias”, no habían mayores mecanismos para que sus “comunidades base” adquirieran habilidades técnicas específicas; más bien, las confrontaciones y la postura asistencialista que terminaban asumiendo muchos

funcionarios de la Sedesol provocaron que los ejidatarios de San Isidro aceptaran los bloqueos de caminos, los plantones y los juicios públicos como prácticas organizativas más o menos efectivas para paliar sus necesidades. A diferencia de los demás, los ejidatarios de La Corona adquirieron técnicas para medir el valor maderero de su *montaña*, o de la presente en otros ejidos de la región. Las técnicas irían acompañadas de expresiones especializadas que indudablemente han sabido movilizar varios ejidatarios. Además, la relación con Deocundo y con los técnicos forestales del PPF y la condición de integrantes de las directivas del Codessmac se tradujeron en la capacidad para organizarse y estructurar un discurso sobre las necesidades de “la comunidad” ante “las dependencias” del sector forestal, al ser las que conocían más.

Al hacer explícito el resultado de este periodo de vínculos, son notables las incidencias de los actores institucionales en la manera en que las poblaciones ejidales veían y se referían públicamente a su entorno, pero también es evidente la presión ejercida por personas como José, Rubén y, quizás, algunos ejidatarios de San Isidro sobre Gerardo, Deocundo y profesionistas como Antonio, quienes se percataban de la compleja realidad vivida por la población colonizadora. Tras su paso por Marqués de Comillas, ellos mismos se convirtieron en generadores de nuevas discusiones en las esferas institucionales a las que tenían acceso; de hecho, las diferentes nociones que se utilizaron en cada intervención institucional hablan de una cierta evolución de las discusiones, de modo que luego de hablar de “ordenamiento ecológico” se pasó a hablar del “manejo forestal comunitario”. Mientras en un primer momento se enfatizó en el ordenamiento del uso de los recursos, *después* de la veda forestal se hizo más explícito el interés institucional de que “las comunidades” se apropiaran del dilema sobre cómo evitar la deforestación. Independientemente del fracaso de las intervenciones y el desuso de estas nociones, tanto en la región como entre los actores institucionales su análisis ha representado la posibilidad de dar cuenta de las relaciones de poder que caracterizan cualquier intervención, programa o proyecto, pero también el mutuo proceso de transformación al que se encaminan tanto las poblaciones locales como ciertos ámbitos del aparato de Estado.

Como ya se mostró, en lo que respecta a las poblaciones ejidales este proceso de mutua transformación no se produjo homogéneamen-

te. En 1989, los miembros de Reforma Agraria ya habían adquirido muchas ideas y emprendido varias acciones para incorporar a su vida las inquietudes institucionales sobre la devastación de la selva; por ejemplo, solicitando clases de educación ambiental para sus hijos. Por el contrario, aún en 1999, varios de los ejidatarios de San Isidro seguían aspirando a explotar los recursos forestales de sus parcelas y no sabían que tener en su territorio una extensa área de *montaña* podía ser útil para obtener apoyos institucionales. Aunque en 1997 los ejidatarios de La Corona no tenían la misma facilidad que los ejidatarios de Reforma Agraria para utilizar políticamente sus áreas forestales en el territorio, habían progresado significativamente en su vinculación con las instancias ambientales del aparato de Estado. En este sentido, puedo decir que la *producción de la conservación* no comenzó con la misma claridad en toda la región. Particularmente para la población de San Isidro, harían falta algunos años más para que la presencia de actores institucionales redundara con más contundencia en la transición entre las imágenes de la *montaña* y las condensadas en la categoría “reserva forestal”. Si entre 1986 y 1997 pocos son los recuerdos relativos a la presencia de actores institucionales, como se verá en los capítulos que siguen, la historia fue otra desde el 2004.

Cabe reiterar que, aunque los cambios se daban con ritmos distintos, las condiciones que evitaban la total desaparición de las coberturas de selva tanto en San Isidro como en La Corona y Reforma Agraria ya estaban dadas a mediados de los años noventa. La economía de autoconsumo que seguía manteniendo la mayoría de las familias de San Isidro permitía seguir viendo la *montaña* próxima al poblado como una fuente de leña o de “carne de monte” y no como un espacio que urgía transformar. Lo que inquietaba a la mayoría de los ejidatarios era dar mejor forma al poblado, más cuando había constantes desacuerdos sobre la organización regional a la cual se debían afiliar. Los conflictos iniciales en la formación del ejido La Corona ocasionaron una tardía transformación de los entornos, mientras que la veda forestal los haría mantener intactas aquellas áreas forestales que no correspondían a las parcelas ejidales. Para mediados de los años noventa, en el ejido Reforma Agraria, el área de *montaña* del territorio no sólo correspondía a las tierras de más lejano acceso, sino que recibía el nombre de “área forestal comunitaria”. Sólo sería cuestión de tiempo para que la

categoría “reserva forestal” emergiera en la cotidianeidad de estas tres poblaciones y para que la *producción de la conservación ecológica* en Marqués de Comillas se volviera un asunto de interés común tanto para los grupos de ejidatarios como para los nuevos y más diversos actores institucionales que han llegado a la región, algo que detallaré en los dos últimos capítulos mediante etnografías tanto de la cotidianeidad ejidal como de los proyectos en los que confluyen pobladores y actores institucionales que trabajan a favor de la conservación.



2. Con más de cuatro metros de altura, las palmas de aceite han reconfigurado de manera significativa los paisajes de la región desde el 2007. Aunque inicialmente se introdujeron en el marco de proyectos de producción de biocombustibles, en la actualidad los frutos son procesados y empleados en la industria alimentaria. Para conocer más sobre este proceso, véase Cano, 2014. Fotografía: Ingreet Cano.

Orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación

HOY SE NOS PAGA POR MANTENER VIVA LA SELVA

—De los proyectos [apoyos institucionales] que se han dado en el ejido, ¿cuáles son los más significativos?

—Uno de los más representativos es el Pronare, para el área forestal. El Pronare se da [inicia] en el 99, 2000, más o menos, porque en el 98 fue el incendio; como a los dos años se dio este proyecto. Como autoridad [ejidal] tuve la oportunidad de gestionar la reforestación de esa área, la franja entre Zamora Pico de Oro y Emiliano Zapata, frente a San Lázaro, porque esa área se había quemado. En ese mismo año empezamos a gestionar también ante Ambio los proyectos de carbono... Ya sabíamos que pagaban por mantener la selva viva. Empezamos a participar en el Fondo Bioclimático, a ir a las reuniones, a escuchar, y empezamos yendo como Codessmac. El primer acercamiento que tuvo Ambio en la comunidad fue con un proyecto de venta de carbono, en el 2000. Y en ese mismo año fue el primer apoyo que tuvimos... El proyecto de Cabsa se da [inicia] hace cinco años... Se da la posibilidad cuando en el *Diario Oficial de la Federación* se dice que se va a pagar por servicios ambientales, [entre los] que estaban servicios hidrológicos, servicios de captura de carbono y servicios de biodiversidad. En la nación nada más se autorizaron cuatro proyectos de carbono a nivel nacional: uno está en Reforma Agraria, en La Corona, uno en Veracruz y uno en Tabasco. De los cuatro, nada más funcionamos dos. Actualmente estamos empezando a ejecutar el año cuatro de carbono con Conafor y es como el proyecto más reciente que estamos ejecutando (fragmento de la entrevista con Rubén, La Corona, 13 de junio de 2009).

Como lo mencionaba Rubén, La Corona es uno de los pocos ejidos en todo el país que ha recibido durante diez años consecutivos ingresos monetarios por mantener en una extensión considerable de su territorio

los ecosistemas de selva propios de la región y por participar en los dos primeros programas de captura de carbono desarrollados en el país. Uno fue desarrollado por actores no gubernamentales que entre 1997 y 2000 constituyeron el Fondo Bioclimático e integraron a poblaciones ejidales de diferentes puntos de la selva Lacandona. El otro fue instrumentado en 2005 por la Comisión Nacional Forestal (Conafor), a través del Programa para el Desarrollo de Mercados de Servicios Ambientales por la Protección a la Biodiversidad, la Captura de Carbono y por el Mejoramiento de los Sistemas Agroforestales de Cultivos bajo Sombra (Cabsa). Así, del 2000 al 2010, la población de La Corona empezó a ser considerada en diferentes espacios institucionales como una de las que contribuían a la mitigación de emisiones de carbono, por lo que se convirtió en un ejido al que anualmente llegan de cinco a diez actores interesados en conocer la población, pero sobre todo las áreas forestales que los han hecho sobresalir en México y el extranjero, así como en internet. ¿Cómo ha sido posible que La Corona sea uno de los ejidos donde los programas de captura de carbono han tenido mayor continuidad? Esta pregunta será respondida a lo largo de este capítulo. En esta sección ofrezco información básica relativa al funcionamiento de estos programas y a las actividades que realiza la población.

Uno de los eslabones clave en el funcionamiento del primer programa de captura en Chiapas fue el Fondo Bioclimático. Se trata de un fideicomiso creado en 1997 con el propósito de servir como punto de contacto entre las industrias interesadas en mitigar sus emisiones de bióxido de carbono (CO^2) y las poblaciones rurales que pueden ofrecer el servicio de captura de carbono. Puesto que las industrias y las poblaciones entran en una relación muy particular de intercambio económico, el fideicomiso viene a cumplir las labores de una entidad bancaria independiente dedicada exclusivamente a gestionar y administrar los recursos económicos relacionados con la compra y venta de servicios ecológicos de captura de carbono. Dado que la idea de esta estructura fue promovida en gran parte por Richard Tipper, en aquel entonces doctorante de la Universidad de Edimburgo, desde el inicio las industrias que mostraron interés en mitigar sus emisiones de CO^2 fueron extranjeras. La Fédération International de l'Automobile (FIA) fue la primera industria en participar y adquirir certificados de reducción voluntaria de

emisiones de CO². Las poblaciones rurales ofertantes, por su parte, fueron inicialmente agrupaciones indígenas asentadas al norte de la selva Lacandona. Por esta razón, la expresión utilizada para definir este proceso organizativo fue tomada de la lengua tzeltal, de modo que es llamado Scolel'té, que significa árbol que crece. Al poco tiempo de fundarse el Fondo Bioclimático, se integraron poblaciones de otros sectores del estado de Chiapas. Éste es el caso del ejido La Corona.

Este proceso organizativo ha implicado trabajo especializado para darlo a conocer entre las industrias y las poblaciones rurales potencialmente interesadas en la compra y venta del servicio, de modo que otra acción importante fue la formación de la sociedad cooperativa Ambio para asumir el trabajo. La labor de la cooperativa entre los potenciales demandantes del servicio es de una complejidad tal que ameritaría una etnografía nutrida de los aportes de la antropología de las instituciones (Mosse, 2005; Abélès, 1997; Müller, 2012), pero como este tema sobrepasa los objetivos de la investigación, sólo me referiré brevemente al trabajo de Ambio entre las poblaciones rurales. En este caso, la labor comprende *traducir* qué es un servicio ambiental, el modo de funcionamiento del mercado de carbono y lo que significa e implica ser un proveedor de este tipo de servicios. Además, un trabajo técnico para determinar el potencial de captura de carbono de los agroecosistemas presentes en los territorios de agrupaciones rurales y la enseñanza de actividades que aseguran la efectiva captación de bióxido de carbono. Puesto que la realización de las actividades de captura de carbono corre por cuenta de las agrupaciones, también es labor de la cooperativa generar, al menos entre los “líderes locales”, el *compromiso* de efectuar estas actividades en un periodo de tiempo determinado.

Hacia 1999, Rubén, Paco, Martín y otros ejidatarios de La Corona asistían a las primeras reuniones organizadas por los representantes de Ambio y el Fondo Bioclimático, donde experimentaron cierto desencanto al escuchar que los pagos por captura de carbono se realizaban sólo si las poblaciones ejidales sembraban árboles. En sus cabezas no cabía la idea de que el programa no contemplara el reconocimiento económico de las áreas forestales que ya existían en los ejidos. Carlos, miembro de Ambio, al encargarse de la presentación del programa, tuvo que ser muy paciente para explicar por qué la *montaña* que había en La

Corona no podía ser considerada, respondiendo a comentarios como “si lo que quieren es que tumbemos para que nos paguen, pues vamos a tumbar y luego vamos a sembrar”. Pese a las contradicciones generadas en un principio, el proceso de integración del ejido La Corona a Scolel'té fue encontrando su curso. En efecto, las características agroforestales de La Corona dieron pie a una discusión entre los diferentes actores que integraban Scolel'té, particularmente respecto a las especificaciones técnicas que permitieran integrar en el servicio de captura de carbono las áreas forestales que aún se mantenían en ciertos ejidos. De modo que luego de desarrollar algunos parámetros de medición del valor de esas áreas, fueron incluidas bajo el concepto de “deforestación evitada”; es decir, como espacios que de conservarse en el largo plazo (veinte años) representarían un esfuerzo por mitigar las tendencias de cambio de uso del suelo y las emisiones de CO², ocasionadas generalmente por las quemas con fines agropecuarios. Esta modificación representó, entre otras cosas, la definición de un plan de actividades llamado “mantenimiento de áreas forestales comunitarias” que debía ser asumido por la población local. Así, la apertura de brechas cortafuego en los límites de las áreas forestales, la limpieza periódica y la vigilancia de estos espacios en la época de quemas agropecuarias fueron asumidas como acciones de mitigación de emisiones de CO².

Tras las modificaciones, en el año 2000 los ejidatarios de La Corona finalmente se muestran motivados a participar y comienza un periodo de cambios en la cotidianeidad ejidal. Este periodo es recordado por muchas personas como un momento particular en la historia colectiva, puesto que fue precedido de una experiencia que los hizo sentir vulnerables, el incendio de 1998, mencionado por Rubén en su recuento de los apoyos institucionales o “proyectos” más significativos para la población. Entre noviembre de 1997 y agosto de 1998, en la región se vivió una sequía que finalmente produjo un incendio en varios sectores de Marqués de Comillas. Según los ejidatarios, el fuego era tan intenso que varios procuraron detener el fuego por el temor a que llegara a sus respectivas parcelas, pero no pudieron evitar que arrasara con la *montaña* que correspondía a las parcelas del grupo llamado La Corona I. Ya para 1998, las familias fundadoras se habían repartido estas tierras, con la idea de dejarlas para sus propios hijos. Sin embargo, las pláticas que

sostenían con los miembros de Ambio y el Fondo Bioclimático influyeron para que decidieran reforestarlas, en vez de apropiárselas y utilizarlas con fines agropecuarios. Rubén, como miembro directivo de Codessmac y uno de los jóvenes formados por Deocundo, sería fundamental para alcanzar este consenso. También jugó un rol fundamental al conseguir, en el 2000, el apoyo institucional del Programa Nacional de Reforestación (Pronare). En ese año, decenas de plantas de caoba, ceiba, baril y otras especies de selva fueron establecidas para repoblar la franja de cuatrocientas hectáreas que desde entonces se llamó “área de restauración”.

Dentro de Scolel'té, el “área de restauración” (400 hectáreas) y la *montaña* correspondiente a las *tierras de uso común* (630 hectáreas) fueron asumidas como sectores que requerían de trabajos colectivos, mientras que las actividades en las parcelas agrícolas eran responsabilidad de cada ejidatario y su familia. Como ya se mencionó, la apertura de brechas cortafuego, la vigilancia y la limpieza fueron las actividades implementadas en las áreas forestales. En el “área de restauración”, a esto se añadió el monitoreo del crecimiento de los árboles plantados y su poda. Cada ejidatario, por su parte, tuvo que definir y plasmar un plan de manejo de su parcela ejidal, definiendo el uso que le daría a los distintos agroecosistemas (pastizales, milpas, acahuales, *montaña*), con el objetivo de garantizar la conservación de manchones de selva dentro de las parcelas, pero también con el propósito de comprometer a los ejidatarios a establecer o incrementar la vegetación arbórea en los contornos de las áreas de trabajo. Tanto las actividades colectivas como las individuales fueron programadas para un periodo de cinco años, de modo que la población ejidataria fuera avanzando por etapas en sus compromisos y de acuerdo con sus posibilidades. Además, en La Corona se creó la brigada contra incendios, compuesta por diferentes miembros del ejido a quienes se les encarga la vigilancia de las brechas cortafuego de las áreas forestales, pero también de las guardarrayas que cada ejidatario debe hacer antes de quemar el área que se propone trabajar.

Puesto que los ejidatarios requerían herramientas o conocimientos especializados para la instrumentación de muchas de estas actividades, se solicitó apoyo institucional y fue recaudado en instancias no gubernamentales como el Fondo Mexicano para la Conservación de la

Naturaleza. Todo este proceso organizativo fue guiado y negociado por miembros de la cooperativa Ambio, de modo que año con año se generaron las condiciones de captura de CO² y los ejidatarios recibieron los pagos correspondientes. Por otra parte, las autoridades ejidales, y particularmente algunos miembros fundadores mejor colocados en el espacio social ejidal, se encargaron de hacer que el grupo cumpliera con sus responsabilidades e hiciera visible el compromiso “comunitario” de “mantener la selva viva” o de “cuidar los arbolitos”, expresiones que revelan cómo se apropia y sintetiza en la cotidianidad la complejidad del propósito global de capturar y evitar las emisiones de gas carbónico, causantes del cambio climático. El trabajo para la integración del conjunto de los ejidatarios en el proceso organizativo no se produce sin contradicciones o tensiones en la cotidianidad. Estas cuestiones, que se analizarán más adelante, me permitirán mostrar cómo se convierte el *sentido de comunidad* en un factor clave para entender la participación de la población de La Corona en la conservación.

Luego de cinco años de trabajo con el Fondo Bioclimático, los ejidatarios iniciaron un nuevo periodo de actividades de captura de carbono, pero esta vez apoyados por la Conafor a través de su programa Cabsa. También en este caso, la cooperativa Ambio sirvió de intermediario y asesor de los ejidatarios. Esto favoreció que La Corona fuera considerado por la Conafor como un ejido que valía la pena apoyar. En la práctica, de 2005 a 2010, las responsabilidades de los ejidatarios fueron semejantes, aunque se establecieron nuevas técnicas de monitoreo de las emisiones evitadas y se procuraba que “la comunidad” invirtiera los ingresos obtenidos en arreglos de vivienda, servicios y otras “mejoras” familiares o ejidales. En total, La Corona ha recibido entre 2006 y 2010 aproximadamente 240 mil dólares por “mantener la selva viva” y se han capturado y dejado de emitir 108 005 toneladas de CO² (Ambio, 2010). Asimismo, hoy en día el ejido sigue participando de los Pagos por Servicios Ambientales (PSA) de la Conafor, mantiene el vínculo con Ambio y es beneficiario potencial del Fondo Bioclimático, algo que refleja la experiencia de la población en el tema y permite a los actores institucionales ubicar a La Corona entre los primeros ejidos de la región en “comprometerse [*públicamente*] con la conservación ecológica”.

ORGANIZARSE EN TORNO A UN AVE DE MUCHO LUJO

—¿Cómo nace la idea del centro ecoturístico?

—Para el 89, que se da la educación ambiental aquí en el ejido, donde la comunidad analiza que no era tan descabellado la idea de conservar, de dejar un área... lo que se vio en video y se vieron en películas de otros lugares donde los animales se estaban extinguiendo. El gorila, la jirafa y todas esas especies. De ahí surge la idea de hacer un proyecto para la conservación de las guacamayas, con la instalación de treinta nidos. En el 91 se crea un grupo de siete personas para poder echar a andar este proyecto. Nos dan el primer recurso [financiamiento]; una tercera parte del recurso para construir 30 nidos. Pero, por falta de recursos, en el 93 ya no más éramos dos los que estábamos con el proyecto de la conservación de la guacamaya. Nada más Delfino y yo fuimos los que estuvimos con un maestro de la educación ambiental. Este maestro era partidario de que se trajera a los turistas, pero nadie le creía; decían que este hombre estaba loco. Del 94 al 95 él trajo la primera mujer de Suiza que estuvo aquí un año y medio con nosotros. Y como él sabe hablar inglés, de ahí trajo a otra de California; trajo uno de Suiza; uno de Alemania; uno de Inglaterra, y con eso ya nos fuimos en [el río] Tzendales y estos tres [extranjeros] entusiasmados porque sí había condiciones. Nada más decían: “la carretera es lo único [problemático]. Si hay [carretera], en el futuro esto va a ser algo muy bueno para ustedes”. Y de ahí se trajo a otro y otro. Ya en el 96, el biólogo Enrique Gálvez ya se interesó; ya creyó que sí se podía. A raíz de eso, ya se fue a la Secretaría de Turismo, y esa Secretaría se interesó. Ya fue que llamamos a don José, a don Valentín para ver qué pensaban. Y después, en una asamblea, nos pusimos a discutir quién quería entrarle al turismo... (fragmento de la entrevista con Celso, Reforma Agraria, 1 de mayo de 2009).

Las Guacamayas es el nombre del centro ecoturístico que se encuentra en Reforma Agraria y que ha dado a conocer al ejido dentro y fuera del país, y por supuesto en internet. Aunque recientemente se han creado otros espacios turísticos, durante 16 años Las Guacamayas fue el único lugar del extremo sureste de la selva Lacandona a donde llegaban turistas (nacionales y extranjeros) interesados en estar en contacto con la selva, su fauna y su vegetación. Hoy en día, cuenta con diez cabañas de

diferente dimensión, un restaurante y una amplia área de recepción. Puesto que están ubicadas a orillas del río Lacantún, todas estas instalaciones están construidas sobre pilotes de concreto que asemejan palafitos. Cuentan con altos techos de dos o cuatro aguas, cubiertos con hojas de guano y sostenidos por varas de madera rústica. Una buena parte de las paredes y los pisos está hecha de madera finamente trabajada, aunque en algunos casos las construcciones cuentan con muros de concreto. Una red de corredores de madera, también elevados a un metro o más distancia de la irregular superficie, unen las diferentes construcciones, mientras aves del paraíso (*Strelitzia reginae*) y alpinias (*Alpinia purpurata*) decoran los espacios comunes. Asimismo, árboles de varias especies de gran talla dan sombra a la mayor parte del centro, excepto al área donde se encuentra el embarcadero y las lanchas que transportan a los turistas para el “avistamiento” de fauna. Muy cerca del embarcadero se encuentra el restaurante, desde donde se puede observar el lento transitar de las amplias aguas del Lacantún, de color turquesa en la temporada de secas y de chocolate en la época de lluvias.

En general, las cabañas ofrecen una sensación de confort, no sólo por la frescura de los techos altos y el aislamiento de los zancudos de la ribera, sino porque están amuebladas correctamente, cuentan con baños privados, duchas, agua caliente y porches que hacen más llevaderas las altas temperaturas cotidianas. También hay espacios menos confortables, como las cabañas colectivas, donde el baño es compartido. Éstos, como el resto de los baños y demás infraestructuras con drenaje, cuentan con un sistema de tratamiento de aguas, de modo que turistas y empleados desechan separadamente los residuos químicos, como jabones, aceite, cloro y otros. El tamaño del centro requiere de personal que se encarga de la limpieza de las cabañas, la preparación de los alimentos, la administración de las reservaciones y las estancias, el manejo de las lanchas y de guiar a los turistas en los recorridos por los ríos o la *montaña*. La mayor parte de estas personas son miembros de las familias que habitan en el ejido, aunque también hay guatemaltecos que han llegado a jornalear y han terminado quedándose a trabajar. Todos han tenido que aprender nuevos oficios y modos de ser al “entrarle al turismo”, como recordaba Celso, puesto que muchos difícilmente llegaron a imaginar que se dedicarían a una actividad semejante. A pesar de los años que esto les ha tomado, varios se asumen como distinguidos

prestadores de servicios ecoturísticos. ¿Cómo ha sido posible que en Reforma Agraria se haya consolidado uno de los centros más renombrados de la selva Lacandona? La respuesta a esta pregunta se irá esclareciendo a lo largo del capítulo, de modo que ahora voy a retomar el testimonio de Celso sobre los orígenes de este proceso organizativo.

Mientras la mayor parte de la población de Marqués de Comillas estaba contrariada por las implicaciones de la veda forestal (1989-1994), en la cotidianeidad de Reforma Agraria germinaban otros procesos. Como recordaba Celso, los talleres de educación ambiental que habían surgido de la experiencia de los ejidatarios con el programa Pasecop terminaron detonando muchos cambios. En esos años también incidió la presencia de algunos biólogos que permanecieron en el ejido durante varios meses con el propósito de hacer investigaciones sobre algunas especies de la selva. Que hubiera personas que estuvieran dispuestas a alcanzar semejante lejanía con el objetivo de estudiar determinada ave, mamífero o reptil llamaba la atención de varios, pero sobre todo de Celso, alguien que desde niño había desarrollado la habilidad para encontrar formas de sobrevivir, de ser “una persona luchadora” y “entrarle” a oficios desconocidos para “salir adelante”. Así, pensar que valía la pena cuidar algunas de las especies que habitaban en el entorno al que habían llegado para lograr su permanencia dejó de ser “descabellado”. Particularmente, la guacamaya roja (*Ara macao*) era una especie llamativa, y para nadie era un secreto que su vistosidad y tamaño la hacían “un ave de mucho lujo”, de mucho valor, tanto para los biólogos que se inquietaban por su reducción ante la deforestación como para los colonos de la región que obtenían importantes ganancias al venderlas a los comerciantes ilegales de especies exóticas, de modo que organizarse en torno a esta especie podría representar futuras compensaciones.

La relación que Celso llegó a establecer con Enrique Gálvez, biólogo que trabajaba en diferentes programas socioambientales en la selva Lacandona, redundó en la formulación de un proyecto de propagación de la guacamaya roja a través de la instalación de nidos artificiales. Así, en 1991, con el apoyo del entonces llamado Instituto Nacional Indigenista (INI), siete miembros del ejido, encabezados por Celso, adquirieron equipo para elaborar treinta nidos. Desde entonces trabajaron con Gálvez para obtener los conocimientos relativos a su elaboración e instalación, y para el monitoreo del proceso de propagación de las aves.

Fabricados con PVC, tablas y troncos, los nidos se instalaron en árboles que permanecían en pie en el área ejidal destinada a la ganadería y desde entonces han sido periódicamente renovados para que los ocupen las guacamayas. Iniciar la propagación de estas aves no fue tarea fácil. De los primeros treinta nidos, solamente fueron ocupados exitosamente cuatro; los 26 restantes fueron invadidos por abejas y otros insectos con mayor capacidad de adaptación y propagación. Por otra parte, mientras la extracción clandestina de los polluelos afectaba frecuentemente el proceso de propagación, la discontinuidad del financiamiento del proyecto hacía decaer el interés de varios ejidatarios. Pese a todo, Celso, su yerno y otros miembros de la familia que encabeza lo continuaron, así como lastimaron la relación con Gálvez y otros jóvenes que habían participado en la ejecución de los primeros financiamientos.

En 1994 obtienen un nuevo apoyo de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), que invierten en la construcción de un criadero de guacamayas, la asesoría de un médico veterinario y el acompañamiento de un maestro en educación ambiental. El interés de establecer un criadero devela un ligero cambio en la estrategia empleada para la propagación de las guacamayas, pero también la necesidad que experimentaban de alcanzar su propósito, sin dejar de pensar en la posibilidad de obtener algún beneficio por todo el trabajo que implicaba “conservar la guacamaya”. Fue entonces que la idea de “traer a turistas” de los que les gusta “el contacto con la naturaleza” empezó a adquirir sentido, al menos para Celso, quien dispuso lo necesario para la construcción de cabañas en una de las parcelas ejidales ubicadas sobre la ribera del Lacantún. Celso recuerda estas acciones como un “experimento” al que se lanzaron él y el maestro en educación ambiental ante la mirada incrédula del biólogo Gálvez y la mayoría de los ejidatarios. Por ese entonces, José, su hermano, permanecía más tiempo fuera que en el ejido como miembro directivo de la Unión de Ejidos Julio Sabines, mientras que su primo Valentín se concentraba en “sacar adelante” los cultivos de chile y el ganado de los que obtenían la mayor parte de los ingresos de la economía familiar. Aunque ninguno de los dos participaba en los “experimentos” de Celso, tampoco actuaban en contra del *espíritu incansante* tan conocido en este pariente y compañero ejidatario.

Que fueran extranjeras las primeras personas en experimentar lo que podía significar tener una vivencia en la selva, su inmensidad y exube-

rancia, habla de lo escasamente conocido que era “hacer turismo ecológico” no sólo para los miembros del ejido Reforma Agraria sino también para los actores institucionales que buscaban una salida al impacto generado por la población asentada, que aspiraba a seguir viviendo en la selva Lacandona. Al parecer, se pensaba que los extranjeros tenían una sensibilidad muy diferente ante el entorno, ya que les bastaba con contemplar y pagar por ello. De modo que, si para los extranjeros resultaba algo interesante permanecer varios días en Reforma Agraria, era factible que ofrecer alojamiento de modo más formal y “pasear” a los visitantes se convirtiera en trabajo para la población. Entre 1994 y 1996, el poder legitimador que se daba a los extranjeros llegó a manifestarse incluso mediante la investigación etnográfica que emprendió una mujer procedente de Suiza, al parecer interesada en el manejo que hacían del entorno las familias López, en tanto que “chinantecos”. Pese a que nadie en el ejido conoció los resultados de esta investigación, el hecho de saberse sujetos de interés antropológico le permitió a Celso reunir más elementos discursivos para continuar con su idea de “entrarle al turismo”. La presencia de la antropóloga y las opiniones favorables de los otros extranjeros terminaron por animar al biólogo Gálvez, que puso a discusión la idea del centro ecoturístico en arenas institucionales a las que tenía acceso; una gestión que arrojó resultados positivos cuando el Fondo Nacional de Apoyo para las Empresas Sociales (Fonaes) “ayudó a enriquecer la expectativa” y la Secretaría de Desarrollo Turístico del gobierno del estado “negoció ante la Sedesol un recurso cuantioso para iniciar la construcción de siete cabañas en 1996” (Gálvez, 1997: 87).

Como buen conocedor de las dinámicas ejidales, Celso sólo habló con José y Valentín cuando “el recurso”, es decir, el financiamiento, estaba “negociado”, y sólo después de que los tres platicaron se puso a discusión del resto de parientes-ejidatarios. Las reacciones fueron muy variadas y cambiantes a lo largo de los años, pero es claro que desde entonces se inició un proceso mediante el cual la intención de definir la *montaña* del ejido como área forestal comunitaria, la difusión del modelo de “ordenamiento ecológico” del ejido, los esfuerzos por propagar la guacamaya y la idea de “entrarle al turismo” se empezaron a asumir como la expresión integral de la “política” del ejido Reforma Agraria frente a la inquietud institucional por la devastación de la selva. Esto será abordado en lo que resta del capítulo, centrando el análisis en sus

implicaciones locales, en lo que he definido como la labor de orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación ecológica.

Por lo pronto, quiero cerrar esta sección precisando la información sobre la organización del centro. Aunque Las Guacamayas es presentado en algunas páginas de internet como un centro ecoturístico comunitario, esto no quiere decir que participe el conjunto de la población. Solamente 16 ejidatarios decidieron integrar, en 1997, la cooperativa Ara Macao y hacerse responsables del financiamiento otorgado y destinado a la construcción de las instalaciones. Que 24 ejidatarios no participaran en el proyecto se explica porque la idea de “entrarle al turismo” en vez de generar expectativas provocaba incertidumbre, y aunque “las cabezas” hubieran podido abandonar su proyecto al no tener de su lado a la mayoría de la asamblea ejidal, como demostraré más adelante, tenían la certeza de continuar con sus propósitos sin esperar la participación integral de “la comunidad”. Actualmente, los resultados de su tenacidad no dejan de generar respeto entre la mayoría de quienes no forman parte de la cooperativa. Estos últimos ya no pueden aspirar a ser accionistas, puesto que la cooperativa, que cuenta hoy en día con 22 socios (entre ejidatarios, esposas e hijos de ejidatarios), ha decidido que las acciones de cada miembro sólo sean heredables.

LUCHAR FALLIDAMENTE POR HACER DE LAS AGUAS TERMALES UN ATRACTIVO TURÍSTICO

—¿Cómo empezaron a interesarse por las aguas calientes que hay en la montaña?

—Bueno, cuando escogimos este lugar siempre vimos ese arroyo que olía a azufre, se sentía cuando pasábamos por esa parte; sentíamos que ya olía azufre, a huevo hervido, pero no sabíamos si es curable, no sabíamos de qué sirve esa agua. Lo tenemos abandonado, pensábamos que era un agua así, simple, que no tenga nada positivo, nadie le hacía caso. Pero el que era el comisariado, don Germán, no sé cómo pudo averiguar o preguntar por qué dan esas aguas calientes, aguas termales; entonces dijeron que esa agua podía ser curativa. Ahí empezamos a organizar algo. Él mismo platicó donde viajaba y a través de esa plática ya escuchó a otras personas que saben estudiar el agua. Vinieron, le tomaron foto,

midieron el grado de caliente, qué tipo de enfermedad puede curar esa agua, y nos dijeron que esa agua es curativa, y eso es cierto, sirve para muchas cosas. Cuando a los niños les pega el sarpullido, lo vamos a bañar con esas aguas termales, agua caliente y al otro día están secos. Para el reuma también es bueno. Hasta ahí empezamos a saber que esa agua sí es buena. Y así fue, pues. Se habló muchas cosas, ya la gente escuchó, entonces, ya entraban muchos ejidos [gente de otros ejidos] también a llevar el agua y también el lodo para a curarse. Y mucha gente que vino a ver esas aguas termales nos dijeron: ¿Por qué mejor no dejan de reserva esta montaña? Esas aguas son un atractivo [turístico], para algo les van a servir... (fragmento de la entrevista con Rufino, ejido San Isidro, 25 de mayo de 2009).

Hacia mayo del 2009, en la casa ejidal de San Isidro se encontraban los muebles adquiridos por Rufino, como presidente del comité encargado del proyecto ecoturístico que se pensaba concretar al interior de la *montaña* ubicada a inmediaciones del poblado. Había sillas de madera con coberturas acolchonadas por todo el salón y eran utilizadas por la población en sus diferentes reuniones. En el techo, empotradas en las vigas, había estructuras de camas semidobles con sus colchones. En el frente se encontraban algunas mesas cuadradas de madera, utilizadas para presidir las reuniones, mientras que en el rincón más cercano a la puerta se habían arrumbado varias mesas más. En la casa de algunas familias también se encontraban arrumbado otro tipo de muebles. Catres, herramientas de construcción, una cuatrimoto, sillas, camas y mesas habían sido recogidos de las instalaciones del proyectado centro ecoturístico y parecían esperar la resolución del conflicto que había surgido entre diferentes miembros del ejido. La infraestructura que se había alcanzado a construir en las inmediaciones del arroyo de “las aguas calientes” también parecía estar detenida en el tiempo. De hecho, la vegetación empezaba a “enmontarlo” todo y costaba imaginar que allí se pensaba cambiar la historia de San Isidro. La inmensa palapa que iba a ser utilizada como restaurante difícilmente se veía al acercarse por la pequeña vereda que conducía del poblado al arroyo de las aguas termales. Las construcciones de concreto, madera y techo de lámina que servirían de cocina y sala de masajes no parecían estar en muy mal estado, pero en su interior ya había muestras de deterioro, puesto que

algunos lavamanos estaban en el suelo y algunos tubos desaparecidos. La alberca circular, de concreto y con divisiones internas, estaba casi llena de agua lluvia y hojas, ambas en proceso de descomposición. El panorama era más desalentador cuando se veían tablas y troncos tirados en el arroyo, que al parecer habían sido utilizados para construir un puente que facilitaría el paso y el acercamiento a las “aguas calientes”.

Rufino, quien me había llevado hasta allí, tenía un rostro apesadumbrado mientras recorríamos las instalaciones y me explicaba que desafortunadamente no había alcanzado a terminar las obras proyectadas cuando estalló el conflicto. Un año antes, Julio, el presidente del comisariado ejidal, había acusado a Rufino de “desviar” parte del dinero recibido del Proyecto de Desarrollo Social Integrado y Sustentable (Prodesis), financiado por el gobierno del estado de Chiapas, el gobierno federal y la Unión Europea. Según Julio, Rufino y algunos ejidatarios que lo apoyaban en las labores de construcción del centro ecoturístico habían falsificado las firmas de algunos jóvenes que contribuían como obreros. Esta denuncia puso a Rufino como alguien capaz de engañar a “la comunidad” y, lo que es peor, alguien que lideraba a un grupo de ejidatarios interesados en apropiarse del proyecto ecoturístico para luego adueñarse de las tierras de *montaña* del ejido. Muchos ejidatarios difícilmente pueden asegurar si estas acusaciones fueron acertadas, pero las palabras de Julio fueron suficientes para animar a buena parte de los ejidatarios a participar en distintos actos que finalmente “echaron abajo” el proyecto.

En nuestra visita al sitio, Rufino recordaba el día en que Julio llegó con otros compañeros dispuesto a destruir la infraestructura, pero sobre todo a medir y repartir en partes iguales las tierras que hasta ese momento se definían como de “uso común”. Asimismo, explicaba que era tal el enojo, que los ejidatarios y el comisariado habían impedido la visita de los representantes de Prodesis enviando un mensaje de amenaza de secuestro. Cuando conversé con Julio al respecto no profundizó en el conflicto, pero me explicó que simplemente había cumplido con la responsabilidad de informar y recordar a los ejidatarios que, como lo dice la ley agraria, es “la asamblea la que manda”. Cuando la decisión sobre qué hacer recayó en la asamblea, pasaron varios meses antes de que se tomaran cartas sobre el asunto. Como Rufino renunció a seguir con el proyecto, a los pocos días del conflicto, la idea de repartir la *montaña*

se esfumó entre los rumores sobre la falsificación de las firmas. El propósito de destruir la infraestructura tampoco se llevó a cabo, pero nadie se quedó tranquilo con respecto a los muebles. De modo que quienes apoyaban a Julio tomaron una parte, mientras Rufino y otras personas que integraban el comité ecoturístico guardaron en sus casas los bienes restantes, anunciando que así lo harían hasta que viniera “la gente de Prodesis”. Hacia enero de 2010, la asamblea ejidal acordó vender los muebles adquiridos para el centro turístico y luego repartir por partes iguales entre los ejidatarios el dinero recaudado. Aunque Rufino y otros de sus compañeros no pudieron expresar su desacuerdo, en privado manifiestan que “el dinero es para trabajarlo y no para repartirlo”.

Conflictos semejantes se vivieron anteriormente, como cuando Germán se encargó de hablar, en 2004, sobre las aguas termales del ejido en las instituciones ambientales. También recuerda con pena el poco seguimiento que los ejidatarios le dieron a su idea de “montar” un centro ecoturístico. A pesar de dos intentos fallidos, los actores institucionales que trabajan en la conservación ecológica no dejan de sentirse atraídos por un ejido como San Isidro, donde es difícil explicar cómo confluyen en un mismo territorio un “bajo nivel organizativo” y la conservación de un área forestal de 960 hectáreas. Considero que este dilema puede ser resuelto si antes nos preguntamos qué ha impedido que en San Isidro se consoliden procesos organizativos relacionados con la conservación ecológica. Puesto que responderé a esta pregunta en el capítulo, quiero ofrecer más información respecto al valor otorgado a las “aguas calientes” por la población y lo que planteaban los proyectos ecoturísticos para San Isidro desde el punto de vista de sus promotores institucionales. Como mencionaba Rufino, el arroyo de aguas termales no tenía un valor especial para la población de San Isidro. Los ex acasillados, aparte de percatarse de que eran aguas con elevadas temperaturas y un olor pestilente, no le prestaron mayor atención. Y aunque hasta hoy se especula por qué brota agua caliente de la tierra, no existe la costumbre de visitar este espacio o de realizar alguna actividad individual o colectiva de manera periódica.

En el 2004, cuando visitaron el ejido los funcionarios de la Conafor, empezó a correr el rumor de que “las aguas calientes” eran curativas. Esto se reforzó porque miembros de otros ejidos se mostraban interesados en tomar un poco de agua y lodo, por lo que hombres y mujeres

de San Isidro empezaron a considerar que “las aguas calientes” tenían algo “positivo”. Al parecer, uno de los poderes de estas aguas es secar el sarpullido de los recién nacidos, en su proceso de adaptación a las altas temperaturas del lugar. Ya que muchos en la región creen que contrarrestan las dolencias asociadas al reumatismo, en San Isidro no faltan quienes procuran bañarse con un poco de agua del arroyo. Aunque el poder curativo de “las aguas calientes” parece haberse comprobado, esto no ha redundado ni en la consolidación de prácticas medicinales formales ni en la transformación de “las aguas calientes” en un elemento de gran valor en la cotidianidad de la población. Me atrevería a decir que en los últimos años el arroyo simplemente ha pasado a considerarse como un recurso más, en el variado repertorio de los que se usan para paliar algunas de las enfermedades que comúnmente sufre la población.

Por otra parte, los intentos fallidos por hacer de las aguas termales un atractivo turístico han hecho que este elemento del paisaje ya no pase inadvertido. Al respecto, las opiniones son diversas y cambiantes, puesto que hombres y mujeres reconocen que “las aguas calientes” han provocado conflictos entre las familias, pero tiempo que son como un *gancho* para “jalar proyectos [apoyos] de las dependencias”. Así, ante un visitante, algunos ejidatarios procuran hablar del arroyo o ir a recorrerlo, con el propósito de insinuar la disposición de participar en un proyecto que ayude a “levantar la comunidad”. Este proceder da una idea sobre el ejercicio de la autoridad en el ejido. Por otra parte, las opiniones diversas y altamente cambiantes resaltan las dificultades que se dan para que surja y se mantenga estable el *sentido de comunidad*, cuestiones que abordaré más adelante.

Respecto a las acciones institucionales emprendidas para la formación de un centro ecoturístico en San Isidro, vale la pena describir las expectativas que tuvieron dos actores presentes en la región. En primer lugar, se produjo el acercamiento de funcionarios de la Conafor en 2004 gracias al esfuerzo de Germán por encontrar interlocutores en “las dependencias”. En ese año se empezó a considerar seriamente un apoyo financiero para implementar actividades ecoturísticas que generaran ingresos a “la comunidad”. Además de otorgar financiamiento para la infraestructura, se realizaron encuentros donde se traducían lo que significaba convertir el arroyo en un atractivo turístico y lo que implicaba prestar servicios turísticos en términos organizativos. Para facilitar la familiarización con estos temas, previamente la asamblea eligió un grupo de ejidatarios para partici-

par en “las capacitaciones” y en la formulación del proyecto ecoturístico. Como ya se mencionó, al término del periodo de Germán como presidente del comisariado ejidal el proyecto ecoturístico se vino abajo por las acusaciones de “desvío de dinero” y esto no dejó de ser más que una idea. De hecho, ante las tensiones “comunitarias”, los funcionarios de la Conafor tomaron distancia esperando la resolución interna del conflicto.

Dos años después se abre una nueva “ventana de oportunidad” para el centro ecoturístico. En el 2006, el Prodesis empezaba a implementar sus primeras acciones en Marqués de Comillas y el equipo de trabajo encargado decidió “recuperar” el proceso, según recordaba Gerardo, por aquel entonces director general del programa. Aunque se tenían noticias de los conflictos surgidos entre miembros del ejido, para el equipo de Prodesis volver a generar la expectativa sobre un centro ecoturístico y consolidar un proceso organizativo en “la comunidad” representaba contar con una población más en la variada gama de beneficiarios del programa. Debe recordarse que Gerardo tenía una importante experiencia, mayor a la que tenía la población colonizadora de Marqués de Comillas, al trabajar en el Pasescop (1986-1992) y conocer de cerca el proceso organizativo de los ejidatarios-parientes de Reforma Agraria, de modo que pensó que había posibilidades de generar un intercambio de experiencias entre los ejidatarios de Reforma Agraria y los de San Isidro. Incluso, como comentaba en la entrevista, el equipo del Prodesis consideraba que sólo había posibilidades de “éxito” para el centro ecoturístico de San Isidro si se implementaba y ofrecía una experiencia ecoturística que iniciara con una visita al ejido Reforma Agraria y un recorrido por el área forestal de este ejido, seguida de un recorrido por el área forestal de San Isidro y una visita a la *montaña* donde se encuentran las aguas termales. Ya estando allí, el turista podría disfrutar justamente de lo que Gerardo y otros actores imaginaban como “el *spa* de la selva”; es decir, un espacio en el que se disfrutara de las aguas termales y de masajes en los que se utilizaran productos naturales. Que San Isidro y Reforma Agraria fueran ejidos colindantes facilitaría el acceso de los turistas desde la ribera del río Lacantún hasta el corazón de la selva. Si bien parecían tener sentido los *sueños* del equipo de Prodesis, terminaron percatándose de que San Isidro era un lugar con una organización muy particular.



TABLA 1

ACTIVIDADES A TRAVÉS DE LAS CUALES SE CONCRETA EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DE LA CONSERVACIÓN ECOLÓGICA EN TRES EJIDOS DE MARQUÉS DE COMILLAS

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Actividades ligadas a la conservación ecológica emprendidas en los ejidos*	Captura y reducción de emisiones de carbono	Propagación de guacamayas Reducción de emisiones de carbono	Ecoturismo Conservación de la biodiversidad
Fecha de inicio del proceso organizativo	2000	1991 1996 2000	2004 2006 2008
Estado actual del proceso organizativo, o de los procesos	Activo	Activos	Inactivo Inactivo Activo
Población que oficialmente participa	52 de los 52 ejidatarios	Ecoturismo y propagación: 22 de los 38 ejidatarios Captura de CO ² : 38 de los 38 ejidatarios	Ecoturismo: ninguno de los 65 ejidatarios básicos Conservación de la biodiversidad: 65 de 65 ejidatarios básicos
Actores institucionales patrocinadores o asesores del proceso	Ambio Fbc-Fia Conafor FMCN	INI Fonaes Sedetur Sedesol Ambio	Conafor Gobierno del estado de Chiapas Unión Europea Ambio

FUENTE: Elaboración propia.

* Aunque en los apartados anteriores sólo hice referencia a un tipo de actividad o proyecto específico que se puso en práctica o que no pudo concretarse en cada ejido, en la tabla menciono otras actividades de conservación que actualmente se desarrollan en los ejidos SÓLO PARA FACILITAR LA LABOR COMPARATIVA, PERO MÁS adelante presentaré un poco más de información del tipo de actividad y el momento en que se inició.

Antes de comentar los anteriores fragmentos etnográficos, debo decir que no ha sido un objetivo de esta investigación centrarse en el análisis de los servicios ambientales que se implementan en los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro. Evidentemente, es difícil no hablar de estas actividades, que son elementos clave para comprender los cambios experimentados por las poblaciones, particularmente en cuanto su modo de interactuar con el entorno al que llegaron. Por esta razón, he tratado de integrarlas al análisis con la certeza de que representan expresiones más o menos definidas del proceso de *producción de la conservación ecológica* en el que se ven involucradas las poblaciones que abordo con un análisis comparativo. En esta medida, muchos temas apenas han sido sugeridos y quedarán sin discutir. Por ejemplo, considero que la denominación de “ecoturismo” utilizada por los agentes de desarrollo y los pobladores es al mismo tiempo una noción y una realidad que se ha venido produciendo, además de que encierra problemáticas y cambios culturales que merecen ser analizados en otras investigaciones. Asimismo, falta ampliar el análisis del proceso de *articulación burocrática* que viven las poblaciones, por ejemplo, a través de la planeación de sus actividades productivas a largo plazo, la comprobación de gastos y la presentación de informes, particularmente en los programas de captura de carbono y conservación de la biodiversidad, tema en conexión con lo que supone asumirse como “productor de servicios ecológicos”. Un análisis de esto permitiría ofrecer una idea acerca de cómo se mezclan los procesos de formación de nuevos mercados y los de la formación del Estado, haciendo compleja la distinción de las relaciones de las poblaciones locales con “el estado”, por lo general proveedor de subsidios, o con “el mercado”, más impregnado de la idea de “compensación”. Finalmente, nuevas investigaciones podrían ampliar la etnografía del rol de los actores institucionales, no sólo en la *traducción* de lo que suponen las acciones o los proyectos de conservación ecológica, sino en la labor de *contextualización* (Latour, 1992; Mosse, 2005) que hacen en diversos espacios, incluido internet. Un propósito semejante puede evidenciar que también ellos contribuyen a forjar “el éxito” o “el fracaso” de las acciones de conservación y nos permitiría trascender la perspectiva institucional, a través de la cual se analizan aisladamente las formas de acción colectiva de “las comunidades”.

Retomando la información sintetizada en la tabla 1, me interesa llamar la atención sobre las diferencias que se observan en los tres casos en cuanto a su experiencia con las actividades de conservación. Una es la menor o mayor variedad de actividades implementadas en los ejidos. En Reforma Agraria, la propagación de guacamayas se entrelaza con el ecoturismo y más recientemente con trabajos para la reducción de emisiones de carbono, algo que no mencioné antes por cuestiones de espacio. En La Corona, sólo la captura de carbono ha caracterizado esta experiencia, aunque de manera continua. En San Isidro, el ecoturismo ha sido la primera forma de involucrase con el tema de la conservación, aunque de manera interrumpida. A partir de 2008, el ejido empezó a recibir pagos por la *montaña*, como parte de los apoyos ofrecidos por la Conafor para la conservación de la biodiversidad. Sin embargo, debido el poco tiempo de integración del ejido en este tipo de programas, he concentrado la descripción en el análisis de los proyectos ecoturísticos.

Otra diferencia es la mayor o menor cantidad de tiempo que estas poblaciones llevan procurando hacer del ecoturismo, de la propagación de especies silvestres, de la captura de carbono y/o de la conservación de la biodiversidad, aspectos concretos en su vida diaria. Es notable que hoy Reforma Agraria lleva al menos veinte años, La Corona tiene once años y San Isidro apenas siete años en el tema. Tanto la diversidad de actividades como los años de experiencia de cada población señalan el modo diferencial en que se da la *producción de la conservación ecológica* en el espacio regional. Esta tendencia ya se perfilaba en los procesos políticos regionales de los años ochenta y mediados de los noventa, así como en la familiarización de los grupos con la inquietud institucional por la devastación de la selva. Este periodo histórico ofrece algunas ideas sobre el desfase actual entre los ejidos; asimismo, la posibilidad de comprender las oportunidades que tenían los grupos ejidales de conocer las actividades que años después empezaron a concebirse como favorables para la conservación ecológica. La población de Reforma Agraria siempre estuvo en contacto con actores institucionales que emprendían procesos de desarrollo con los ejidos más influyentes dentro de la Unión de Ejidos Julio Sabines. Por su parte, la población de San Isidro, más cercana al Movimiento Campesino Revolucionario Independiente, tuvo menos posibilidades de vincularse con los actores ins-

titucionales que ideaban formas de entrelazar la cuestión del desarrollo y la conservación ecológica. La participación de la población de La Corona en el Consejo para el Desarrollo Sustentable de la Selva de Marqués de Comillas indudablemente favoreció su vinculación con una nueva generación de actores institucionales que se encargaron de dar forma a otras modalidades de manejo de los recursos forestales.

No sólo la posición de cada población ejidal en los procesos organizativos regionales ha contado en su mayor o menor trayectoria con las actividades de conservación y la particularidad con que se dan. Que en La Corona y Reforma Agraria se observe una continuidad, es decir, procesos organizativos activos, mientras que en San Isidro se aprecie discontinuidad e inactividad, alude a aspectos más relacionados con la configuración de la “vida en comunidad” al integrar un ejido. Considero también que las diferencias en el número de personas que oficialmente participan y obtienen beneficios de las diferentes actividades puede comprenderse con esto. En el capítulo “Sacar adelante el ejido. Divergencias y consensos frente al manejo del territorio” abordé parte del tema. Ahora lo retomo centrándome en cómo se da el ejercicio de la autoridad ejidal en cada localidad, para demostrar que algunos ejidatarios han trabajado en la cotidianidad, aunque no necesariamente de manera fructífera, con el propósito de que los miembros del ejido integren la idea de que “cuidar los arbolitos”, “ayudar a las guacamayas”, tener en su territorio “aguas calientes” constituyen labores o atributos representativos del grupo, lo que he denominado *orientar el sentido de comunidad al tema de la conservación*, que podrá ser comprendido en toda su complejidad en la siguiente sección. Este análisis me permitirá contestar las preguntas señaladas en los apartados anteriores y evidenciar cómo el desarrollo de las actividades de conservación redonda, con mayor o menor claridad, en la emergencia de la categoría “reserva forestal” para referirse a la *montaña*.

TENER EL TACTO NECESARIO EN LA COMUNIDAD

- ¿El ejido se puede pensar como un equipo de trabajo?
- Sí se puede. Debes saber elegir a gente que te va ayudar a lo que tú quieres hacer; gente que quiera construir. Por ejemplo, la comunidad

tiene lo de la conservación no porque toda la gente, el cien por ciento, esté convencida de que estemos dejando esa área. Más bien es gente que hicimos equipo para decir: “¡Miren! Creemos que eso puede funcionar; dejemos esta parte aquí; vamos a buscar recursos; vamos a menearnos; vamos a empezar agilizar, a tramitar cosas. Pero había gente que no creía en nada.

—¿Y qué hicieron?

—Nosotros no hemos sido indiferentes con ellos. Si tú te das cuenta, por ejemplo, el recurso que viene de conservación lo repartimos equitativamente en base a lo que tienen, aunque no trabajen, aunque siempre vayan renegando a hacer los trabajos que se tengan que hacer. Afortunadamente es la mayoría que quiere hacer las cosas bien; eso es lo bueno. Yo, como le he dicho a la gente: “¡aquí no vamos a obligar a nadie!” Pero cuando el beneficio llegue, entonces ellos también van a querer y aunque sea renegando pero van a recibir su paga. Cuando empezamos a recibir dinero del área de conservación mucha gente no quería. [Rubén recrea el diálogo] “Es que yo lo voy a trabajar [desmontar] todo”. Yo les decía: tenemos veinte hectáreas en la parcela que a veces ni esa podemos trabajar. Por qué no metemos el resto a conservación y ya una vez que empecemos a recibir recursos... nos van a dar por lo que tenemos, aunque sea poquito pero nos van a dar. Pero no creían. Cuando ya empezamos a recibir los primeros apoyos... que no eran grandes cantidades, por lo menos mil pesos que nos daban de nuestra montaña... ¿y antes quién nos lo daba? Entonces empezaron ellos a cambiar de idea. Pero para ello necesitamos de un trabajo de convencimiento al interior de la comunidad, que tengas que platicar con el amigo por las tardes, decirle lo que piensas o cómo ves la panorámica de afuera; entonces, eso nos ha ayudado a nosotros a saber hacer equipo. La comunidad tiene que trabajar en equipo y la persona que está a cargo, como en el caso ahorita de Luis, debe saber rodearse de gente que lo ayude. El ejido es un poco complicado. En la iglesia no, porque en la iglesia uno cree en la misma fe; entonces, uno trata de manejar las cosas con más delicadeza y uno sabe que va a funcionar porque piensan casi como tú. Uno tiene que aprender a tener el tacto necesario en la comunidad; pero sí se puede trabajar en equipo en la comunidad (fragmento de la entrevista con Rubén, La Corona, 3 de septiembre de 2011).

Hoy en día, Rubén es el pastor del templo evangélico más antiguo en el ejido y la persona que mantiene contacto con “los de Ambio” y otros actores de las “dependencias” o instituciones ambientales. Ambas actividades empezaron a caracterizar su vida cotidiana en el año 2000, cuando también ejercía el cargo de presidente del comisariado ejidal y había asumido la dirección del Codessmac. Por eso, podría decirse que en este periodo de su vida dio fruto la formación política que había recibido de “don Deocundo” cuatro años antes, así como la formación pastoral que había recibido dos años antes en el Instituto Bíblico de Guatemala. Desde entonces, tanto el trabajo pastoral como el de coordinador de las actividades de conservación han reforzado su legitimidad entre los ejidatarios, pero también entre buena parte de la población evangélica. En la entrevista argumentaba que ser cristiano y su experiencia pastoral le han cambiado la vida y ayudado mucho en diferentes ámbitos de “la vida secular”, entre los que se cuenta el proyecto de captura de carbono. El sentido de la responsabilidad, saber escuchar al otro, reconocer el trabajo de los demás y formar equipo son algunos de los principios que ha aprendido en la Iglesia, y en cierta medida son estos mismos principios los que han permeado el desarrollo de las actividades de captura de carbono, dado que más de la mitad de los ejidatarios son evangélicos. Esto no quiere decir que por profesar credos protestantes se entiendan sin complicaciones en el desarrollo de sus actividades, o que “el éxito” del proyecto de captura de carbono radique en su ideología religiosa. Como hacía notar Rubén, las dinámicas ejidales y las religiosas tienen diferencias y por lo mismo dirigir el ejido es mucho más complicado que dirigir a “los hermanos” en la fe. Pero no se puede negar que los principios aprendidos en las Iglesias evangélicas y protestantes son ideas reconocidas por la mayoría y que se busca trasladarlas a la vida secular, y en particular a “la vida en comunidad”.

En este sentido, reitero que las ideologías protestantes constituyen un *marco de comunicación* de gran importancia en la cotidianidad de La Corona. El esfuerzo de trasladar los principios religiosos a la “vida en comunidad” fue evidente en las reflexiones de Rubén cuando hablaba del “tacto” que se debe tener para hacer del ejido un equipo semejante a los que se hacen en las Iglesias, por ejemplo, cuando se hacen “campanas” para fortalecer o expandir la fe. También es notable en su descripción del

manejo de los beneficios obtenidos por conservar la *montaña* y cómo debe proceder la persona que está a cargo de “la comunidad”. Quisiera ampliar ambos aspectos, puesto que me permiten explicar en qué ha consistido “el trabajo de convencimiento” respecto a la conveniencia del proyecto de captura de carbono y cómo se da el ejercicio de la autoridad ejidal.

Aunque en las primeras entrevistas Rubén explicaba la amplia trayectoria de La Corona en la captura de carbono, por el hecho de que “la comunidad” se había “adueñado” del proyecto, posteriormente él fue presentando las dificultades que se vivían en el ejido, la negligencia con que algunos ejidatarios realizaban las guardarrayas, la limpieza de las brechas cortafuego de las áreas de “restauración” y “conservación” y la dificultad con que obedecían las órdenes de la brigada contra incendios. Estas actitudes de resistencia, en vez de conducir a una actitud impositiva, condujeron a un trato “táctico” de parte de Rubén y otros fundadores. Independientemente de la actitud de los ejidatarios, cada uno recibiría “su paga” cuando se concluyeran los compromisos. Ésta ha sido una forma de actuar según los principios aprendidos en la Iglesia y, al mismo tiempo, reconocer a todos los ejidatarios como miembros de “la comunidad”. Aunque no ha sido una gran suma de dinero la que se le entrega a cada ejidatario al año (500 pesos por ha inicialmente y mil pesos por ha actualmente), la idea ha sido evidenciar que no todas las veinte hectáreas de cada parcela ejidal se alcanzan a trabajar y, por lo tanto, se puede obtener algo por las hectáreas que permanecen en *montaña*. Y aunque algunos dudan si es un “buen negocio”, el dinero recibido ha hecho su “trabajo de convencimiento”. Algunos lo ven como un ingreso que se obtiene sin mayor esfuerzo y les ayuda en los gastos cotidianos o para pagar las deudas contraídas. Otros, por su parte, ven una posibilidad de ahorro y/o inversión cuando se trata de ampliar, mejorar el hato ganadero o dar más educación a los hijos.

Cabe decir que las posibilidades que se abren con el dinero “contante y sonante” de la conservación han sido acompañadas de una apertura a nuevas ideas, experiencias y conocimientos sobre temas abstractos, como el mercado global de carbono, y menos abstractos, como los perjuicios de los incendios forestales. Así, varios ejidatarios pueden referirse sin mayor complicación a la importancia de “las reservas forestales” para que “los animalitos” no se espanten, para respirar oxígeno y tener

agua en tiempo de secas, así como para ayudar al planeta y a la gente que vive en las ciudades en medio de la contaminación. Esto no quiere decir que el “trabajo de convencimiento” al que se refiere Rubén consista en la transmisión de ideas ecológicas, una labor realizada por los actores institucionales; más bien, ha consistido en generar las condiciones para que los ejidatarios “se adueñen” del proyecto de captura de carbono, se sientan representantes de un ejido con su propia área de conservación y se convenzan de que “si les están dando un recurso por esta selva, no es porque se lo estén regalando, sino porque esta selva está haciendo algo para dar dinero”, como afirma Rubén.

La forma en que se da el ejercicio de la autoridad ejidal revela cómo se produce esto. Los fundadores en La Corona, a pesar de tener más experiencia en los asuntos ejidales, en vez de mantener el control sobre los cargos han preferido legar a “los más nuevos” la autoridad. Claro que muchos fundadores ya han sido presidentes del comisariado ejidal y, por lo mismo, pueden decir: “Ya serví a la comunidad”. Pero al designar a ejidatarios jóvenes o ejidatarios de reciente ingreso procuran evaluar su compromiso con el ejido sin que ellos mismos estén en el poder. Luis, el “comisariado” que mencionaba Rubén, es uno de los ejidatarios jóvenes que ha tenido que aprender a hacer respetar a la brigada contra incendios sin saber claramente cómo. Un periodo antes, Moisés fue nombrado “comisariado”, por ser considerado el mayor de varios núcleos familiares que se hicieron ejidatarios en el 2002. En su caso, una parte importante del proceso de aprendizaje consistió en dar a conocer, en diferentes espacios institucionales, la decisión de “su comunidad” sobre la conservación de dos “reservas forestales” del ejido, lo que fue evidente en el discurso presentado en la introducción de esta tercera parte. Debo decir que el poco conocimiento al asumir un cargo obliga a las jóvenes autoridades de cualquier forma a mantener un diálogo y recibir orientación de los “los que saben”. Estos últimos, además de reforzar su legitimidad al ser consultados, han aprendido a mantener distancia de los asuntos ejidales, observando el desempeño de quienes fungen como autoridades e interviniendo cuando algo se complica.

Antes de terminar esta descripción, quiero referirme al devenir de la población beneficiada con los pagos por captura y reducción de emisiones de carbono. Puesto que las actividades del proyecto están direc-

tamente asociadas a la posesión de tierras, ya sea de uso familiar o comunal, solamente se cuentan entre los beneficiarios a los ejidatarios. Los avocindados a veces llegan a beneficiarse de la derrama de dinero, pero generalmente quedan excluidos. En este sentido, la captura de carbono también ha contribuido a aumentar las diferencias socioeconómicas entre los miembros de “la comunidad”, lo que también se ha venido notando entre los ejidatarios, pues no todos cuentan con la misma cantidad de tierras, dadas las transacciones agrarias que se han dado desde la fundación. Aunque oficialmente los 52 ejidatarios han recibido equitativamente los pagos por *las montañas* de sus parcelas agrícolas, en la práctica ellos mismos reparten “el recurso” según los arreglos agrarios que hayan establecido. Con los años, la percepción continua de dinero por las “reservas forestales” y su repartición entre los ejidatarios también ha generado un mercado de tierras. Esto quiere decir que si antes una parcela enmontada no tenía mayor valor económico hoy en día puede ser una fuente de ingresos para unos y una forma de inversión para otros. Por lo mismo, los beneficios recibidos del proyecto son desiguales, más no ilegítimos. De hecho, mientras unos aceptan que ciertos ejidatarios le han “apostado” al “rollo de la conservación”, otros no han dudado demasiado cuando algún ejidatario ofrece las parcelas que le corresponden en el “área de restauración” o en el “área de conservación”. Esto no quiere decir que orientarse como “comunidad” al tema de la conservación carezca de importancia; más bien, es una postura diferenciada y estratégicamente *producida* (aceptada, trabajada, hecha *pública*) y sólo cuestionada en ciertos espacios o momentos, aunque hasta ahora sin mayores impactos.

NO TE PUEDO DECIR QUE HAY UNA RECETA, ¡ESO FUE TRABAJO!

Digo yo que a veces es difícil entrar a un ejido. Organizar a la gente y tratar de cambiar todo cuando ya se estableció todo. Como que no. Cuando vive cada quien, cuando hace lo que le da la gana cada quien, no hay un arreglo, algo que norme eso en conjunto. Porque no es que alguien inventó eso; más bien, son cosas que se hacen en la asamblea. Claro, también están los que tienden a señalar, como mi pariente Pablo. Él vive allá sentado. Hace unos días todavía le dije en una asamblea: “¿si hubiéramos

mos empezado el ejido con gente con tu mentalidad, pariente, a dónde estuviéramos? Tan siquiera da gracias de que no nos dejamos llevar por gente como tú y hoy estamos donde estamos”. Aun con todo eso, se creó algo de que respetan un poco la cuestión de lo que estamos hablando, de la conciencia ambiental y toda esa cuestión. Alguien me decía: “Oye, ¿cómo le hicieron?” No te puedo decir que hay una receta; eso fue trabajo. Son trabajos que fuimos poco a poco [haciendo], hasta llegar a tener esto, y ya se volvió costumbre. La limpieza del solar, el respeto hacia la fauna, toda esa cuestión, se volvió costumbre. También por los apoyos que hemos pedido. De la educación ambiental para que la gente se refuerce. Y la gente que han venido, que platican, escuchan. Hemos tenido esa oportunidad, mientras que, en otros ejidos, pues... no llega gente de fuera a platicar, a hablar de esto. Ni les permiten, creo. No lo ven muy bien. Y aquí pueden andar y decir y escuchar hasta reclamamos, porque estamos en un ejido donde todos se respetan (fragmento de la entrevista con José, ejido Reforma Agraria, 18 de junio de 2010).

Las labores que José realizó en la Unión de Ejidos Julio Sabinés entre 1988-1999 y en el proceso de formación de un nuevo municipio en la región (1996-1999) le impidieron participar constantemente en el proceso organizativo de Reforma Agraria en torno a la consolidación del centro ecoturístico. Sin embargo, la cercanía con su hermano Celso le permitía tener una idea de los avances en “las dependencias” y del fluctuante interés de los ejidatarios en el proyecto. Esto lo convenció de la necesidad de replegarse al espacio ejidal y atender de lleno el propósito de “sacar adelante el ejido”. Por otra parte, aunque la mayoría de sus compañeros-parientes reconocían su trabajo para colocar a Reforma Agraria como uno de los ejidos más “emprendedores” en la región, no faltaban los comentarios sobre su distanciamiento de las inquietudes cotidianas de la organización ejidal. Puede decirse que la legitimidad de José entre sus parientes-compañeros estaba siendo cuestionada y, por lo mismo, sentía la necesidad de posicionarse nuevamente frente a ellos. Entre 2001 y 2004, al fungir como presidente del comisariado ejidal, tuvo la oportunidad de ponerse al frente de diferentes acciones de beneficio colectivo, como la búsqueda de financiamiento para un sistema de riego, la negociación de un “recurso” para el manejo silvopastoril de la ganadería, la integración al programa de captura de carbono Scolel’té y

la búsqueda de financiamiento para la construcción de más cabañas en el centro ecoturístico.

Como es evidente, dirigía sus esfuerzos en múltiples direcciones, de manera que tanto los ejidatarios más orientados a las actividades agropecuarias como los pocos que se animaron a “entrarle al ecoturismo” veían que sus intereses eran reconocidos por el “comisariado”. Varios de los asuntos atendidos por José no se concretaron sino años después, siendo “comisariados” otros de sus parientes. No obstante, se obtuvieron los primeros pagos por la reducción de emisiones de carbono y se ampliaron las instalaciones del centro ecoturístico. Mientras era claro que los beneficiarios del proyecto de captura de carbono eran los cuarenta ejidatarios, no se sabía con precisión quiénes eran los beneficiados del nuevo apoyo que se le daba a la idea del ecoturismo, porque entre 1997 y el 2001, a pesar de contar con buenas cabañas, no llegaban turistas al ejido y de los primeros 16 interesados sólo se habían mantenido constantes dos hombres y tres mujeres. De cualquier modo, entre el 2003 y el 2004, además de Celso, Valentín, José y sus respectivas familias nucleares, otros miembros del ejido, al ver que Las Guacamayas “agarraba más forma”, se interesaron y “le entraron de lleno”.

Antes de seguir describiendo el devenir del proceso ecoturístico es importante resaltar que el “retorno” de José fue valorado positivamente, pues procuró demostrarles a sus parientes que no bastaba con ser nombrado “comisariado” y estar al tanto de “la vida en comunidad” o a la espera de que “las dependencias” llegaran al ejido; había que buscar cómo “encajar” en los programas sociales emprendidos por los actores institucionales o, en sus palabras, “enamorar a esos desgraciados de allá, no para ser como sus gatos, sino para sacarle beneficio que le sirva a tu gente”. En suma, la franqueza con que José hablaba, por ser ampliamente aceptada entre los López, le permitiría nuevamente ser reconocido y respetado no sólo como autoridad ejidal, sino como una de las “cabezas” de la parentela, algo que maneja muy bien y procura poner en evidencia al apelar a la memoria colectiva con preguntas o argumentaciones como la que le hizo a su primo Pablo durante una asamblea.

Habiendo esbozado cómo se ejerce la autoridad ejidal en Reforma Agraria, analizaré en qué ha consistido el trabajo de orientar el *sentido de comunidad* hacia el tema de la conservación. Para cuando José asume el cargo de “comisariado”, algunos aspectos de lo que llama “la política

ejidal de manejo sustentable de los recursos” ya se habían incorporado en la forma de pensar de la población. La idea de que el reparto igualitario de la tierra correspondía a una apropiación ordenada de la selva y que el ejido contara con una “reserva forestal” era motivo de orgullo para la mayoría de los ejidatarios, porque estaban convencidos que en todo Marqués de Comillas no había otro ejido donde se hubiera cuidado de no desmontar “por donde quiera” y sin preocuparse por dejar algo de *montaña*. Las clases de educación ambiental constituían un aspecto que los hacía sentir distintos a los demás ejidos de la región. Sin embargo, para la mayoría de los ejidatarios no era del todo claro cómo podían serles útiles en su cotidianeidad muchas de las ideas aprendidas con los biólogos. De ahí que dudaran frecuentemente en seguir a Celso en su propósito de reproducir las guacamayas; los avances a este nivel consistían, más bien, en asumirse como personas que respetaban la vida de la fauna silvestre, puesto que “las cabezas” habían asumido la tarea de hacerlo costumbre, al denunciar en las asambleas a quienes “trataban de tomarle el pelo a los demás ejidatarios”, al no respetar los acuerdos sobre no cazar o maltratar a los animales salvajes.

Con la integración del ejido al programa Scolel'té en el año 2000, el proceso de orientar el *sentido de comunidad* a la conservación fue distinto. La promesa de recibir un pago por “la reserva forestal” les permitía suponer que “las cabezas” tenían razón al insistir en la importancia de dejar una parte del territorio sin repartir y sin tocar. Aunque en la intimidad algunos ejidatarios valoraban la decisión de dejar “la reserva” como un “castigo”, dada la imposibilidad ampliar las áreas de trabajo, las primeras reuniones con los técnicos de Ambio les permitían pensar que “el castigo”, al parecer, había valido la pena. En este contexto, atractivo para todos los miembros de “la comunidad”, se emprenden las primeras acciones para hacer de la *montaña* verdaderamente una “reserva forestal”. Los ejidatarios participan en el establecimiento de brechas cortafuego en los contornos y en la parte central del área forestal, además de designar a algunos de los ejidatarios como brigadistas para la prevención de incendios.

Vale la pena precisar que orientar a “la comunidad” al tema de la conservación no consistió necesariamente en convencer a la asamblea ejidal de “entrarle al turismo”. Al igual que con la propagación de las guacamayas, era una labor difícil porque había que invertir tiempo,

dinero y energía sin esperar compensaciones inmediatas, pero no por eso “las cabezas” iban a renunciar al propósito de hacer del ecoturismo algo concreto en el ejido, y menos cuando contaban con el apoyo de actores institucionales. Por otra parte, puesto que en muchos asuntos ejidales habían tomado la iniciativa sin esperar un apoyo de los demás, no dudaron en sentirse con la legitimidad de emprender acciones que eventualmente podían ayudar a “no dejar caer el ejido”, expresión frecuentemente utilizada en sus reflexiones. De acuerdo con esto, puedo decir que muchos ejidatarios simplemente no mostraron interés en el proyecto y con su distanciamiento dieron vía libre a “las cabezas” y a otros ejidatarios que no tenían nada que perder al intentarlo. El nuevo empuje que recibió el centro durante el periodo de José y el incremento de turistas vinieron acompañados de nuevos cambios en “la vida en comunidad”. Por un lado, los que no le “entraron” al turismo terminaron por trasladarse a vivir en Pico de Oro, siendo los socios de la cooperativa los únicos que permanecen en el ejido al 100%. Por otro lado, al seguir siendo ejidatarios de Reforma Agraria, las familias que permanecen en Pico de Oro siguieron trabajando sus parcelas y, por lo tanto, manteniéndose al corriente de los asuntos ejidales. Esto se fue produciendo también a medida que varios ejidatarios encontraron el modo de hacer su vida “en Pico”, que la migración de varios jóvenes a Estados Unidos fue dando frutos y que varias personas renunciaron a sus derechos como socios de la cooperativa ecoturística.

Esto no quiere decir que el trabajo de orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación haya fracasado, sino que ha estado atravesado por varias negociaciones. De cierto modo, mientras unos estuvieron dispuestos a dejar que el centro ecoturístico se consolidara usando atributos del ejido, como la cercanía al río o la “reserva forestal”, donde se hicieron senderos interpretativos, otros estuvieron de acuerdo en que trasladarse a Pico de Oro no significaba perder su derecho como ejidatarios. Por otra parte, muchos aprueban que “las cabezas” asuman al mismo tiempo las riendas de Las Guacamayas y las del ejido, porque de este modo pueden exigirles que tengan en mente los intereses de los ejidatarios más dedicados a la ganadería, la agricultura y el comercio. Bajo esta misma lógica, al concretarse la participación del ejido en el programa de captura de carbono, para unos y otros se reafirmó la idea de que todos debían beneficiarse, siempre y cuando

siguieran cumpliendo con los compromisos de pertenencia al ejido (ir las asambleas y apoyar las obras comunitarias); además de los nuevos compromisos que surgían al contribuir con la reducción de emisiones de carbono. Asimismo, con el aumento anual de turistas, cada uno ha tomado decisiones: “las cabezas” de la cooperativa determinaron fijar el número de socios, mientras que los ejidatarios ajenos al proyecto ecoturístico han ejercido la presión necesaria para que el centro Las Guacamayas apoye a “la comunidad”; por ejemplo, aportándole anualmente mil pesos a los ejidatarios para que cuiden sus árboles de nance, por ser los que más atraen a las guacamayas, o bien realizando trabajos de limpieza que anteriormente le correspondían a “la comunidad”.

Evidentemente, cada asunto ha generado tensiones, pero *grosso modo* las partes han encontrado la forma de sacar partido de la situación, lo cual les permite sostener para sí mismos y para los demás la imagen de que son “un ejido donde todos se respetan” y donde el interés por la conservación es un asunto *público* y concreto. Como es notorio, la idea del “respeto” es recurrente en “la vida en comunidad” de Reforma Agraria y ha impregnado la mayoría de los procesos organizativos, desde la formación del “pueblo” hasta la emergencia de su “política de manejo sustentable de los recursos”. Sin embargo, lo que no parece del todo evidente, ni para las instituciones que los admiran ni para ellos mismos, es que la idea del respeto difícilmente tendría la importancia que tiene de no ser integrantes de una misma parentela y no estar habituados a los jerárquicos ejercicios de autoridad propios al ámbito familiar. Esto explica por qué sólo los que no llevan el apellido López han tratado de cuestionar el “éxito” de su trabajo, ese “estar donde hoy están”, aunque sin mayores efectos.

TODO TRABAJO QUE LLEVA UN FUTURO ES GOLPEADO

—¿Qué ha impedido que el centro ecoturístico tome forma?

—En el periodo del compañero Germán tomamos acuerdos en una asamblea general y, pues, ya ves que si uno propone uno tiene que estar metido y demostrar el ánimo que uno siente de querer dar los primeros pasos. Su servidor con otros cinco compañeros más tomamos la decisión y ante la asamblea dijimos: “¡Vamos de una buena vez hoy! ¿Quiénes

son los que se van a hacer la primera brecha para llegar al yacimiento de las aguas termales?” Entonces, al siguiente día, nos fuimos. Me fui yo con ellos e hicimos la brecha. A los ocho días se convocó una faena, con todos los ejidatarios; ya ampliamos, hicimos un sendero allá. De ahí empezamos a tomar acuerdos, a tocar puertas con las secretarías y se logró pactar para ciertos apoyos. Se avanzó algo en ese periodo, pero faltó más organización.

—¿Por qué no se logró la organización?

—Porque es como todo. Empezaron a trabajar, a hacer las pequeñas cabañas; [pero también] empezaron los malos pensamientos. Empezaron a decir que los que estaban al frente de las obras estaban malinvirtiendo los recursos o se están llevando los recursos. Entonces, pues, ahí se desintegra, queda paralizado. Sin embargo, no fue eso lo que pasó porque no hay recurso que alcance cuando uno quiere ampliar más y avanzar; entonces, hasta ahí quedó. Entra la otra autoridad, el periodo de Julio, y se vuelve a retomar el proyecto, pero ya no todos los ejidatarios. Nada más 22 o 24 ejidatarios. A lo último quedan como 18 y ellos son los que avanzaron más; se hizo un comedor grandote, se hizo una alberca grande apoyado por Prodesis. Pero pasa lo mismo... No falta, pues... El mismo grupo empieza a meter la grilla y vuelve otra vez a caer hasta hoy en día. Todo trabajo que lleva un futuro, que lleva un éxito, yo así lo veo, siempre es golpeado. Le buscan la forma de cómo hacerlo fracasar. Si eso no se hubiera dado, la organización que hubo, siento que ya tuviera un avance, ya estuviera funcionado. Tendríamos visitas... (fragmento de entrevista con Ezequiel, ejido San Isidro, 28 de junio de 2010).

Al reflexionar sobre “la vida en comunidad”, Ezequiel piensa que “falta organización” en el ejido y por eso, de tanto en tanto, procura tomar distancia de sus asuntos. Esto significa concentrarse en la economía familiar, pero también en procesos organizativos que se dan paralelamente y trascienden la organización ejidal. Pese a todo, no ha dejado de sentirse ejidatario de San Isidro y, en consecuencia, aún cree que hay que “batallar” para poder tener “un pueblo bien organizado, bien disciplinado y desarrollado”. Justamente por su modo de pensar e imaginar “la comunidad”, no se abstuvo de participar en ninguno de los intentos por establecer el centro ecoturístico junto a “las aguas calientes”; primero durante el periodo en que Germán fungió como presidente del comisariado ejidal y luego en el periodo de Julio. En la entrevista

que tuvimos, se presentaba como uno de los primeros que mostró “el ánimo de querer dar los primeros pasos”; abrió camino entre la *montaña* para facilitar el acceso al arroyo y “tocó puertas” en las “dependencias”. Sin embargo, como señala, en ambas ocasiones fue acusado de “desvío” del dinero que aportaron en momentos distintos la Conafor y el Prodesis. Reconocer esto no es un problema para él, pues tiene su versión de los hechos, pero sobre todo una lectura de cómo funcionan las cosas en el ejido. Afirma que en ninguna de las ocasiones se estaban “llevando el dinero”, sino que los recursos entregados por las instituciones habían sido escasos para el tamaño de las aspiraciones que tenían respecto al centro ecoturístico que querían construir. En este sentido, el problema no radicaba en el manejo de los recursos, sino en que cada vez que algunos emprendían acciones que implicaban “algún futuro o éxito” económico, otros “buscaban la forma de hacerlas fracasar”. Desde su punto de vista, los que “metieron grilla”, es decir, que al denunciar o sembrar la desconfianza hicieron ruido como los grillos, son los que impiden “sacar adelante al ejido”.

La explicación de Ezequiel sobre los fallidos intentos por hacer un centro ecoturístico en San Isidro es muy semejante a la de Germán cuando me narraba sus deseos y esfuerzos por mejorar el poblado. Ambos hablaban de que sus esfuerzos habían sido “echados abajo”, el primero al integrar el comité de “las aguas calientes” y el segundo siendo presidente del comisariado ejidal. Sus explicaciones también daban la impresión de que hay dos grupos específicos en la población con “pensamientos” e intereses que se contraponen, algo que también era notable en la forma en que Rufino narraba el conflicto y explicaba que creía que “el dinero era para trabajarlo” y no de los que pensaba que debían “repartirlo”. De acuerdo con esto, Ezequiel, Germán y Rufino integrarían el sector de la población que considera que en San Isidro muchos procesos organizativos ejidales suelen quedar estacados o son reemplazados por otros procesos que emprenden las nuevas autoridades ejidales; por el contrario, Julio, sucesor de Germán, pertenecería al sector que “empieza a meter grilla” y “tener malos pensamientos”. En las entrevistas, esta división entre unos y otros saltaba a la vista; sin embargo, en la cotidianeidad ejidal eran menos contundentes sus diferencias. Teniendo en cuenta esta contradictoria situación, puedo ofrecer una lectura acerca de cómo se da el ejercicio de la autoridad en San Isidro.

Es innegable que en San Isidro siempre ha habido divisiones entre la población. Vale recordar que desde los primeros años se distinguían claramente las familias de lengua chol y las procedentes de la finca El Xoc. No obstante, a esta distinción se sumaron otras; por ejemplo, con el ingreso de ejidatarios procedentes de otros estados de Chiapas y la mayor incursión de varios ejidatarios, independientemente de su procedencia, en las actividades ganaderas. En este sentido, las distinciones de procedencia y orientación económica, sumadas a las de pertenencia política y religiosa, se entremezclan para hacer más compleja la cotidianidad ejidal, pero sobre todo para reproducir una competencia por el control de la autoridad. Desde esta perspectiva, la notoriedad de ejidatarios como Ezequiel, Germán, Rufino y Julio en asuntos ejidales, como el fracasado centro ecoturístico, no señala la existencia de facciones integradas por miembros específicos, sino más bien el interés de cada una de estas personas por ser quién “lleva las riendas del ejido”. En San Isidro, este interés se expresa consiguiendo adeptos entre el resto de la población, más que procurando hacer alianzas entre potenciales rivales. A su vez, conseguir adeptos representa, entre otras cosas, encontrar los argumentos adecuados para ser considerados como los que pueden guiar a “la comunidad”. Sugerir que otros son los responsables de la “desorganización” del ejido o plantear que vivir en una “comunidad” representa reconocer que es la asamblea ejidal “la que manda” son ejemplos de estos argumentos. Éstos se ofrecen con el propósito de poner en cuestión la intención de quienes hablan en nombre de “la comunidad” y generar la desconfianza que conduce al estancamiento o abandono de cualquier acción colectiva.

En esta competencia por el control de los cargos ejidales, algunos han sabido generar con mayor efectividad a sus propios seguidores, quienes les han permitido ser nombrados para cargos ejidales. Otros, en cambio, padecen la paradoja de no ser elegidos a pesar de “demostrar el ánimo que se siente de querer dar los primeros pasos”. Mientras Germán y Julio son de los que han sabido encontrar el apoyo de una buena parte de los ejidatarios, Ezequiel ejemplifica muy bien lo difícil que puede ser encarnar la figura de guía de “la comunidad”, dado que hasta el día de hoy no ha podido fungir como “comisariado ejidal”. Los que sí han sido elegidos, al llegar a ser presidentes del comisariado ejidal, no han estado exentos de encontrar detractores a sus iniciativas y

de perder la confianza de todos los que están a la expectativa de ver si el “comisariado” verdaderamente impulsa o “empuja la comunidad”, algo que ejemplifica bien el periodo de Germán y que lo llevaría a tomar distancia de la organización ejidal.

Aunque la presión ejercida por los aspirantes a los cargos ejidales juega un rol fundamental en esta situación, considero que la pérdida de legitimidad de quienes han fungido como “comisariados” también radica en los sentimientos duales que atraviesan las disposiciones de gran parte de la población ejidal. Me refiero a la constante angustia que surge en varios ejidatarios, pero también en muchos avecindados, al dudar entre dejarse llevar por quien podría ayudarlos a suplir sus necesidades o desconfiar de toda persona que con el argumento de apoyarlos se apropie de su destino, dilema que es fácilmente perceptible en las trayectorias de vida de Abelino y Rafael, analizadas anteriormente, quienes han asumido posiciones marginales o indiferentes frente a muchos asuntos ejidales, entre los que se cuenta indudablemente la idea de establecer un centro ecoturístico en el ejido. Teniendo en cuenta la escasa identificación de este tipo de miembros de San Isidro con el proyecto ecoturístico, me propongo analizar la dificultad que ha representado, para quienes así se lo han propuesto, concretar en la cotidianidad ejidal la conservación ecológica.

Los conflictos recurrentes en torno al establecimiento del centro ecoturístico son una muestra más de la escasa emergencia de un *sentido de comunidad* entre la población de San Isidro. No obstante, esto no impide asumir las acciones emprendidas por Germán, Ezequiel o Rufino como parte de un trabajo para *convencer* a la población de que San Isidro es un lugar que puede ser apoyado por las “dependencias” ambientales. Con esta idea, quiero ampliar mi interpretación sobre la experiencia que vivieron estos ejidatarios. Para cuando Germán se propone saber más sobre las “aguas calientes” que se encuentran en la *montaña* del ejido (2004), él mismo y la gran mayoría de los ejidatarios apenas si estaban familiarizados con la inquietud institucional por la devastación de la selva. Todas las discusiones en las que varias poblaciones participaron años antes, en general, les eran lejanas. Es decir, sólo hasta mediados del año 2000, y tras las visitas de los funcionarios que contactaba Germán, empezaron a comprender qué significaba hacer de las “aguas calientes” un atractivo turístico, pero también a saber de la existencia de “depen-

dencias” que se interesaban en apoyar técnica y financieramente trabajos colectivos muy distintos a los proyectos institucionales con fines productivos, por lo general más cercanos a su realidad. En este sentido, al mismo tiempo que adquirirían nuevos conocimientos iban experimentando el modo de transmitir al resto de la población las ideas relacionadas con los proyectos ecológicos, el ecoturismo y lo “positivo” de las “aguas calientes”. Por eso, me atrevería a decir que la incursión tardía y acelerada de algunos ejidatarios en el tema de la conservación ha estado acompañada de una gran improvisación en la cotidianidad ejidal y en la relación con los actores institucionales. Sólo así se explica la estrechez del discurso ecológico que, a pesar de todo, han logrado estructurar mis interlocutores.

Se trata de un discurso en el que aún se aprecia desarticulación entre la decisión de dejar en *montaña* una parte del territorio, el deseo de convertir “las aguas calientes” en un atractivo turístico y el hecho de hacer *público* el “compromiso de la comunidad con la conservación ecológica”. La improvisación también ha tenido otro tipo de repercusiones. En términos organizativos, ha implicado un escaso interés de la mayor parte de la población en el tema de la conservación ambiental. Respecto a la relación que se tiene con los actores institucionales, ha conducido al distanciamiento típico de las instituciones; cuando no fluye la comunicación con la población, éstas no consideran factible la recuperación de la inversión efectuada y no hay “resultados positivos”. En este panorama que a muchos actores institucionales parece inquietante y demasiado complejo de integrar a sus lógicas de trabajo no todo está dado. Por el contrario, me atrevería a decir que recientemente se empieza a experimentar una importante transformación, en la que se están dando las condiciones para que el ejercicio de la autoridad ejidal experimente cambios. Se trata de una transformación en la que puede haber más posibilidades para la emergencia de un *sentido de comunidad*, en la que se pueden articular con mayor coherencia los procesos organizativos relacionados con la conservación ecológica y en la que actores específicos podrán atraer nuevamente la atención de las “dependencias” ambientales, lo que desarrollaré en el próximo capítulo.



TABLA 2

EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD EJIDAL Y SU RELACIÓN CON EL TRABAJO DE ORIENTAR EL SENTIDO DE COMUNIDAD AL TEMA DE LA CONSERVACIÓN

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Modalidad del ejercicio de la autoridad ejidal	Nombramiento de ejidatarios jóvenes o de reciente ingreso para los cargos ejidales	Recurrencia y alternancia de los mismos miembros de la parentela en los cargos ejidales	Constante disputa por el control de los cargos ejidales y escasa cooperación entre los aspirantes
Características del trabajo para orientar el sentido de comunidad al tema de la conservación	Trabajo de convencimiento por parte de ejidatarios más vinculados con las instancias ambientales y las acciones que desarrollan, sin ocupar cargos ejidales	Las autoridades se han empeñado en hacer costumbre la idea de que son un ejido con aportes concretos a la conservación, sin desconocer la importancia del desarrollo económico al que aspira la mayoría	Improvisada y discontinua transmisión de información relacionada con el potencial del ejido para ser beneficiado con proyectos de conservación
Efectos sobre el desarrollo de actividades ligadas al tema de la conservación	Las jóvenes autoridades ejidales se familiarizan con las cuestiones ambientales y se apropiaron del proyecto de captura de carbono	Aquellos que asumen los cargos ejidales y aquellos que se los conceden, procuran obtener beneficios al afirmar la existencia de una "política ambiental ejidal"	Incipiente desarrollo de un discurso ecológico entre ciertos ejidatarios, escaso interés de la mayor parte de la población en las actividades ecoturísticas y tardío desarrollo de otros proyectos de conservación
Actor(es) clave en el proceso y posición ocupada en el espacio social ejidal	Rubén (pastor) y otros fundadores del ejido (evangélicos y católicos)	José, Celso y Valentín, miembros fundadores y actualmente de mayor edad	Germán, Rufino, Ezequiel, ejidatarios con diferentes trayectorias de vida

FUENTE: Elaboración propia.

Como ya se mencionó, era difícil saber en qué medida abordar los proyectos de conservación que se desarrollan en La Corona, Reforma Agraria y San Isidro; sin embargo, siempre fue mi intención considerarlos para hablar de un proceso social que los englobaba o los trascendía y que finalmente decidí llamar la *producción de la conservación ecológica*. De cualquier modo, el carácter abstracto de esta realidad me condicionaba a aterrizar aún más mi descripción y encontrar evidencias concretas de su existencia en Marqués de Comillas. Algo que pude elucidar en el capítulo anterior al retomar las voces de actores (ejidatarios y funcionarios) que participaron en acciones institucionales específicas, al resaltar su relación con los procesos políticos que emergieron en la región y al esbozar los efectos que todo esto tuvo en la ampliación burocrática de un aparato de Estado en *formación*. La misma condición resultaba imprescindible en este capítulo, aunque el objetivo era dar cuenta del proceso complementario forjado en este caso por los miembros de los ejidos inmersos, con mayor o menor intensidad, en cada proyecto. Así, lo que decidí definir como el trabajo de orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación no era otra cosa que la expresión más localizada del proceso de *producción de la conservación ecológica*. De hecho, las mismas reflexiones de mis interlocutores me permitían confirmar que ellos, o al menos algunos, se veían a sí mismos en un proceso laboral distinto al que habían vivido antes, pero que también les demandaba esfuerzos, aprendizajes, satisfacciones y, en unos casos, desilusiones.

Rubén y Paco, en La Corona; José, Celso y Valentín, en Reforma Agraria; Germán, Rufino y Ezequiel, en San Isidro, sobresalían en el paisaje humano que aprendí a observar día con día. Eran quienes mejor daban cuenta de lo que había representado poner en marcha o “dar los primeros pasos” en sus respectivos proyectos asociados al tema de la conservación. Sin embargo, sus roles no podrían ser comprendidos cabalmente sin analizar el espacio y las dinámicas de acción colectiva en los que se habían modelado. De ahí la necesidad de llamar la atención respecto a cómo en cada localidad se suelen desempeñar los cargos ejidales y cómo se relacionan con la forma en que ciertos ejidatarios asumían la labor de concretar o, al menos, imaginar la participación de sus respectivas “comunidades” en la captura o reducción de emisiones de carbono y/o en el ecoturismo. De esta manera, pude describir

mejor la figura encarnada por Rubén, quien condensa en sí mismo el rol de pastor y el de mayor conocedor del proyecto de captura de carbono, además de preciarse de no fungir como comisariado, puesto que para eso están los ejidatarios más nuevos. También pude plasmar aspectos de la personalidad de José, claves en el trato con sus hermanos, primos o sobrinos, y a través de los cuales él se legitima como uno de los ejidatarios que más han trabajado en la “política ejidal de manejo sustentable de los recursos” y, por lo mismo, como uno de los más idóneos para fungir como autoridad. Finalmente, pude evidenciar que las reflexiones de Ezequiel, Rufino, Germán y Julio acerca de la “desorganización” en el ejido y los conflictos en torno al proyecto ecoturístico eran una muestra de la competencia que existía entre ellos y de sus distintos estilos de reivindicarse como candidatos a ocupar los cargos de autoridad en “la comunidad”.

Es importante añadir que al distinguir tres modos de ejercer la autoridad en estos tres ejidos no estoy insinuando que son órdenes institucionalizados en la cotidianidad, sino tendencias que pueden presentar cambios en el devenir y por lo mismo están sujetas a modificaciones parciales o radicales. Lo mismo vale decir con respecto a los aspectos sociológicos que hacen diferenciable “la vida en comunidad” en cada espacio ejidal, aspectos descritos mediante el concepto *marco de comunicación* y que nuevamente resultan relevantes al analizar los modos de proceder de determinados ejidatarios respecto a los cargos ejidales y al trabajo de convencer, “hacer costumbre” o motivar el involucramiento de sus “comunidades” en los proyectos de conservación. Es decir, que la atmósfera de principios religiosos protestantes de La Corona, la constante incidencia de los lazos de parentesco en las relaciones entre los ejidatarios de Reforma Agraria y la tensión entre los deseos de independencia y las disposiciones paternalistas de San Isidro eran difíciles de ignorar en el análisis, pero no por eso he pretendido presentarlos como tipos u órdenes de comunidad.

En este capítulo, la etnografía, además de dejarme hablar de la participación de las poblaciones ejidales en la *producción de la conservación ecológica*, me ha permitido mostrar cómo los proyectos de servicios ambientales también contribuyeron a la transición simbólica y material de la *montaña* a “reserva forestal”. Dada la complejidad y el número de elementos que usé al hacer la descripción, preferí no precisar los aspectos

tos que daban cuenta de esto, sino aludirlos tangencialmente. Así fue posible evidenciar la mayor o menor centralidad de las áreas forestales en las reflexiones de mis interlocutores, de modo que Rubén las mencionaba mediante sus respectivos nombres (conservación y restauración), Celso y José las aludían de manera implícita y Rufino y Ezequiel dejaban ver su escaso hábito de referirse a la *montaña* donde se encuentran “las aguas calientes” mediante la palabra “reserva”. Las diferencias se explican por la mayor o menor preponderancia, en términos prácticos, de las áreas forestales en los proyectos. Mientras que con el ecoturismo la *montaña* es sobre todo un elemento contextualizador, en la captura o reducción de emisiones de carbono es un material de trabajo. En este sentido, me atrevería a decir que particularmente la captura de carbono condujo a una reapropiación más vívida de la *montaña* y por lo tanto a una transición particularmente más visible. Los trabajos de reforestación, la delimitación de las áreas mediante las brechas cortafuego, las limpiezas periódicas en las que participaban todos los ejidatarios, así como las actividades de monitoreo realizadas por los equipos técnicos dieron materialidad a “las reservas”. Aquí cabe recordar que las poblaciones de La Corona y de Reforma Agraria fueron las primeras en experimentar este proceso. No obstante, hoy en día las tres poblaciones ejidales observan periódicamente la transición de la *montaña* a “reserva forestal”, en la medida que participan año tras año en programas gubernamentales de compensación por servicios ambientales. Esto quiere decir que a pesar de los intentos fallidos por iniciar el ecoturismo en San Isidro recientemente se han dado las condiciones para que en la cotidianeidad algunos ejidatarios hagan referencia a la *montaña* utilizando cada vez más la categoría “reserva” o “área de conservación”.

Por otra parte, la actual percepción de ingresos en los tres ejidos no disuelve las diferencias entre sus procesos organizativos. Es claro que no en todos los ejidos es fácil observar que cualquier miembro hable de “la reserva” o “las reservas” como el resultado de una decisión de “la comunidad”, ni mucho menos escuchar que la conservación de la “reserva” corresponde a la culminación de una “política ambiental” ejidal. En este sentido, solamente la población de Reforma Agraria ha alcanzado esta sofisticación discursiva.

Para concluir con esta sección, debo asentar que se analizó la contribución de las poblaciones ejidales al proceso de *producción de la conser-*

vacación ecológica tomando en cuenta varias discusiones académicas. Me refiero a aquellos simentados por el advenimiento mundial de las políticas de conservación, los cambios experimentados localmente ante estas políticas, las formas de entender su funcionamiento y su relación con la cuestión del desarrollo. A continuación presento una discusión con trabajos de distintos autores y procuro responder a las siguientes preguntas. Teniendo en cuenta la etnografía realizada, ¿puede hablarse de la emergencia de “sujetos ambientales”? Por otra parte, ¿es posible considerar los proyectos asociados al tema de la conservación ecológica como dispositivos de poder? Y si fuera así, ¿bajo qué perspectiva esto resulta más adecuado?

ACCIÓN COLECTIVA, CAMBIO SOCIOCULTURAL Y RELACIONES DE PODER ENTRE ESTADO Y POBLACIÓN LOCAL

Al comparar las expectativas de los miembros de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro en su proceso de desplazamiento a la selva con aquellas que hoy tienen respecto a las áreas forestales presentes en sus territorios ejidales cualquiera diría que ha habido un cambio importante en su modo de interactuar con el entorno colonizado. Valorar la *montaña* no por lo que ofrecía en sí misma sino por las tierras que cubría es algo muy contrastante con la idea de que las “reservas forestales” ejidales son el producto de una decisión que emana de “la comunidad”. En efecto, a simple vista muchos se preguntarían: ¿Qué hizo posible tal giro en estos grupos? Si bien es válido plantear esta inquietud, creo que resulta más adecuado preguntarse: ¿Qué tipo de cambio es el que han vivido estas poblaciones y cómo debe ser interpretado? Al interrogar de esta manera a mi objeto de estudio he podido abordar varias aristas del proceso vivido por mis interlocutores y las familias de los ejidos. Esto sin asumir de antemano que se ha dado un giro en su forma de ser, actuar y ver el mundo, tratando, más bien, de mostrar la complejidad de las realidades que viven, muchas de las cuales, como he consignado, trascienden el espacio que comparten y al cual han dado forma.

Esta reflexión me conecta con varios tipos de investigaciones que han abundado en los últimos años en el ámbito mundial. Me refiero, por una parte, a los análisis en donde resulta clave comprender la posibilidad

de que un recurso natural del que se abastecen varios grupos humanos perdure en el tiempo (Ostrom, 2000; Gibson y Dustin, 2000; Martin, 2002; Merino y Hernández, 2004); por otra, a los análisis en los que se busca entender procesos donde grupos humanos específicos se confrontan con disposiciones gubernamentales sobre los entornos o los recursos naturales de los que dependen sus vidas (West, 2006; Agrawal, 2005; Ulloa, 2004; Bending y Rosendo, 2006). Es importante decir que todas estas investigaciones están muy próximas entre sí y algunas se ubican en la intersección de las dos problemáticas. No obstante, mi objetivo es diferenciarlas para describir la relación que tiene mi estudio con ellas y los aspectos teóricos y metodológicos que me separan de los suyos.

En el primer grupo de análisis sobresale la investigación de Ostrom (2000), no sólo por ser la primera en discutir el tema, sino por plantear un método de estudio centrado en el concepto económico de *institución*. Las otras investigaciones citadas constituyen ejemplos que validan la propuesta de Ostrom, algunas veces señalando aspectos que aún deben ser considerados en el modelo de análisis de las “instituciones de acción colectiva”, en su relación con la conservación de “bienes comunales”, como los bosques o las selvas. Pese a que el manejo colectivo de recursos y las posibilidades de conservación en el largo plazo son aspectos centrales que permitirían asociar mi investigación con la perspectiva de Ostrom, considero que ni el concepto *institución* ni la identificación de acuerdos colectivos en los ámbitos locales son adecuados para comprender cabalmente las formas de interacción que los grupos colonizadores de Marqués de Comillas han establecido con los entornos de selva, desde el momento de su llegada y hasta la actualidad. Encuentro estrecho el concepto de *institución* pese a la utilidad que le han encontrado algunos autores para contraargumentar la llamada “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968) o para sugerir estrategias de acción que incentiven la emergencia de “instituciones comunitarias” entre diversas colectividades (Merino y Robson, 2005). Dicho concepto me resulta demasiado estático y formal para describir una buena parte de los vaivenes, las tensiones, las contradicciones y las relaciones de poder que caracterizan a las dinámicas de acción colectiva, aspectos que he procurado resaltar al describir los procesos de obtención de los títulos ejidales, la modelación de los territorios, la con-

solidación de las economías familiares, la participación en los procesos políticos regionales y el desarrollo de proyectos asociados a la conservación.

En este sentido, concuerdo con los autores que han llamado la atención sobre las implicaciones de plantear previamente la existencia de instituciones en los ámbitos locales (Appendini y Nuijten, 2002) y los que cuestionan la tendencia a asumir la acción colectiva como comportamiento social gobernado por reglas (Mosse, 2003; Bourdieu, 1972). Asimismo, considero que la perspectiva institucional deja de lado el hecho de que las dinámicas de acción colectiva, entre las que se cuentan los modos de interacción con los entornos, también toman forma en el marco de procesos de mayor envergadura, como las inquietudes institucionales por la devastación de la selva. Al respecto, es importante mencionar que algunos estudios que utilizan la perspectiva institucional han contribuido a reafirmar la idea de que las colectividades son entidades sociales con límites definidos cuyos “órdenes” son completamente distintos a los de los aparatos de Estado o son irrumpidos por estos últimos (Merino y Hernández, 2004; Merino, 2004; García *et al.*, 1998). Por esto, al dar cuenta de la constante interrelación entre los procesos ejidales y regionales y los de ampliación burocrática del aparato de Estado en México me sumo a la postura de autores como Mosse (2003) y Nuijten (2003), quienes invitan a considerar “comunidad” y “Estado” de una forma relacional.

Encuentro más cercanía con el segundo campo de investigaciones porque los autores abordan distintos dilemas de los grupos sociales y las instancias gubernamentales respecto a determinados recursos o tipos de entorno, sólo que en mi investigación utilizo una perspectiva teórica parcialmente diferente y las realidades abordadas presentan contrastes. No obstante, es posible discutir ciertos planteamientos de los autores a la luz de lo que he encontrado y concluido en mi estudio. A través de un estudio etnográfico, Paige West (2006), evidencia que, en la actualidad, poblaciones como los gimi, de Papua Nueva Guinea, se ven inmersas en un proceso social sin precedente al quedar insertas en los objetivos globales de conservación ecológica, concretados localmente mediante proyectos para la creación de reservas de vida silvestre, concebidos como motores de desarrollo sustentable. West, además de describir los variados procesos de producción (de ideas, lugares y sujetos) que se

ponen en marcha con la creación de un área de conservación, considera que hay una “profunda desconexión” entre las expectativas de la población local y los actores (ONG) encargados del proyecto. Desde su punto de vista, uno de los efectos más inquietantes de esta desconexión es que la población queda inmersa en circuitos mercantiles emergentes; por ejemplo, a través del pago por la protección de los sitios de anidación del águila arpía y la fabricación de mochilas típicas en Melanesia, sin que esto represente que la promesa de desarrollo implícita en el proyecto de conservación se cumpla.

El trabajo de West constituye una de las primeras lecturas críticas a los procesos de conservación ecológica y su imbricación con los objetivos de desarrollo social. Aunque su caso de estudio difiere del mío en varios aspectos, comparto la idea de asumir la conservación ecológica como un proceso de producción de gran envergadura, donde son explícitas la versatilidad de las dinámicas capitalistas y la reproducción de relaciones de poder y diferenciación social. Asimismo, comparto la convicción de que es posible dar cuenta de esto etnográficamente en la medida que nuestros “terrenos de estudio” se aborden como *lugares*, retomando las ideas de Gupta y Ferguson (1997), donde confluyen múltiples actores, ideas, representaciones, discursos, historias y prácticas, así como sitios de una intensa producción cultural (Brosius, 1999). Teniendo en cuenta el proceso de producción de las “reservas forestales” ejidales en Marqués de Comillas, encuentro menos cercana su interpretación de la relación entre los pobladores y los actores institucionales, básicamente porque la presenta como una relación caracterizada por una “profunda desconexión”. Quizás esto se explique por las diferencias entre los procesos abordados. Para mi estudio, considero que aunque la inquietud institucional por la devastación de la selva era ajena para la mayor parte de los colonizadores, esto ha cambiado gracias a los múltiples esfuerzos de varios ejidatarios por establecer canales de comunicación con actores institucionales específicos, pero también a sus esfuerzos por *traducir* lo que esto significa e implica para sus espacios ejidales. En este sentido, considero que la interpretación de las relaciones de poder implícitas en el proceso de producción del área de conservación analizado por West tampoco es comparable a mis casos de estudio. Creo que en Marqués de Comillas estamos frente a dinámicas de reapropiación de ideas,

discursos y representaciones, de modo que las relaciones de poder entre las poblaciones ejidales y los actores institucionales no pueden interpretarse como el encuentro de mundos inconmensurables.

Otro de los trabajos más representativos del segundo campo es el de Agrawal (2005), que con una perspectiva histórica y desde la ciencia política ha nutrido la comprensión de los procesos de conservación al poner el *poder* en el centro de su análisis. Así, partiendo de la idea de que la población de la región de Kumaon, en el noreste de la India, provocó numerosos incendios forestales hacia 1920 y hoy es una de las más organizadas en el manejo de sus bosques, Agrawal plantea que este cambio se explica en gran medida por las estrategias de descentralización en el manejo de los recursos. Estas estrategias fueron implementadas por el gobierno británico ante el ímpetu de la oposición local (vía los incendios) a las medidas de centralización de la administración de los bosques. Sólo que hoy se han consolidado como instrumentos de regulación (consejos forestales) manejados por los mismos pobladores. Puesto que en este caso de estudio es algo primordial entender tanto las relaciones de poder como sus cambios a través del tiempo, Agrawal recurre a las nociones foucaultianas de *tecnologías de gobierno* y de *gobierno íntimo* para plantear que el Estado y las poblaciones locales han llegado a reconocer su interés mutuo en los bosques y sugerir que las mismas agrupaciones contribuyen a la emergencia de “sujetos ambientales”. Como se ve, existe una gran semejanza entre los casos de estudio de Kumaon y Marqués de Comillas, así como en el interés de Agrawal y mío por dar cuenta de los procesos de definición mutua que existen entre lo que llamamos “Estado”, “gobierno” y “comunidad”. Considero que una de sus contribuciones ha sido mostrar el histórico papel activo de las poblaciones locales frente a las disposiciones gubernamentales, algo que desde su perspectiva teórica corresponde al ejercicio local del poder y desde la mía a la reapropiación de procesos que impregnan la cotidianidad, por lo que para mí resulta interesante determinar si puede hablarse de la emergencia de “sujetos ambientales” en Marqués de Comillas. Contestando a esta inquietud, procuraré exponer lo que me distancia del estudio de Agrawal y me hace llegar a diferentes conclusiones.

Pese al proceso de ampliación de conocimientos, reapropiación de ideas, *traducción* de visiones y significados y del trabajo para orientar

el *sentido de comunidad* a la conservación, es difícil considerar a los interlocutores y las familias de los ejidos analizados como “sujetos ambientales”. Las tensiones, los distanciamientos, las diferenciaciones sociales y las negociaciones que han acompañado el proceso de producción de las “reservas forestales” y los proyectos de conservación en todos los ejidos no permiten hablar de las transformaciones que han vivido las poblaciones ejidales respecto a sus entornos como un giro en su forma de ser, de actuar y de ver el mundo. En todo este proceso de cambio no han quedado anuladas ni las experiencias pasadas, que todavía inciden en sus “vidas en comunidad”, ni las expectativas agrarias y agropecuarias, ni mucho menos las imágenes que se condensan en la palabra *montaña*, por lo que planteo que la expresión “reserva forestal” no reemplaza a su forma más íntima de referirse al entorno colonizado, sino que se suma.

Al tener en cuenta esta sumatoria, fue relevante determinar si en los ejidos ha emergido un *sentido de comunidad* y si se ha emprendido un trabajo para orientar la mirada de “la comunidad” hacia el tema de la conservación. Sólo así pude evidenciar la *fragilidad* que caracteriza en la práctica lo que las poblaciones definen como “su compromiso con la conservación”, el cual considero fundamentalmente una manifestación *pública*.

Llegar a esta conclusión ha sido posible por dos dilemas vividos por los integrantes de los ejidos. Por un lado, me refiero a que los miembros del ejido expresaron con mayor o menor estabilidad su sentido de pertenencia al grupo y, por lo tanto, una mayor o menor confianza en sumarse a cualquier proyecto ejidal, ya sea agropecuario o de conservación. Por otro, a la constante incertidumbre que sienten acerca de si deben sumarse a los proyectos de conservación y, en consecuencia, asumir la idea de que la conservación de sus áreas forestales es “la tirada”, es decir, lo que hay que hacer para vivir. Sólo prestando atención cuidadosa a estos dilemas he podido poner en un contexto adecuado el argumento de que las “reservas forestales” son una muestra de su “compromiso [*público*] con la conservación”. De este modo, puedo concluir que el cambio al que nos enfrentamos en Marqués de Comillas corresponde más bien a una *ampliación de la visión de mundo* de los colonizadores y una familiarización con un *lenguaje ecologizado*, cuya gramática y corporalidad se usan de forma desigual entre la población y con un dominio heterogéneo. En

esta medida, sólo me atrevo a sugerir verlos como *coproductores de la conservación ecológica*, algo que finalmente me permite exponer cómo interpreto las relaciones de poder que se dan entre los actores institucionales y las poblaciones ejidales al confrontarse con el deterioro de los entornos de selva.

Ver a las poblaciones ejidales, y en especial a algunos ejidatarios, como *coproductores de la conservación ecológica* es una idea tomada de Bending y Rosendo (2006), quienes reflexionan críticamente sobre la propuesta de Ferguson (1994) y su interpretación acerca de cómo trabaja “El Desarrollo”. Ferguson es uno de los primeros autores en valerse de la noción foucaultiana de *discurso* para analizar cómo a través de *la promesa del desarrollo* se imponen ciertos órdenes a diversas poblaciones del planeta. Partiendo de esta idea, Bending y Rosendo retoman los casos de movimientos sociales como los Penan (Borneo) y los recolectores de caucho (Brasil), evidenciando cómo en ambos procesos organizativos se observa una transición de una demanda de derechos agrarios a un discurso sobre el desarrollo sustentable y la conservación. Esta transición es la evidencia de que los movimientos sociales que se asumen como ecologistas también contribuyen a la reproducción de metadiscursos, y en particular a la reproducción de las políticas de desarrollo que actualmente expresan con mayor intensidad una faceta ecologista.

Aunque mi investigación no sea sobre un movimiento social como tal, coincido con estos autores en que tanto las políticas de desarrollo como las de conservación no se concretizan por el simple hecho de ser emitidas desde “centros de poder”, sino que requieren de un activo involucramiento de las poblaciones locales a las que van dirigidas. Considero que los proyectos de conservación son *dispositivos de poder*, aunque es difícil afirmar que todo en las relaciones entre actores institucionales y locales se da en una lógica de “arriba” hacia “abajo” o del “centro” a la “periferia”. De cualquier modo, al proponerme dar cuenta de cómo se involucran las personas en los procesos de gran envergadura que impregnan su cotidianeidad he podido presentar el margen de maniobra que existe en los contextos locales y que conduce a la reapropiación de ideas, discursos y prácticas. ¿Hasta qué punto llegarán las poblaciones de estos tres ejidos a sostener su “compromiso [*público*] con la conservación ecológica”? Ésta es una inquietud que no sólo per-

dura en ellos, sino sobre todo en los actores institucionales que siguen trabajando en el tema, entre otras cosas procurando implementar los mecanismos burocráticos que formalicen la *coproducción de la conservación ecológica*. Justamente una mirada a las acciones institucionales que surgen a partir de la mencionada inquietud me permitirá hacer en el siguiente capítulo la etnografía de la etapa más reciente de la transición de la *montaña* a “reserva forestal”. Como se verá, se trata de una etapa en la que la *producción de la conservación* alcanza su más alto grado de objetividad.

“Reservas forestales ejidales”: de proyecto a realidad pública y oficial

ÁREAS IGUALMENTE ESTRATÉGICAS DE CONSERVACIÓN

Para mí es un honor que hoy en Montes Azules, una de las reservas más importantes del país y de América, iniciemos este foro también alternativo de cómo la sociedad, los grupos, empiezan a buscar este camino de certificación para garantizar la conservación de sus recursos. Y es muy importante porque tenemos la presencia de Oaxaca, que hoy es símbolo de la estrategia en áreas certificadas, es decir, que tienen experiencia y han vivido este modelo. Es un modelo que realmente busca la conservación de los recursos naturales, pero también la garantía de la pertenencia de sus recursos naturales. Y en Chiapas estamos empezando, estamos buscando la manera de cómo incorporar estas áreas también estratégicas de conservación, como lo es esta parte de Maravilla Tenejapa. Les comentaba a los compañeros: hablamos de Las Nubes, de Bella Ilusión, Santo Domingo, Nuevo Huixtán, todas esas áreas están fuera de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, pero esto no quiere decir que no son tan importantes como las que están dentro de Montes Azules. Son igual de importantes porque además son el único conector que tenemos con los Cuchumatanes hacia Guatemala y hacia las selvas suramericanas. Entonces la importancia desde el punto de vista de la Conanp, al lograr la garantía de la certificación por parte de ustedes como propietarios de sus recursos, está en que Montes Azules no se quede como una isla de conservación, sino que le demos vida a través de sus terrenos, a través de su biodiversidad, a través de sus árboles. Les agradezco el interés que han puesto ustedes y espero sinceramente que este taller sea de provecho y que de aquí salgamos con un proyecto más propicio para la creación de la red de áreas comunitarias. ¡Muchas gracias! (Manuel, funcionario de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas).

Con estas palabras, Manuel inauguró el foro Red de Áreas Naturales Protegidas Comunitarias, realizado el 11 y 12 de junio de 2009 en una de las localidades ubicadas en las inmediaciones de la Reserva de la Biosfera Montes Azules (Rebima), también llamada “Montes Azules”. Por razones de espacio, en vez de describir el evento mencionado, procuraré descifrar el mensaje que este funcionario dejaba a varios ejidatarios de los alrededores de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, entre los que se encontraban Celso y Emilio, del ejido Reforma Agraria, y Jesús y Alejandro, del ejido San Isidro, todos de la región de Marqués de Comillas. Aquel jueves, Manuel concluía su labor como director general de Montes Azules y probablemente por eso mismo aprovechó para expresar su visión acerca de cómo se ha trabajado para la conservación de los ecosistemas de la selva Lacandona y cómo la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) pretende continuar con esta labor. Como ya mencioné, la Reserva de la Biosfera Montes Azules corresponde al área central de la selva Lacandona (mapa 1) y su creación, en 1978, fue producto de la inquietud institucional que surgió cuando la colonización empezó a considerarse la principal amenaza por la acelerada desaparición de los ecosistemas forestales. Siguiendo las palabras de Manuel, puede decirse que la Reserva de la Biosfera Montes Azules también representa una estrategia de conservación. Es decir, una medida con la que el Estado mexicano pretendió detener la deforestación y hacerse cargo de la conservación de los recursos protegidos mediante una administración supeditada al gobierno federal. Al optar por esta vía, el aparato de Estado obedeció a una corriente internacional en la que varios países se sumaban al propósito de resguardar áreas naturales de importancia para el planeta; de ahí la categoría de Reserva de la Biosfera que recibe Montes Azules por parte de la UNESCO (Instituto Nacional de Ecología, 2000).

La creación de la Reserva de la Biosfera Montes Azules marcó la pauta de la *producción de la conservación ecológica* en Chiapas en la medida que el aparato de Estado se posicionó como el principal garante del cuidado de los recursos, mientras que las poblaciones locales jugaron al parecer un rol marginal o incluso problemático, particularmente las asentadas en el área decretada como protegida (Vos, 2002). Aunque las palabras de Manuel no develaban las tensiones que ha producido la existencia de Montes Azules, sí aludían a la necesidad de integrar a las

poblaciones locales a la conservación de los ecosistemas de la llamada selva Lacandona. De ahí que reconociera públicamente la importancia que también tienen otras áreas forestales que se encuentran fuera de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, en los territorios ejidales de diferentes poblaciones colonizadoras de la selva Lacandona. Su discurso se dirigía a todas las agrupaciones que cuentan con áreas forestales en sus territorios y por eso se encontraban en el evento. Y al manifestar que estas áreas también son estratégicas para los propósitos de conservación ecológica, indicaba que la creación de las áreas naturales protegidas (ANP), mediante decretos de ley, era una estrategia limitada. Asimismo, reforzaba su argumento al sugerir que Montes Azules sería una “isla de conservación” si el gobierno mexicano no emprendía acciones para interconectar las áreas forestales comunitarias con la Reserva de la Biosfera Montes Azules. De este modo, Manuel transmitía a los presentes una de las conclusiones más importantes a las que han llegado diversos actores institucionales luego de al menos treinta años de discusiones acerca de cómo evitar la devastación de la selva Lacandona.

Hay que recordar que durante esos treinta años en este vasto territorio chiapaneco afloraron de manera diferenciada conflictos agrarios entre colonizadores e instancias de gobierno, emergieron procesos de movilización política y armada (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) contra el aparato de Estado y se apropiaron tierras y recursos forestales para disputar o demostrar el poder de apropiación del territorio (Vos, 1995; Leyva y Ascencio, 1996; Villafuerte *et al.*, 1999). Por eso, estos procesos, y otros más, de la historia reciente de la selva Lacandona hicieron que la conservación de los ecosistemas se convirtiera en un campo de muchas controversias (Dichtl, 1987; Leyva y Ascencio, 1992; González Ponciano, 1990; Arizpe, Paz y Velásquez, 1993; Villafuerte y García, 1997). Esto hizo que la puesta en práctica de los lineamientos de manejo de la Reserva de la Biosfera Montes Azules se tornara una tarea difícil. Puedo decir que faltaron más de diez años para que Montes Azules se convirtiera realmente en un territorio federal garante de la conservación ecológica.

Aún hoy, la justificada continuidad de las inconformidades agrarias y sociales de diversas poblaciones colonizadoras hacen de este objetivo un asunto controversial. Teniendo en cuenta esto, puedo afirmar que

cuando Manuel hablaba de la importancia de “garantizar la pertenencia de los recursos” a las poblaciones de las localidades de los alrededores de la Reserva de la Biosfera Montes Azules se refería a la necesidad de que el aparato de Estado estableciera otro tipo de relación con las poblaciones colonizadoras. Más que cualquier otro podía expresar esta conclusión al haber asumido la dirección de Montes Azules luego de creada la Conanp (2000) y de que al interior de esta “dependencia” empezaran a darse discusiones sobre la necesidad de generar estrategias de conservación diferentes a las ANP creadas a través de decretos de ley. *Grosso modo*, éste fue el mensaje que Manuel quiso transmitir al referirse al Programa de Certificación de Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación (ADVC), que apenas se puso en marcha en el 2007 en Chiapas. Ya que en su discurso quedó un tanto vago en qué consiste este programa, es preciso referirlo de manera sintética.

El Programa de Certificación de Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación surgió en el estado de Oaxaca por ser un territorio cuyo patrón de poblamiento hizo difícil la creación de reservas forestales por decreto de ley. Allí, agrupaciones locales, miembros de organizaciones ambientales y funcionarios del sector impulsaron cambios en las políticas de conservación vigentes en el país hacia 1996 (Ortega del Valle *et al.*, 2010), de modo que los actores involucrados en los procesos de manejo comunitario de recursos forestales consiguieron que se reconociera el “derecho de los particulares y los pueblos indios a solicitar al gobierno federal la certificación de terrenos de su propiedad [por haber sido] destinados [voluntariamente] a la conservación” (Sánchez, 2010: 7). Así, desde el 2002, en varios estados del país se certificaron predios forestales tanto de propiedad individual como colectiva. Posteriormente, en el 2008, los mismos actores “oaxaqueños” lograron que se fortaleciera el marco legal que cobijaba las Áreas Comunitarias Destinadas a la Conservación, de tal forma que a partir de ese año fueron consideradas como áreas naturales protegidas, de igual importancia que las establecidas por decreto de ley. Con esto, el mecanismo de certificación se fortaleció y condujo a una mayor implementación en varios estados del país, entre ellos Chiapas, donde los funcionarios de la Conanp han empezado a convencerse de que ésta puede ser una alternativa para el conflictivo contexto “chiapaneco”.

Dada esta “ventana de oportunidad”, la Conanp y otros actores institucionales que trabajan a favor de la conservación ecológica se han propuesto promover la certificación voluntaria de áreas forestales entre las poblaciones de los alrededores de la Reserva de la Biosfera Montes Azules. Y justamente por esto, entre los invitados al foro Red de Áreas Naturales Protegidas Comunitarias se encontraban varios representantes de organizaciones oaxaqueñas. En este sentido, otra parte del discurso de Manuel iba dirigido a informar a los ejidatarios “chiapanecos” que las oficinas de la Conanp en el estado de Chiapas buscan replicar el “modelo de conservación oaxaqueño”. De esta forma, los invitaba a sumarse en el proceso, manifestándoles que de interesarse en la certificación de “sus terrenos”, “su biodiversidad”, “sus árboles”, tanto ellos como la Conanp podrían dar vida a la Reserva de la Biosfera Montes Azules. Pero también sumar esfuerzos en la tarea de establecer “corredores biológicos” entre los relictos de selva de la Lacandona y de otras zonas de selva más allá de la frontera sur de México.

Respecto a lo que se observaba en el auditorio, puedo decir que algunos de los ejidatarios “chiapanecos” estaban enterados del programa de certificación, pero la mayoría apenas sabía en qué consistía eso de certificar la *montaña* presente en sus territorios y qué beneficios podría traerles. Celso y Emilio, del ejido Reforma Agraria, eran de los pocos ejidatarios que entendía bien las palabras de Manuel, puesto que unos meses antes habían solicitado a la Conanp la certificación de su “reserva forestal”. Por el contrario, Alejandro y Jesús, del ejido San Isidro, no tenían una idea del programa y, por lo tanto, permanecían a la expectativa de lo que resultara del evento. En esa ocasión, ninguno de los ejidatarios de La Corona estuvo presente; sin embargo, ya para entonces en ese ejido se habían realizado las primeras reuniones sobre el tema y los ejidatarios empezaban a avanzar en la elaboración de la solicitud de certificación ante la Conanp. Al sondear las opiniones de varios ejidatarios de Chiapas pude ver que la mayor inquietud para muchos era la exigencia de la Conanp de contar con una documentación agraria clara y completa, puesto que varias agrupaciones no tenían sus “papeles al día”. Pese a la incertidumbre respecto a sí podrían o no certificar sus *montañas*, hacia el final del evento todos se despidieron con la ilusión de volverse a encontrar, y así lo han hecho en varias ocasiones, principalmente quienes han avanzado más en su solicitud de certificación. Entre

2010 y 2012, estos encuentros llevaron a la formación de una asociación civil en la que participan nueve agrupaciones de los alrededores de Montes Azules, entre las que se cuentan las poblaciones de Reforma Agraria y La Corona del municipio de Marqués de Comillas. Esta estructura organizativa, llamada Red para la Conservación de las Áreas Naturales Protegidas Comunitarias (Idesmac, 2011), es uno de los pasos más recientes para dar continuidad a la *producción de la conservación ecológica* en la selva Lacandona, aunque con una renovada visión sobre el rol de las poblaciones locales.

Debo recalcar que este proceso emergente no hubiera sido posible en Chiapas sin las discusiones que se dieron en diferentes puntos y momentos de la historia reciente de la Lacandona y sin la confluencia de diversos actores institucionales cuyas trayectorias y roles quedarán para hacer etnografías y análisis en próximas investigaciones. Vale recordar que algunas de estas discusiones permitieron difundir entre los colonizadores de Marqués de Comillas categorías tales como “áreas forestales comunitarias” o bien “áreas de aprovechamiento sustentable” para referirse a la *montaña* presente en sus territorios ejidales. Teniendo en cuenta esto, trataré de describir cómo las poblaciones ejidales de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro buscan la posibilidad de certificar y hacer *oficial* la existencia de sus “reservas forestales”. No obstante, es importante hacer referencia antes a una de las políticas federales más recientes e impactantes para el sector rural mexicano, pero también a los procesos contemporáneos de conservación ecológica en la selva Lacandona.

LA CONSERVACIÓN ECOLÓGICA EN UN RENOVADO CONTEXTO DE TENENCIA DE LA TIERRA EJIDAL

El reciente interés local por la certificación de áreas forestales ejidales sería difícil de entender si no se toman en cuenta los cambios que se han vivido en el sector rural, principalmente en materia agraria. Me refiero a los cambios que provocó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede), surgido a comienzos de los años noventa a partir de las modificaciones al artículo 27 de la Constitución y a la promulgación de la Ley Agraria de 1992. Por cuestiones de espacio es imposible referir ampliamente a esta política, la

puesta en práctica y las reacciones que generó en diversos sectores de la sociedad mexicana, por lo que se sugiere consultar la bibliografía existente sobre estas cuestiones (Inegi, 2006; Zendejas y De Vries, 1998; Grammont, 1996; Roth, 2004; Harvey, 2004; Harvey, 2007; Arellano, 2009) y sólo se precisa su importancia en los procesos sociales que se analizan. El Procede fue ideado para modificar el régimen de explotación colectiva y realizar la titulación de parcelas y solares ejidales. Así, se buscó que en los ejidos o en las comunidades agrarias, los ejidatarios o comuneros vivieran bajo un régimen de explotación individual, lo que les permitiría contar con títulos individuales tanto de las parcelas agrícolas como de los solares. En Marqués de Comillas, el efecto más importante de estas modificaciones ha sido la legal activación del mercado de tierras en propiedades ejidales, puesto que actualmente cada ejidatario tiene el derecho de vender o rentar sus parcelas y solares.¹ No obstante, como el Procede no implicó la desaparición de los órganos de la organización ejidal, es frecuente que quien desee vender o rentar someta la aprobación de su propósito a la asamblea ejidal. En ejidos como La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, donde hay *tierras de uso común* y aún están cubiertas de selva, el Procede reafirmó su carácter colectivo reconociéndolas como no parcelables ni comercializables.²

Como se ve, con el Procede, el aparato de Estado mexicano, y particularmente el Registro Agrario Nacional, renovó y fortaleció el sistema de control de la tenencia de la tierra ejidal y comunal en el país. Su relevancia no sólo se restringió al ámbito agrario, sino que se convirtió en un soporte oficial y en un dispositivo necesario para el desarrollo de

¹ De este modo se explica que varios de los ejidatarios de Reforma Agraria hayan podido adquirir o legalizar parcelas y solares en el vecino ejido de Pico de Oro, que varios ejidatarios de San Isidro puedan rentar sus parcelas a ejidatarios de otras localidades (entre ellas Reforma Agraria) y que entre los ejidatarios de La Corona se den más transacciones de tierras desmontadas, pero también sin desmontar.

² Con esta lógica se extendió un certificado a cada ejidatario, precisándole el porcentaje que le correspondía de esta área del territorio. Así, a la mayoría de ejidatarios de La Corona les pertenece 1.818% de estas tierras, a cada uno de los ejidatarios de Reforma Agraria les corresponde 2.63% y a cada uno de los ejidatarios de San Isidro les fue reconocido 1.050% de las áreas que aún se encuentran en *montaña*. Cabe aclarar que cuando se dan transacciones de *tierras de uso común*, se hacen por fuera del marco de las reglamentaciones agrarias. La información sobre el porcentaje que corresponde a cada ejidatario en su ejido proviene de las carpetas básicas de cada uno de los ejidos. Archivo del Registro Nacional Agrario.

los programas gubernamentales que pretenden beneficiar a las poblaciones de estos núcleos agrarios. De este modo, las instituciones de los sectores agropecuario (Sagarpa) y ambiental (Semarnat) se respaldan a sí mismas y están obligadas a demandar a sus beneficiarios los certificados que los acreditan como legales sujetos agrarios. Las poblaciones ejidales o comunales, por su parte, deben contar con estos certificados si pretenden ser consideradas oficialmente como beneficiarias de los programas de estas instituciones. Esto se ha traducido, en el ámbito de la certificación de áreas destinadas voluntariamente a la conservación promovida por la Conanp, en la demanda de la documentación que compruebe “la titularidad de los derechos” de los ejidatarios sobre las tierras que se desean certificar. Una buena parte del tiempo que toma el proceso de certificación de áreas comunales de conservación se destina al detallado estudio de la documentación agraria y es en esta etapa donde muchas solicitudes se quedan estancadas o simplemente son rechazadas. Dejo hasta aquí el análisis de los soportes y *candados* que establece este nuevo sistema de control de la tenencia de la tierra ejidal, pues me interesa resaltar el efecto que tuvo el Procede en la *producción de la conservación ecológica* en Marqués de Comillas.

Hoy en día, todas las poblaciones ejidales de la región cuentan con los títulos de sus parcelas y solares, pero en los primeros años de la década del 2000 fueron muchos los que dudaron en aceptar la propuesta gubernamental de un cambio en el régimen de explotación de la tierra. En aquellos años, hasta Marqués de Comillas llegó la idea, absolutamente sostenida, de que el Procede era una medida del Estado mexicano para dejar de repartir tierra a los campesinos, lo que generó varias tensiones entre ejidatarios y avecindados de algunos ejidos. Pese a todo, y a diferencia de otras regiones de la selva Lacandona, 80% de las poblaciones ejidales terminó considerando al Procede un programa para obtener los títulos de las parcelas, sin importar que esto implicara cambiar a un régimen de explotación individual de la tierra. Para muchos grupos, lo que más interesaba era la continuidad de las instancias de organización ejidal, puesto que en ellas seguían recayendo muchas decisiones, como las relativas al manejo de las *tierras de uso común*. Con este razonamiento, las asambleas ejidales de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro decidieron “entrarle” al proceso de certificación de

sus derechos ejidales, quedando registrada su inscripción en el Registro Agrario Nacional en el 2001, el 2002 y el 2006, respectivamente.³

Aunque los nuevos documentos de propiedad les fueron entregados varios años después (entre 2007 y 2008), es indudable que haber aceptado las modificaciones agrarias ha facilitado muchos de los procesos burocráticos en los que se involucran para “bajar” apoyos gubernamentales. En este sentido, puedo afirmar que el interés en la certificación de sus “reservas forestales” ante la Conanp no se hubiera mantenido o no se hubiera realizado de no saber que cuentan con una documentación actualizada y oficial de las tierras que les pertenecen. También afirmo que el Procede preparó el terreno en la región para el desarrollo de los programas gubernamentales orientados al tema de la conservación (PSA, PESL, Procymaf, Certificación Voluntaria, entre otros) en la medida que generó una atmósfera de estabilidad agraria. Mientras que en otras regiones de la selva Lacandona los conflictos agrarios siguen presentes, varios ejidos de Marqués de Comillas que aún cuentan con áreas forestales poseen los documentos que comprueban la titularidad de derechos sobre estas tierras. Desde la perspectiva de las instituciones ambientales, éste es un aspecto que puede conducir a que las mismas poblaciones ejidales se apropien de los procesos de conservación que incentivan y apoyan.

En esta renovada lógica de interacción entre el aparato de Estado y las poblaciones locales, las poblaciones “chiapanecas” que “no quisieron entrarle” al Procede, aunque cuentan con los documentos agrarios más antiguos, suelen tener menos información o tienen menos posibilidades de beneficiarse de programas de interés nacional, como la conservación de la diversidad ecológica. Como se verá en las siguientes etnografías, esta situación de menor acceso a la información gubernamental no es la que ha caracterizado a las poblaciones ejidales de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, pese a sus diferencias culturales, económicas y políticas. Esta afirmación se comprende mejor si se tienen en cuenta los procesos organizativos regionales que emergieron *antes*, *durante* y *después* de decretada la veda forestal en Chiapas. Como ya procuré evidenciar, este periodo histórico hizo de Marqués de Comillas

³ Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>> [Consulta: diciembre de 2016].

una región ciertamente alejada, pero con una marcada tendencia a la articulación con el aparato de Estado mexicano. Hecho el análisis del renovado contexto de tenencia de la tierra ejidal en el que se produce hoy en día la conservación ecológica en Marqués de Comillas, paso a describir con detalle cómo se apropia y se da la certificación ecológica de las “reservas forestales” de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro.

PODER APROVECHAR NUESTROS RECURSOS

—¿La Corona es un lugar organizado?

—Sí. No tenemos esas cosas de... hacer plantones en los cruceros, o ir a pelear con el gobierno, con un montón de gente; no. A veces lo hacemos. Cuando hay cosas que no se nos dan en el municipio, vamos un grupo de gente, negociamos... y así. Pero nunca vamos a pleito o a quebrar los vidrios de los carros; a eso no estamos acostumbrados. Lo que sí estamos es organizados para trabajar, para ver qué se puede hacer para la comunidad. Eso sí es la organización. Aunque, a decir verdad, no estamos organizados al cien por ciento, pero sí ya mucha gente se va dando cuenta de que organizados se pueden lograr muchas cosas. Lo importante de una organización es que es para todos, para los que estén en la organización y para los que no estén; también les toca una parte. Ése es mi modo de pensar. Eso nos lleva a poder gestionar proyectos o ver más allá qué se puede hacer y que haya un buen manejo. Pero eso de que cada quien jala por su rumbo, pues nunca va a poder hacer nada. Siempre todo ejidatario debe tener ese acercamiento a sus autoridades y pues si hay alguien que sepa más sobre qué se puede hacer o en esto podemos avanzar o en esto no podemos. Porque hay gentes [*sic*] que sí pueden sobresalir y nos enseñan para poder hacer las cosas. Entonces, la organización es importante entre el ejido porque nos da muchas cosas para poder lograr. Algunos apoyos que puedan llegar a la comunidad, pues nos pertenece a todos, ya sea en viviendas o en apoyos de pisos. En esos casos sí entran la gente que son pobladores [avecindados], los que tienen su solarcito. A esa gente ya los metemos para que tengan un apoyo, así se ha manejado en la comunidad. Donde no se pueden incluir es... o sea, ellos no tienen derecho a la tierra de uso común [áreas forestales]; eso es de los ejidatarios. De todos modos, hay partes [actividades de los

proyectos de conservación] en los que sí se pueden incluir. Hay pequeños apoyos, como el caso de la brigada de prevención de incendios. Ahí pueden participar pobladores [avercindados] mientras que sean responsables de su trabajo. Ahí ya pueden obtener un pequeño ingreso porque la comunidad hace una aportación. No es un sueldo, sino un apoyo que da la comunidad para que puedan tener algún pequeño ingreso para su familia. Por eso yo creo que en cuestión de organización se pueden lograr muchas cosas. Ya llevamos casi diez años trabajando, cinco años en [captura de] carbono. Ha costado un poquito organizar la gente, pero eso es la visión de todos: poder aprovechar nuestros recursos, lo que tengamos en nuestra *montaña* o en nuestras parcelas (fragmento de entrevista con Luis, ejido La Corona, 26 de agosto de 2011).

Luis fue nombrado para el cargo de presidente del comisariado ejidal de La Corona en el 2011. A diferencia de los anteriores “comisariados”, debió asumir una nueva labor en el conjunto de responsabilidades que exige la organización ejidal. Se trata de la administración de las áreas que la asamblea ejidal destinó voluntariamente a la conservación. Y es que en las asambleas realizadas entre 2009 y 2011 para poner a consideración la certificación de una parte de las áreas forestales, los ejidatarios acordaron que quienes fueran nombrados como autoridades ejidales asumirían la administración de esas áreas. Luis se siente orgulloso de esta responsabilidad, pues es uno de los ejidatarios más constantes en el proceso de involucramiento de “la comunidad” en el tema de la conservación, pero ni él ni los ejidatarios fundadores tienen una idea completa de lo que esto significa en la práctica. No se puede negar que los proyectos de captura de carbono les hayan permitido establecer y poner en práctica una serie de acuerdos con respecto a lo que se puede y no se puede aprovechar de sus áreas forestales, así como de lo que deben hacer para mantenerlas y protegerlas. No obstante, aún no saben si el modo en que están acostumbrados a manejar sus “reservas” es suficiente para los requerimientos de la Conanp. Esto es así porque aún hoy la Conanp está en proceso de emitir el certificado del área de conservación y porque la propuesta de manejo que se adjuntó a su solicitud está por *oficializarse*. Pese a “lo tardado” del proceso de certificación, la gran mayoría de los ejidatarios no muestran desesperación. En realidad, al mismo tiempo siguen con la gestión de proyectos de conservación con

otros actores institucionales. Además, desde hace varios años han hecho *pública* la idea de que “la comunidad” está organizada y “comprometida con la conservación”. Antes de abordar esta idea, me referiré a la solicitud de certificación.

Con base en la información consignada en diferentes documentos de la Conanp y en las entrevistas realizadas con varios funcionarios y miembros del ejido, presento a continuación los acuerdos que se tomaron en las asambleas ejidales de La Corona. Aunque en principio pretendieron certificar las aproximadamente mil hectáreas que corresponden a las llamadas zonas de “restauración” (área parcelada) y “conservación” (área compacta), la asamblea sólo puso a consideración su “zona de conservación”, es decir, 630 hectáreas. Este cambio se explica porque la Conanp manifestó la imposibilidad de considerar áreas forestales parceladas dentro de la solicitud; es decir, no importó que los propietarios de las parcelas en restauración hubieran manifestado *públicamente* su voluntad de destinarlas a la conservación desde hace más de cinco años. Desde el punto de vista de la Conanp, la parcelación de áreas forestales ejidales representa un riesgo, puesto que existen menos garantías de que los propietarios mantengan sus acuerdos. Para los ejidatarios de La Corona, la parcelación del “área de restauración” corresponde a una estrategia patrimonial que no necesariamente entra en contradicción con los objetivos de conservación de esta fracción de su territorio. Esta diferencia de criterios indudablemente causó malestar entre varios de los ejidatarios fundadores, pero no los llevó a “echarse para atrás”, es decir, a desistir de su idea de certificar. De hecho, el plazo por el cual solicitaron la certificación del “área de conservación” fue de 99 años, el plazo máximo que ofrece la Conanp al emitir un certificado. El principal argumento para explicar esta decisión es el “compromiso [*público*] que se tiene con la conservación”; pero de acuerdo con las reflexiones de algunos fundadores, esta decisión también encierra el deseo de demostrar a “la dependencia” la seriedad con que “la comunidad” asume sus decisiones.

Al solicitar la certificación, otro aspecto clave es la definición de un administrador del área destinada voluntariamente a la conservación. En las propiedades colectivas, la Conanp exige que dicho cargo sea desempeñado por tres miembros de la población. En cuanto a esto, como ya se asentó al iniciar la descripción, la asamblea ejidal de La Corona

decidió que las autoridades de turno, es decir, el presidente, el secretario y el tesorero de la organización ejidal, se encargaran de “mantener en buen estado de conservación los recursos naturales existentes en el área”, según reglamenta la Conanp. Esta decisión resulta llamativa puesto que en otros casos las asambleas designan un comité compuesto por personas que no necesariamente fungen como autoridades ejidales. Con esto, puedo decir que el modo en que los ejidatarios definieron este aspecto confirma el hecho de que en La Corona se asumen los cargos de autoridad ejidal como oficios en los que ejidatarios jóvenes o de reciente ingreso aprenden la dinámica de funcionamiento de “la comunidad” y se apropián de las cuestiones asociadas a la conservación.

Un último aspecto para considerar en esta descripción es el requerimiento de la Conanp de nombrar las áreas por certificar. De acuerdo con varios documentos consultados, al parecer los ejidatarios de La Corona decidieron llamar “Los Tucanes” al área en cuestión. En muchos casos de certificación, el nombre elegido para el área forestal da cuenta de una particularidad del grupo y su relación con su historia o con su entorno. Sin embargo, en el caso de La Corona el nombre no parece reflejar este tipo de particularidades. Durante el trabajo de campo nunca hubo una alusión a una narrativa relacionada con tucanes, un lugar al que la población se refiriera por este nombre o un evento en el que jugara un rol la palabra o estos animales. Esto me hace pensar que la decisión de nombrar de este modo al área por certificar refleja más bien el malestar de los ejidatarios fundadores por la imposibilidad de que le sean reconocidas las mil hectáreas de tierras de *montaña* que existen en el ejido y que suelen llamar zonas de “restauración” y “conservación”. Cabe precisar que son estas categorías las que se han usado en el ejido desde que se inició su participación en los proyectos de captura de carbono. Al no reflejar del todo la realidad ejidal, es probable que el nombre sea una especie de arandela que con el tiempo llenarán de significado, de acuerdo con lo que conciben como su “compromiso [*público*] con la conservación”. Respecto a esta expresión, puedo asegurar que condensa una parte muy importante de su visión de la realidad; es decir, cómo se ven a sí mismos, pero también cómo valoran el entorno que les pertenece y cómo entienden la relación con los actores institucionales interesados en la conservación de la selva, a lo que haré referencia a continuación.

Al introducir el tema de las “reservas forestales” en las conversaciones cotidianas, varios ejidatarios, como Luis, terminaban aludiendo al hecho de ser “una comunidad” organizada, pero, aclaraba, no en la forma que muchos grupos en Chiapas acostumbran hacerlo, con plantones y “peleas con el gobierno”. Más bien se refería a estar organizados para trabajar por “la comunidad” y “negociar” con el gobierno en caso de ser necesario. En La Corona, la imagen de “la comunidad” organizada se refiere, asimismo, al hecho de que los recursos gestionados ante “las dependencias” deben ser distribuidos de acuerdo con el estatus que se tiene al pertenecer al ejido, como ejidatario o como vecindado. Particularmente, en lo que tiene que ver con las “reservas”, esto significa que sólo los ejidatarios obtienen los beneficios de su existencia, aunque hay formas en que los vecindados acceden a pequeñas ganancias indirectas; por ejemplo, al ser miembros de la brigada contra incendios. En este sentido, puesto que “comunidad” no significa igualdad entre sus miembros, organización significa responsabilidades y beneficios diferenciados.

Esto no se podría interpretar de manera adecuada sin tener en cuenta la *afinidad religiosa* de carácter protestante que existe entre los miembros de La Corona y su incidencia en las dinámicas de acción colectiva. La idea de que la organización se logra en la medida que los ejidatarios “se acerquen” a sus autoridades y acepten que hay quienes “sobresalen” y enseñan a los demás cómo “salir adelante” parece posible y se legitima a la luz de los valores de respeto y obediencia que los ejidatarios profesan en sus iglesias. Estos valores también permiten entender que Luis, joven “comisariado” ejidal de religión evangélica, considere que han podido “lograr muchas cosas para todos”, independientemente de las desigualdades que atraviesan “la comunidad” y determinan la organización en torno a los proyectos de conservación. Cuando afirma que estar organizados es para “poder aprovechar nuestros recursos” evidencia que la mayoría de los ejidatarios pueden ver hoy en día a la *montaña* como un recurso del cual se pueden obtener beneficios económicos. De acuerdo con esto, puedo concluir que tanto su forma de “hacer organización” como su modo de valorar los entornos de selva dan cuenta de un *sentido de comunidad* que día con día se reacomoda y se fortalece, y les permite verse y mostrarse como grupo “comprometido [*públicamente*] con el tema de la conservación”. Manifestar interés por

la certificación es la evidencia de que actualmente están más cerca de asumir sus tierras de *montaña* como “reservas forestales” *oficialmente* reconocidas por el aparato de Estado mexicano, y en particular por la instancia gubernamental de mayor autoridad en el tema: la Conanp.

COMPROMISO CON LA CONSERVACIÓN: 99 AÑOS MÁS

Los ejidatarios de Reforma Agraria se reunieron hoy con funcionarios de la Conanp para solicitar la certificación de la “reserva forestal”. Hacia las nueve horas ya habían llegado a la casa ejidal algunos de los que viven aún en el ejido, mientras que las camionetas de varios ejidatarios que ya no residen aquí se veían aproximar al poblado. Poco tiempo después llegaron los funcionarios de la Conanp y cinco minutos más tarde se inició la asamblea extraordinaria. La solicitud de certificación se realizó mediante la firma de tres documentos preparados de antemano por los funcionarios: una carta de los ejidatarios solicitando a la Conanp la certificación, una carta de compromiso por la conservación del área y el acta de asamblea en la cual se diera cuenta del acontecimiento. El funcionario encargado del trámite explicaba las tres decisiones que la asamblea ejidal debía tomar para solicitar la certificación. En primer lugar, elegir a los tres representantes del área certificada. En segundo lugar, definir el nombre que le podrían al área de conservación. Y finalmente decidir el periodo de tiempo por el cual solicitaban la certificación. Aunque las cosas parecían claras para los asistentes, Celso, Valentín y otros ejidatarios hacían preguntas para que la asamblea tuviera claridad sobre lo que iban a hacer. Después de un rato de iniciada la asamblea llegó José y su participación se sumaba a la de sus hermanos y su primo. Luego de varias discusiones, los ejidatarios decidieron sin mayores contratiempos que José, Valentín y Celso ocuparan, respectivamente, los cargos de presidente, secretario y tesorero a cargo del área certificada. Varios afirmaban: “Ya que ellos son los impulsores de la conservación, ¡pues que ellos lo sigan llevando adelante!” Una vez que “las cabezas” aceptaron sus nuevos cargos, se empezó a elegir el nombre de la reserva: “¡11 de Abril!”, sugería una de las pocas mujeres que opinaba en voz alta, recordando el día de llegada de las familias López a la región de Marqués de Comillas, en el año de 1976. “¡Las Guacamayas!”, planteaban las cabezas. Al final, todos

parecieron estar de acuerdo en nombrar la reserva de igual forma que el centro ecoturístico. Entonces, sólo quedaba definir el periodo de certificación. Héctor, el menor de los López García, propuso que se certificara el área por un plazo de 99 años. Los funcionarios de la Conanp se mostraron sorprendidos mientras que varios ejidatarios parecían dudosos. Para convencerlos, Héctor decía a la asamblea: “Si hemos logrado mantener nuestra área forestal, incluso desde antes que las ‘dependencias’ de gobierno se preocuparan por solucionar el problema de la conservación, ¿por qué no vamos a lograr mantenerla por 99 años más? Minutos después los ejidatarios aceptaron la propuesta y entonces se procedió a la firma de los documentos... (fragmento de diario de campo, 6 de marzo de 2009).

Asistir a la asamblea ejidal en la que los ejidatarios de Reforma Agraria acordaron solicitar la certificación de su “reserva forestal” fue, sin duda, una oportunidad única para observar las habilidades políticas del grupo en su propio territorio y frente a distintos funcionarios de gobierno. Aquel viernes de 2009 era mi sexto día de trabajo en el ejido. Después de cinco horas seguidas de asamblea en la que se trataron otros temas, además de la certificación, comprendí que me encontraba en un lugar donde se asumen los asuntos colectivos sin rodeos. Para centrar la atención del lector, el fragmento del diario de campo es una versión bastante resumida de lo sucedido en una jornada que terminaría en la casa de José al calor de un caldo de pancita de res. Aunque Valentín me había presentado a la asamblea antes de que llegaran los funcionarios, muchos se mostraban inquietos de estar discutiendo varios asuntos ejidales en presencia de alguien ajeno a “la comunidad”. Por esta razón, José, a quien conocí aquel día, no dudó en invitarme a comer a su casa al terminar la reunión. De esta manera, pudo tener una idea más exacta de quién era yo y qué hacía en el ejido. Luego de subir a la camioneta propiedad de la sociedad ecoturística, José y yo recorrimos un kilómetro para llegar hasta su casa. Mientras manejaba, me hablaba con satisfacción de la reunión, puesto que sentía que finalmente se había concretado un objetivo que perseguían desde hacía tres años: certificar las 1 454 hectáreas de *montaña* que tiene el ejido.

En realidad, en esa jornada apenas se reunieron los documentos iniciales de la solicitud y particularmente “las cabezas” tuvieron que esperar

algo más de un año para ver su sueño hecho realidad. De cualquier modo, para José el hecho de reunir a los ejidatarios con ese objetivo era, en sí mismo, un gran paso, pues de alguna manera el resto del proceso quedaba en manos de la Conanp. Dado que aquella tarde su intención era conocerme, no pude explorar más sus conclusiones sobre lo acontecido. No obstante, pude comprenderlas al escucharlo en el foro de la Red de Áreas Naturales Protegidas Comunitarias realizado el 11 y 12 de junio de 2010, un año después del foro inaugurado por Manuel, como ya describí. En esa ocasión estaban reunidos varios representantes de ejidos con áreas destinadas voluntariamente a la conservación, y al discutir sobre la importancia de esa área, José inició su discurso diciendo: “Nuestra área de conservación significa la culminación de nuestra política de manejo sustentable de los recursos”. La sofisticación de sus palabras, además de dar cuenta de su habilidad discursiva, mostraba la complejidad con la que asumía y evaluaba tanto el propósito de dejar un área de *montaña* dentro del ejido como el reconocimiento concedido por parte de la Conanp. Cabe mencionar que justo un mes antes de este evento, es decir, el 12 de mayo de 2010, los ejidatarios de Reforma Agraria habían recibido el certificado mediante el cual su “reserva” pasó a ser considerada un área natural protegida (ANP), de igual importancia a las que están bajo la administración de la federación (anexo 1). Particularmente para José, este hecho resultaba significativo, pues había participado intensamente en las discusiones que la población colonizadora sostuvo con diferentes actores institucionales desde finales de los años ochenta, a propósito de la devastación de la selva Lacandona. También era significativo por haber sido uno de los principales interlocutores del equipo de Pasecop, en aquellos años en que “los López” y el historiador Gerardo decidieron ver la repartición de la tierra en el ejido Reforma Agraria como un “modelo de ordenamiento ecológico”, en el cual la *montaña* correspondía al *área forestal comunitaria*.

En este sentido, los años de experiencia acumulada desde 1986 y la elaboración de una postura propia respecto al deterioro de los recursos le permitían utilizar *públicamente* las palabras “culminación” y “política” al reflexionar sobre la importancia de la “reserva forestal” y su certificación. De hecho, aquel día terminó su intervención haciendo un recuento del proceso vivido entre 1986 y 2010: “Nosotros desde el inicio le llamamos ‘reserva ejidal, [área] de aprovechamiento sustentable’

pensando en lo de la madera en aquellos tiempos que hubo permisos de [extraer] madera. Bueno, le fuimos cambiando [de nombre] hasta que ahorita ya definitivamente quedó como reserva”. Es claro que el capital político de José le ha permitido integrar la certificación a su visión de los procesos organizativos del ejido. Sin embargo, esto no me impide referirme a la postura que tienen frente a esto las otras dos “cabezas” del ejido y el resto de los ejidatarios. Retomando el fragmento del diario de campo procuraré elucidar ambas cuestiones.

El silencio que guardaron la mayor parte del tiempo y el lugar que ocuparon en la casa ejidal transmitían bien la postura marginal que muchos ejidatarios asumen frente a la existencia de la “reserva” y su certificación. Y cuando digo marginal no estoy aludiendo a una actitud positiva o negativa, sino a una distancia cuyo valor salió a la luz en ciertos momentos en los que se escucharon sus voces o murmullos. José y Celso se ubicaban en la primera fila, frente a la mesa que ocupaban los funcionarios de la Conanp y Valentín, como presidente del comisariado ejidal. Por su parte, las ejidatarias de la parentela, la mayoría con más de cincuenta años, se encontraban justo detrás. Hacia el fondo de la casa ejidal se ubicaron principalmente los ejidatarios más jóvenes de edad (entre 35 y 40 años) y a los lados, los ejidatarios hermanos o primos de “las cabezas”, varios de los cuales residen en el casco urbano del ejido Pico de Oro. Los ejidatarios sin vínculos de parentesco con “los López” se ubicaron muy cerca de las ejidatarias, pero a diferencia de ellas ni siquiera se animaron a murmurar sobre lo que discutían los demás.

De acuerdo con mi diario de campo, uno de los momentos en que se escucharon voces diferentes a las de “las cabezas” del ejido-parentela fue al decidir que José, Valentín y Celso fueran los administradores del área por certificar. Entonces se escuchó la frase: “¡Ya que ellos son los impulsores de la conservación, pues que ellos lo sigan llevando adelante!” Aunque me es difícil recordar quién la dijo, puedo asegurar que el tono de voz fue contundente y después esta opinión fue apoyada por varios de los ejidatarios que viven fuera de Reforma Agraria. A lo largo de mi trabajo de campo frecuentemente pude observar esta forma de manifestarse frente a los asuntos ejidales. En la frase se percibía la tendencia a retar a aquel que pretende actuar en nombre de “la comunidad”, pero también el interés de dejar claro que al conceder el poder a “las

cabezas” los que así lo proponían podían desentenderse del tema. Es decir, dedicarse a sus propios asuntos dentro o fuera del ejido: comercios, cosechas, ganado, palma de aceite, etc. El silencio y la tranquilidad en los rostros de José, Celso y Valentín indicaban que por su parte no había sorpresas. Desde mi punto de vista, el silencio de las mujeres y jóvenes expresaba la confianza y el respeto que tienen hacia “los mayores”; el de los ajenos a la parentela expresaba más bien su acomodamiento a lo negociado por los primos y hermanos de “las cabezas”, ya que la mayoría también ha procurado desarrollar parte de sus actividades económicas fuera del ejido.

Las posturas de los ejidatarios respecto al nombre elegido para el área de conservación responden, de un modo semejante, a la configuración de relaciones de poder que acabo de describir. Con esto quiero decir que no es casualidad que todos estuvieran de acuerdo en nombrar la “reserva” igual que el centro ecoturístico. La única de las ejidatarias que habló para proponer el nombre “11 de Abril”, esposa de una de “las cabezas” y hoy en día presidenta del comisariado ejidal, dejó de manifiesto su deseo de hacer honor a la proeza que representó abandonar la *tierra que los vio crecer* y llegar a una *tierra nueva*. Aunque muchos en la cotidianidad se muestran orgullosos de esto, también entendían que al solicitar la certificación de su área forestal otros asuntos estaban en juego. Evidentemente, “las cabezas”, al ser los principales socios de la sociedad ecoturística Las Guacamayas, eran los más interesados en mantener un nombre que ya es ampliamente reconocido entre los actores institucionales dedicados al ecoturismo o a los programas relativos a la conservación. Para quienes no forman parte de la sociedad, pero conservan sus parcelas y viven fuera del ejido, la aceptación de que el área de conservación también recibiera ese nombre obedecía a la misma lógica de dejar a criterio de “las cabezas” lo que fuera mejor para “la comunidad”.

En este sentido, unos y otros, independientemente de su nivel de involucramiento en el tema de la conservación, evidenciaban la idea ampliamente compartida de que “la reserva sirva de gancho para bajar recursos” institucionales, siempre y cuando “los apoyos” se puedan invertir tanto en el desarrollo de servicios ambientales como en las actividades ganaderas y agrícolas de las que vive la mayoría de las familias.

Aunque los compañeros-parientes de Valentín, José y Celso hagan lo necesario para desentenderse de la administración de la “reserva”,

esto no quiere decir que no tengan claridad sobre la importancia política de la certificación. Todos han sido testigos del empeño que han puesto “las cabezas” para poder afirmar que el ejido tiene su propia política de “manejo sustentable de los recursos”. De hecho, comprenden perfectamente que han podido ser medianos o pequeños beneficiarios de los apoyos brindados por los actores institucionales que promueven el “desarrollo sustentable” gracias a esos esfuerzos. En este sentido, si se tienen en cuenta las ventajas que trae para todos los ejidatarios el hecho de “comprometerse [*públicamente*] con la conservación” es comprensible que la propuesta de solicitar la certificación por 99 años hubiera surgido de alguien diferente a “las cabezas” del ejido; es decir, por Héctor, el menor de la familia López García, quien además no pertenece a la sociedad ecoturística. Ninguna de “las cabezas” parecía haber pensado en certificar la “reserva” por tanto tiempo, pero ante las palabras de Héctor, acerca de los años que ya llevaban esforzándose por mantener intacta esta parte del territorio, terminaron aplaudiendo el arrojito del hermano y primo menor. Otro aspecto clave de la intervención de Héctor fue decir que los ejidatarios de Reforma Agraria se habían interesado en la conservación de la selva mucho antes que las mismas “dependencias”. Al decir esto frente a los funcionarios de la Conanp, logró empatizar con la asamblea y convencerlos de su propuesta de certificación, en la medida que recurrió a la idea compartida de que “el gobierno” no reconoce bien la compleja realidad de las poblaciones que colonizaron la selva. Desde mi punto de vista, Héctor y el resto de la asamblea asumieron esta decisión como una oportunidad de demostrar *públicamente* autonomía frente lo que llaman “el gobierno”, práctica que se traduce en su cotidianeidad en una renovación y un fortalecimiento de su *sentido de comunidad*.

“AMARRAR” EL ÁREA DE CONSERVACIÓN

—¿Y en el año en que usted llegó a San Isidro, tomaron la decisión de dejar el área conservada, o desde antes los otros ejidatarios habían decidido que así fuera?

—Todavía no teníamos muy definido concretamente. Ese terreno más que nada lo teníamos fuera de nuestra repartición. De hecho, no lo

repartimos porque yo siempre les he inculcado que esos lugares son muy importantes con el tiempo. Yo me fumaba una cajetilla de cigarro seguido, pero cuando llegué a este lugar de selva eso me empezó ayudar a respirar un aire puro y empecé a dejarlo. Entonces de ahí me nace [la idea de] que sea bueno que se conserve. Antes no sabíamos nosotros nada, ni para qué servía. Hoy en día, pues, ya sabemos que se origina bióxido de carbono; hoy ya sabemos. ¿Por qué? Porque nos enseñan. Viene cualquiera y nos dice cómo es; que no debe quemarse. ¿Por qué? Por carbono. Nosotros tenemos carbono ahí. Entonces, yo lo que quiero es amarrar esa [área de] conservación. Una vez que yo la amarre... esa [área de] conservación...

—¿Cómo es eso de amarrar?

—Te voy a hablar sincero, para que me entiendas. Amarrar significa que, por ejemplo, yo y tú tenemos un trato, pero nada más trato de palabra. [Alfredo busca hacerme entender que amarrar significa hacer formal un trato que sólo se basa en la palabra de las personas]. Nosotros ya tenemos la conservación; si existiera un proyecto y se invirtiera ese proyecto ahí, la gente la vamos a tener convencida, la gente le va a poner más ganas a cuidarla, a conservarla, porque ya va haber más recurso [dinero] de entrada. A eso me refiero yo. En el ejemplo, ni tú ni yo tenemos un compromiso [formal], pero ya siendo más amarres, más compromiso, sería mucho mejor. Ahorita nosotros tenemos compromiso de conservar [con el programa Pago] por Biodiversidad, pero nada más por este año que viene. Por eso ahorita yo estoy luchando para que la Conanp me extienda un papel, para que me lo pueda certificar y una vez que me certifique esa área yo pueda ir a una institución y diga: “Mira, yo aquí tengo una reserva que tiene 976 hectáreas, ¿con qué me quieres apoyar o darme algo a cambio? Gobierno del estado, gobierno federal, mi comunidad solicita cien viviendas. Yo tengo esta conservación, esta reserva, pero, por favor, apóyenme con esto, en esta conservación, por favor, mi gente no tiene dónde vivir, esta esperanzada conservando pa’ ver si le das algo, le das una vivienda; le das algo. Una vivienda digna. No una vivienda famosa o grande”. Entonces ese documento me sirve como un respaldo. Es como un acta de nacimiento donde dice yo soy fulano de tal y ahí con eso me responden. Entonces esa [área de] conservación necesita también ese documento para respaldarme cuando yo les diga a los del gobierno: “¡Esto es mío, señores! Esto me costó tanto, lucha, esfuerzo y

hasta ahorita tengo tanto de *montaña* en conservación” (fragmento de la entrevista con Alfredo, ejido San Isidro, 29 de agosto de 2011).

Alfredo, originario de Xalapa (Tabasco), es el actual presidente del comisariado ejidal de San Isidro. En el 2010 fue elegido para el cargo tanto por ejidatarios que participaron de cerca en el segundo intento por establecer un centro ecoturístico como por algunos ejidatarios que denunciaron la mala inversión que se estaba haciendo del dinero aportado por el Prodesis. De modo que, tras su elección, la atmósfera conflictiva del periodo anterior fue disminuyendo en la cotidianeidad. Cabe precisar que las tensiones interejidales también se redujeron cuando se repartieron los muebles del anunciado centro ecoturístico y cuando la mayor parte de los ejidatarios sintieron a salvo las tierras de *montaña* del ejido. En este contexto postconflicto, Alfredo tenía una posición neutral. Para la mayor parte de las familias, es uno de los ejidatarios “no chiapaneco” que ingresó al ejido para “trabajar con ganado”. Varios de los de su tipo se mostraron interesados en el proyecto ecoturístico; sin embargo, se distinguía de ellos por no estar involucrado en el presunto desvío de dinero. A su vez, aunque compartió con la mayoría de los ejidatarios la sorpresa del mal uso de los recursos provenientes del Prodesis, se diferenció de todos por no haber participado en la repartición de camas, sillas, mesas y demás muebles del fracasado centro ecoturístico. De acuerdo con esto, y como lo dejan notar sus reflexiones, Alfredo en sus primeros meses como “comisariado” se ha visto favorecido con una cotidianeidad propicia para emprender varios procesos organizativos, como la certificación de las 976 hectáreas de *montaña* del ejido. Antes de referirme a su punto de vista sobre la existencia de un área forestal en el territorio y su manera de apropiar el tema de la certificación, quisiera asentar cómo los ejidatarios de San Isidro tuvieron conocimiento de esta estrategia de conservación implementada recientemente en Chiapas por parte de la Conanp.

Definitivamente, los proyectos ecoturísticos no han sido la mejor vía para que los ejidatarios se involucren en el proceso de *producción de la conservación* en la región. Más bien, lo han hecho por medio del programa de Pago por Servicios Ambientales (PSA), administrado por la Conafor. Al respecto, debo precisar que oficialmente al ejido le fueron aprobados recursos por la “conservación de la biodiversidad” desde el

2008; sin embargo, por una inadecuada administración del dinero, la Conafor detuvo los pagos, hasta que la cooperativa Ambio asumió el rol de asesor del ejido en el 2010. Así, los miembros de Ambio, además de asesorar a las autoridades y la asamblea ejidal respecto a las actividades de manejo del área forestal, han procurado transmitir información relativa a los programas o acciones institucionales ambientales que pueden interesar y beneficiar a la asamblea ejidal.

De este modo, Jesús y Alejandro, dos de los ejidatarios más involucrados en las actividades de prevención de incendios, fueron invitados al Primer Foro Red de Áreas Naturales Protegidas Comunitarias, realizado el 11 y 12 de junio de 2009 y descrito al inicio de este capítulo. Aquellos días interpreté su presencia en el evento como un indicativo de su interés en el programa de la certificación de la Conanp. Al principio consideré que la organización ejidal no tardaría demasiado tiempo en manifestar su deseo de destinar voluntariamente sus *montañas* a la conservación. No obstante, varios días después del foro me percaté de que en la cotidianeidad prácticamente no se hacía referencia al tema. De hecho, Jesús y Alejandro me hablaban de una reunión realizada algunos meses atrás y en la cual funcionarios de la Conanp explicaron en qué consistía el programa de certificación; sin embargo, me explicaban que los ejidatarios no habían mostrado interés en el tema. Con el argumento de “no estamos organizados”, ambos me daban a entender que era “bueno” certificar las áreas forestales, pero no podían hacer nada si el resto de la asamblea no mostraba interés. Las tensiones que había entre los ejidatarios respecto al fracasado centro ecoturístico indicaban que el tema de la certificación no era la prioridad de los ejidatarios. La mayoría enfrentaba la disyuntiva de repartir o no las tierras de *montaña*, para evitar cualquier intento de apropiación de estas tierras por unos cuantos miembros de “la comunidad”.

Actualmente, varios ejidatarios ya se refieren con más claridad a su propósito de solicitar la certificación, no porque el tiempo haya dejado atrás los temores agrarios de los ejidatarios, sino porque las relaciones de poder se configuran de un modo muy distinto con respecto a los años anteriores. Alfredo está a la cabeza de la organización ejidal y lo que su figura logra condensar y proyectar es muy distinto a lo que conseguían las pasadas autoridades ejidales. Desde que ingresó al ejido, en 1994, se ha sentido “querido” por el ejido, según afirmaba en la entrevista. Con-

sidera San Isidro un lugar donde tuvo “la oportunidad” de conseguir una parcela ejidal y donde “tú opinas y te aceptan tu opinión, porque uno siempre busca lo bueno”. Desde su punto de vista, esta actitud le ha permitido ser nombrado para diferentes cargos de autoridad desde 1995, cuando fue nombrado agente municipal. Al haber pertenecido a los grupos de militares que llegaron a Marqués de Comillas luego del levantamiento zapatista (1994), varios ejidatarios decidieron que Alfredo era la persona adecuada para poner orden a la serie de conflictos violentos que vivía en esos años el ejido. Como recordaba, sus expresiones de compromiso con “la comunidad” no se restringieron al ejercicio de los cargos de la organización ejidal, sino que llegaban a varios ámbitos de la cotidianidad. Luego de comprar su primera camioneta, Alfredo “hacía de ambulancia” del ejido, porque siempre estaba dispuesto a llevar a las mujeres embarazadas o a los enfermos hasta Benemérito de las Américas, donde se encuentra el hospital público de la región.

Al ser el único ejidatario con “coche”, muchos recurrían a Alfredo porque sabían que encontraban un apoyo gratuito a sus necesidades. Al no pedir nada a cambio, según me explicaba, encontró la manera de tener buenas relaciones con las familias del ejido y ganar su confianza. Hoy, no es el único en el ejido que tiene camioneta, pero su actitud de entera disposición para con los demás continúa y le permite afirmar que “nunca ha defraudado a su pueblo” porque “los ama”, siempre “los ha escuchado” y ha vivido junto con ellos desde que llegó. De acuerdo con sus palabras y la forma en que las expresaba, Alfredo encarna con gran eficacia la figura del *padre proveedor*. A diferencia de otros ejidatarios que han ocupado o intentado ocupar cargos en la organización, logra combinar en sus acciones y sus palabras actitudes tanto de superioridad como de condescendencia. Su apariencia es indudablemente un factor que también refuerza su distinción. De tez blanca, gran estatura, robusto y voz gruesa, Alfredo es visto por los demás miembros de San Isidro como alguien que no es “gente indígena”, pero también como alguien que “se ha aguantado” en el ejido; es decir, que ha permanecido allí a pesar de que son más los aspectos que lo diferencian de los demás. Tener mayores recursos económicos, trabajar predominantemente en la ganadería y hablar perfectamente el español por ser su lengua materna son atributos que lo distinguen del resto de la población. Teniendo en cuenta las relaciones laborales que se dan entre Alfredo y algunos eji-

datarios que crecieron y trabajaron en las fincas del norte de Chiapas, se puede decir que Alfredo trae a la memoria de muchos habitantes de San Isidro la imagen del *patrón*.

Entre 1994 y 2010, Alfredo se ha consolidado como el más grande ganadero del ejido y uno de los ejidatarios de San Isidro más reconocidos por el resto de ganaderos de la región. No obstante, a diferencia de muchos de estos productores, ha procurado familiarizarse con el tema de la conservación, los actores institucionales dedicados a esto y los programas gubernamentales implementados para frenar el proceso de deforestación. De ahí su destreza al hablarme tanto de la importancia de las áreas forestales del ejido como del programa de certificación de la Conanp. Más allá de su versatilidad para conocer asuntos que se alejan de su principal actividad económica, llama la atención la forma en que se refiere al papel que desempeña en la conservación de la *montaña* del ejido y la relación que la organización ejidal debe establecer con “los del gobierno”. Alfredo no tiene reparos en asumirse como la persona a la que “le nació” la idea de conservar las tierras forestales que se dejaron sin repartir luego de establecer las parcelas ejidales. Manifiesta haber “inculcado” en los demás la idea de que dejar en el territorio un área sin desmontar podría ser algo que con el tiempo se volvería importante, estratégico. En la medida que se pone como un protagonista de los procesos de conservación, no sólo logra mostrarse como alguien indispensable para los ejidatarios, sino que les adjudica una posición inferior, o en todo caso pasiva. No obstante, no encuentra problemática su visión de los procesos organizativos, puesto que en sus reflexiones suele llamar la atención sobre cómo pretende actuar en nombre de “su comunidad”.

En este sentido, tiene claro que al proponerse “amarrar” o conseguir la certificación de la *montaña* que hay en el ejido puede ganar legitimidad frente al resto de los ejidatarios; sobre todo después de tantas tensiones que se han vivido respecto a los proyectos ecoturísticos. Si consideramos las reflexiones de Alfredo a la luz del análisis realizado en este estudio, sus intenciones deben entenderse como su esfuerzo por hacer emerger un *sentido de comunidad* entre los ejidatarios y, al mismo tiempo, un esfuerzo por hacer que perciban su “compromiso con la conservación” como algo concreto y puedan decirlo *públicamente*. Dada la complejidad de “la vida en comunidad” en San Isidro es difícil asegurar que vaya a lograrlo. Sin embargo, es indudable que su periodo como pre-

sidente del comisariado ejidal está representando para los actores institucionales una oportunidad única para abonar terreno en la integración del ejido San Isidro en la *producción de la conservación ecológica*.

No se puede negar que la trayectoria de vida de Alfredo le da mejores habilidades para consolidarse como un intermediario clave. Independientemente de esto, considero que al desempeñarse en el cargo de “comisariado”, está estructurando un discurso político muy distinto al de otros ejidatarios para interactuar con lo que llaman “gobierno”, por lo general mucho más cargado de ideas de confrontación y *lucha*. En el discurso de Alfredo, la conservación de áreas forestales se aborda como un esfuerzo por el cual “la gente” está “esperanzada” en obtener algo a cambio, es decir, en negociar cierto tipo de beneficios. En un contexto de proletarización como el que se vive en San Isidro, la vivienda de la que hablaba Alfredo en la entrevista representa un símbolo de la estabilidad que buscan muchos ejidatarios, así como sus descendientes que empiezan a formar sus propias familias. Por esto considero que es probable que Alfredo logre tocar fibras sensibles en las expectativas de “su pueblo” y que al menos sus ideas trasciendan en la historia colectiva del lugar.



TABLA 1

APROPiación LOCAL DEL PROGRAMA DE CERTIFICACIÓN DE ÁREAS FORESTALES DESTINADAS VOLUNTARIAMENTE A LA CONSERVACIÓN

	<i>La Corona</i>	<i>Reforma Agraria</i>	<i>San Isidro</i>
Estatus actual de la solicitud de certificación	Solicitada (entre 2009-2011) y en proceso de aprobación	Solicitada (6 de marzo de 2009) y concedida (12 de mayo de 2010)	Ni solicitada, ni concedida
Número de hectáreas presentes en el territorio	1 000 hectáreas (entre <i>tierras de uso común</i> y parceladas)	1 454 hectáreas (<i>tierras de uso común</i>)	1 326 hectáreas (entre <i>tierras de uso común</i> y un área compacta)
Número de hectáreas certificadas o por certificar	630 hectáreas (<i>tierras de uso común</i>)	1 454 hectáreas (<i>tierras de uso común</i>)	976 hectáreas (<i>tierras de uso común</i>)
Nombre del área certificada o por certificar	Los Tucanes	Reserva Las Guacamayas	Sin definir
Ejidatarios elegidos para la administración del área	Autoridades ejidales de turno (“comisariado”, secretario y tesorero).	Comité conformado por “las tres cabezas” del ejido y la parentela	Sin definir
Periodo de certificación solicitado	99 años	99 años	Sin definir
Tipo de visión que expresan los ejidatarios frente a la certificación y su “compromiso con la conservación”	Poder aprovechar u obtener beneficios económicos de los recursos forestales conservados a favor de la “comunidad organizada”, según el estatus agrario de los miembros; es decir, con responsabilidades y beneficios diferenciados	Culminación de la política ejidal de manejo sustentable de los recursos. Procurar que la “reserva” sirva de gancho para “bajar” apoyos institucionales para todos los ejidatarios, independientemente de su grado de vinculación con el tema de la conservación	Reconocimiento oficial que permite interactuar con “los del gobierno”. Un esfuerzo por el cual “la gente” está “esperanzada” en obtener algo a cambio: una vivienda digna que compense el esfuerzo de no utilizar la madera de la montaña

FUENTE: Elaboración propia.

Si los proyectos de servicios ambientales han puesto su granito de arena en la transición simbólica y material de la *montaña* a “reserva forestal”, como ya se vio con las anteriores etnografías, la gran acogida del programa de certificación de áreas forestales destinadas voluntariamente a la conservación es prácticamente el punto culminante de este proceso. Por esto mismo, hoy más que nunca es un hecho que las poblaciones de los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro están contribuyendo activamente al proceso de *producción de la conservación ecológica* en la región, aunque sigue habiendo diferencias entre los casos. Mientras Reforma Agraria ya obtuvo la certificación de su reserva Las Guacamayas, el reconocimiento oficial de las “reservas forestales” de los ejidos La Corona y San Isidro aún está proceso. Siguiendo a Latour (1992), puede decirse que a la “reserva forestal” Los Tucanes, del ejido La Corona, le falta poco para descender “del mundo de las ideas”; es decir, para dejar de ser un proyecto y convertirse en un *cuasi-objeto* (Latour, 1993), en un *objeto natural* (Dariat y Tàbara, 2006), o en algo *real* tanto para los ejidatarios como para el aparato de Estado mexicano y demás actores institucionales que trabajan por la conservación ecológica. Por su parte, las 976 hectáreas forestales del territorio de San Isidro aún tienen más aire de *montaña* que de “reserva forestal”. Incluso a pesar de que los ejidatarios han establecido brechas cortafuego para protegerlas de los incendios y llevan cuatro años recibiendo los pagos por biodiversidad concedidos por la Conafor. De cualquier modo, las reflexiones de Alfredo, en tanto “comisariado” ejidal, dejan ver que el proyecto para hacer de la *montaña* oficialmente una “reserva forestal” con nombre, fecha de nacimiento y vigencia propia está gestándose en su imaginación y cada día en la de más ejidatarios.

Aunque se puede hablar del rol activo de estas poblaciones en la *producción de la conservación ecológica*, esto no quiere decir que su involucramiento y participación hayan carecido de tensiones o hayan sido ajenas a diferentes entramados de poder. Con esto pretendo advertir que no veo la certificación de las “reservas forestales” ejidales como “casos exitosos” del “manejo comunitario de bienes comunales”, términos con los que la mayoría de actores institucionales suelen evaluar los “logros” en la “lucha por la conservación”. Más bien, he procurado analizar las recientes dinámicas sociales en torno a las áreas forestales ejidales como parte de un proceso en el que actores sociales de distinta

talla (trayectoria de vida, capital social y económico, esferas de acción y lugares) llegan a consensos específicos sobre ciertos aspectos de su realidad. O bien, como diría Bourdieu (1994 y 1995), ciertos aspectos de la *illusio* (de la creencia, más que del interés) que los hacen compartir un mismo *campo social* y buscar un mismo *bien simbólico*: el de la conservación ecológica.

En este sentido, que las *montañas* de los ejidos Reforma Agraria, La Corona y San Isidro sean o estén por ser *pública* y *oficialmente* “reservas forestales” ejidales, de igual importancia a la Reserva de la Biosfera Montes Azules o demás áreas naturales protegidas que existen en el país, es un consenso que se ha producido a través de varias décadas, discusiones y encuentros entre actores sociales. Este consenso puede ser visto igualmente como un *proyecto* que ha requerido todo un trabajo colectivo para poner en evidencia su sentido, su valor y sus posibilidades de realización; o bien, como dirían Latour (1992) y Mosse (2005), todo un trabajo colectivo para *contextualizar* su *factibilidad* e incluso su éxito. En este orden de ideas, a esta labor han contribuido los actores institucionales (gubernamentales o no) mediante dispositivos técnicos y burocráticos, entre los que se cuentan apoyos (financieros y técnicos) para actividades de conservación, informes, mapas, fotografías, imágenes satelitales, reuniones entre diferentes actores y, más recientemente, certificados. Pero también han contribuido los ejidatarios mediante sus manifestaciones *públicas* sobre el “compromiso que tienen con la conservación” y mediante sus acciones colectivas, como formar brigadas contra incendios, realizar brechas cortafuego, establecer y procurar el cumplimiento de los acuerdos del manejo “adecuado” de las áreas forestales, además de buscar apoyos institucionales y participar en eventos afines al tema de la conservación.

En esta investigación he enfatizado mucho más en la etnografía y en el análisis de la contribución realizada por las poblaciones ejidales, pero esto no quiere decir que la valore por encima de aquella de los miembros de las ONG ambientales o los distintos funcionarios de gobierno. En este sentido, que estos actores hayan quedado más o menos desdibujados ha sido una elección deliberada que me permite ofrecer un mejor estudio comparativo de las experiencias vividas por las tres poblaciones ejidales abordadas. De cualquier modo, siempre es posible

introducir en el análisis lo que los actores institucionales generan en los actores y espacios locales, algo que pretendo hacer más adelante.

Como se ha visto en las etnografías, el trabajo de *contextualización* que han asumido las poblaciones ejidales ha estado atravesado al menos por dos tipos de relaciones de poder. Una involucra específicamente a los ejidatarios que se han propuesto *orientar el sentido de comunidad* al tema de la conservación y al resto de sus compañeros, relación que ya se analizó al describir cómo en cada ejido se *traduce*, se negocia y se apropia la posibilidad de certificar las áreas forestales ante la Conanp. Con esta perspectiva, se evidenció cómo en La Corona las jóvenes autoridades ejidales no sólo están dispuestas a asumir la administración de la futura área certificada, sino a proyectar *públicamente* la idea de que son una “comunidad organizada y comprometida con la conservación”. En este ámbito nuevamente se evidencia la importancia de la *afinidad religiosa* para “la vida en comunidad”, puesto que contribuye a negociar o sublimar las diferencias agrarias y económicas que existen entre los miembros y se refuerzan con los proyectos de conservación. En el caso de Reforma Agraria, fue posible dar cuenta de cómo la solicitud de la certificación de la “reserva forestal” se realizó luego de varias negociaciones entre los miembros del ejido, de acuerdo con sus vínculos de *parentesco* y con las relaciones de poder que mantienen por vivir dentro o fuera del ejido; es decir, por estar más o menos involucrados con el tema de conservación. En este contexto, que “las cabezas” del ejido-parentela sean los administradores de esta área no es un problema, sino una garantía de acceso a recursos institucionales que no necesariamente se utilizan en actividades de conservación pero que se obtienen al proyectar *públicamente* la idea de que el ejido cuenta con su propia “política de manejo sustentable de los recursos”. Es posible afirmar que el grado de participación en el ecoturismo, la captura de carbono o la reproducción de guacamayas está disociado de la claridad con que los ejidatarios adjudican un valor político a la certificación de su “reserva forestal”. En San Isidro, a diferencia de los otros dos ejidos, la idea de certificar la *montaña* apenas está tomando forma, por lo que aún no se han dado las negociaciones sobre quiénes serán sus administradores, qué nombre llevará ni por cuánto tiempo pretenden destinarla voluntariamente a la conservación. En este sentido, particularmente Alfredo es quien se ha encargado de *traducir* en la cotidianeidad lo que representa

y lo que implica para el grupo esta acción. Con la etnografía pudo mostrarse que el trabajo que asume, al ocupar el cargo de “comisariado” ejidal, no se da en el vacío, sino que responde a su proceso de integración al ejido y a lo que su apariencia física y su estilo de vida logran condensar y proyectar en “la vida en comunidad”; es decir, la imagen del *padre proveedor* y del *patrón* que resulta tan familiar para buena parte de la población. Paradójicamente su capacidad de combinar las actitudes de superioridad y condescendencia lo aparta del ambiente de competencia que se da entre los ejidatarios más interesados en “sacar adelante el ejido” y, al mismo tiempo, le da mayores posibilidades de convertirse en el intermediario clave para conseguir una mayor integración de San Isidro en la *producción de la conservación ecológica*.

Como se ve en los tres casos, la opción que ofrece la Conanp de certificar las áreas forestales ejidales genera en la cotidianeidad una atmósfera de expectativas e incertidumbres que ponen a prueba el *sentido de comunidad* que pueda existir o estar en disputa entre los miembros de un ejido. En realidad, esta misma situación surge ante cualquier acción gubernamental o no gubernamental en la que las poblaciones ejidales son consideradas como beneficiarias. Aquí lo importante es hacer notar cómo determinadas dinámicas muy particulares a cada grupo permiten sublimar o desplazar las relaciones de poder que existen cuando es necesario encarar a un actor de mayor talla, como es percibido el aparato de Estado o lo que llaman “el gobierno”. De acuerdo con esto, puede decirse que la idea que tienen ejidatarios y actores institucionales de lo que debe ser “la organización” o un ejido “organizado” corresponde en la práctica a la capacidad de trascender las relaciones de poder que caracterizan “la vida en comunidad”, con el objetivo de *negociar* o *trabajar* con aquel que se encuentra y “manda” más allá del espacio ejidal. Así, los ejidatarios de La Corona y Reforma Agraria se perciben y son percibidos como grupos “organizados”, mientras que los ejidatarios de San Isidro se perciben y son percibidos como grupo que “le falta organizarse”. El modo en que los ejidatarios de San Isidro han lidiado con las relaciones de poder que permean “la vida en comunidad” evidentemente no es el esperado por los actores institucionales y esto hace que los vean como grupo “atrasado” en la acogida de propuestas gubernamentales, como la certificación del área forestal. Pese a esto, los términos en que Alfredo ofrece *públicamente* una visión de “la comunidad”, la *montaña* que allí

se encuentra y el rol que juega en estos aspectos hacen creer a varios funcionarios que allí la “lucha por la conservación” no necesariamente está perdida.

La otra relación de poder que caracteriza a este proceso de *producción de la conservación ecológica* es la que se da entre las poblaciones ejidales y los actores institucionales, gracias a la intermediación de los ejidatarios con mayor capital político. Como puede verse en las etnografías, a este nivel la tensión se genera porque las partes no tienen la misma autoridad para reconocer el valor de las “reservas forestales” y evaluar las posibilidades de considerarlas áreas de igual importancia que las áreas naturales protegidas establecidas por decreto. En el caso del ejido La Corona, esta situación se puso en evidencia ante la negativa de la Conanp a considerar la “zona de restauración”, es decir, 430 hectáreas de tierras forestales parceladas, en la solicitud de certificación. No hubo una contradicción semejante en el caso de Reforma Agraria y aún están por darse los términos en los que los ejidatarios de San Isidro y la Conanp negociarán la certificación de al menos 976 hectáreas. Al respecto, hay que precisar que la Conanp procura evitar futuros conflictos al certificar básicamente las áreas forestales que corresponden a lo que el Registro Agrario Nacional reconoce como *tierras de uso común* del ejido. Así, cuentan con el respaldo de esta instancia agraria, asegurándose de que los ejidatarios no puedan ni parcelar ni deforestar las tierras al menos durante los años que la asamblea se comprometa a destinarlas voluntariamente a la conservación. Puesto que las 1 454 hectáreas de *montaña* que existen en Reforma Agraria corresponden justamente a las tierras que el estado definió como *de uso común* al emitir la *resolución presidencial* (1965), la Conanp no tuvo reparo en certificarlas en su totalidad como hectáreas de selva destinadas a la conservación. Que no se hayan dado estas contradicciones en el proceso de certificación de la reserva Las Guacamayas no quiere decir que los ejidatarios y funcionarios de la Conanp no hayan entrado en ningún *rapport de forces*, ya que esto caracterizó a la asamblea en la que se solicitó la certificación. Aunque ese día hubo varios aspectos que se prestaron a discusión, en el fragmento de mi diario de campo solamente aludí a la ligera tensión producida cuando Héctor afirmó que ellos habían afrontado el problema de la conservación mucho antes de que “los del gobierno” se hubieran

propuesto resolverlo. En ese instante no hubo ninguna reacción explícita de los funcionarios, lo cual no significaba que estuvieran de acuerdo con lo afirmado. Más bien, considero que prefirieron no responder a lo que verbal y gestualmente era una provocación.

No sería fácil interpretar ese momento si no se leyeran las palabras de Héctor a la luz del periodo de tensión que vivieron los colonizadores de Marqués de Comillas durante la veda forestal (1989-1994), cuando se les culpaba por la deforestación que experimentaba la selva Lacandona. En este sentido, sólo los ejidatarios comprendían bien la oportunidad que tenían de confrontar a los funcionarios sobre un asunto que a pesar de los años sigue teniendo vigencia. Así, Héctor y demás ejidatarios se permitieron tener, al menos por un breve lapso, la “última palabra” respecto a lo que debía hacerse en materia de conservación ecológica en la región. Con esta perspectiva, comprometerse por 99 años más a cuidar la “reserva forestal” del ejido es un acto mediante el cual los ejidatarios de Reforma Agraria también ponen en cuestión el poder del Estado, puesto que le demuestran el tamaño de su “compromiso [*público*] con la conservación”. Puede decirse que la asamblea ejidal usa las herramientas que el mismo aparato de Estado ofrece (la certificación) y hace que se le reconozca como un actor del cual no se puede prescindir; sobre todo, en la medida que la Conanp pretenda que la conservación ecológica en la selva Lacandona abarque un espacio más amplio que el de la Reserva de la Biosfera Montes Azules.

Algo semejante puede decirse de la decisión de los ejidatarios de La Corona respecto al periodo que se “comprometen [*públicamente*] con la conservación”. Es evidente que los criterios de conservación de la Conanp no les favorecen, porque no reconocen los “esfuerzos organizativos” que han hecho para mantener la “zona de restauración” ni los dejan muy bien posicionados frente a los actores institucionales interesados en participar en el mercado voluntario de captura de carbono. Pese a esto, en vez de certificar su “reserva forestal” por un periodo corto de tiempo, también optaron por comprometerse a cuidarla por 99 años más. De esta forma, han procurado dejarle claro a la Conanp, y a lo que llaman “el gobierno”, la *pública* determinación con que asumen la conservación ecológica de una parte importante de su territorio. En el caso de San Isidro, aún no hay ningún indicio de cuál será la vigencia del certificado que soliciten los ejidatarios ni si entraran en un *rapport*

de forces con la Conanp durante el proceso de certificación, pero la forma en que Alfredo se refería al uso que le daría al certificado deja ver la necesidad latente de mostrar al ejido como un grupo con capacidad de ofrecer simbólicamente algo que para el aparato de Estado resulta de interés: una “*montaña en conservación*” que ha limitado la expresión de los modos de vida de la población pero puede ayudarle al Estado a concretar y avanzar en su “lucha por la conservación”.

Un aspecto común en los casos de estudio es que para las tres poblaciones ejidales la certificación de las “reservas forestales” está implicando una posición frente a la Conanp y el aparato de Estado, en la que se asumen como actores de los que depende la conservación de parte de los ecosistemas de selva y, por lo mismo, como grupos que pueden argumentar un “compromiso [*público*] con la conservación”. De acuerdo con esto, es necesario revisar esta semejanza a la luz de discusiones antropológicas, sociológicas e históricas respecto a cómo analizar los procesos en los que confluyen poblaciones locales y Estado y cómo entender las relaciones de poder que existen entre ambos.

MANIFESTACIONES PÚBLICAS Y DETERMINACIONES OFICIALES O LA INÉDITA FORMA DE ARTICULACIÓN BUROCRÁTICA

No es casualidad que las poblaciones ejidales tiendan hoy más que nunca a afirmar que las “reservas forestales” presentes en sus territorios son el resultado de una decisión que emana de sus propias “comunidades”. Puede plantearse así porque esto alude, en efecto, a la relación de poder que las poblaciones ejidales experimentan con el Estado, o lo que suelen llamar “el gobierno”. Las poblaciones ejidales expresan de esta manera su relación con el Estado, señalando un esquema de oposición y jerarquización en el que se suele ver a las poblaciones locales como entidades contrapuestas al “gobierno” y, al mismo tiempo, en la parte de “abajo”. Es cierto que al asumir el rol protagónico en la conservación de las áreas forestales procuran asumirse como actores de igual talla que el “gobierno”, pero también es cierto que al hacerlo reproducen el esquema de oposición con el que suele verse la relación “Estado” y “comunidad”. Puede decirse que ellos mismos están contribuyendo a reproducir la *idea del Estado* (Abrams, 2006; Nuijten, 2003) como

“ente autónomo, coherente y centralizado”, pero también lo que podría llamarse la *idea de comunidad*, en tanto que “entidad autónoma y con límites definidos”. Cabe añadir que los funcionarios de las instituciones gubernamentales del sector ambiental y los miembros de las ONG ambientales tampoco escapan a este proceso de reificación, a pesar de que suelen ser testigos constantes de las incoherencias burocráticas del aparato de Estado y reconocen sus propias incidencias en los procesos de las “comunidades”. De modo que tanto las poblaciones ejidales como los actores institucionales involucrados en la *producción de la conservación ecológica* parecerían “jugar un mismo juego”, en la medida que las poblaciones ejidales no dudan en obviar el rol que han tenido diferentes actores institucionales en su decisión de mantener la *montaña* presente en sus ejidos, mientras que los actores institucionales hacen lo necesario para oficializar y por lo tanto consagrar la idea de que la existencia de las áreas forestales en los ejidos es una decisión que emana de cada “comunidad”.

En esta tercera parte del libro he procurado sugerir lo simple que sería asumir la conservación de “reservas forestales” como una iniciativa de los grupos ejidales. Asimismo, he procurado poner en evidencia que no todo en este proceso se debe a las acciones emprendidas por los actores institucionales que representan al aparato de Estado o que son intermediarios en la relación entre las poblaciones ejidales y las instancias ambientales. De ahí la necesidad de resaltar la serie de encuentros que se dieron entre actores locales e institucionales a lo largo de la historia reciente de Marqués de Comillas, los factores que permitieron que perduraran áreas de *montaña* en los ejidos y la activa reapropiación de los procesos de conservación y del *lenguaje ecologizado* que han impregnado la cotidianeidad de estas poblaciones. Sin embargo, pese a la complejidad del proceso de *producción de la conservación ecológica*, es indudable la perdurabilidad de una visión en la cual las “comunidades” y el “Estado” son actores que se diferencian perfectamente entre sí, aunque finalmente parecen estar de acuerdo en contribuir mutuamente al propósito de hacer de la conservación ecológica una *realidad* concreta a través de la conservación de áreas forestales tanto de propiedad colectiva como de carácter federal. Cabe añadir que la visión de entidades sociales que se contraponen no sólo se nota entre los diferentes actores (locales e institucionales) que han participado en el proceso de *producción*

de la conservación ecológica, sino también en los diferentes documentos que dan cuenta de la existencia de las áreas forestales ejidales en Marqués de Comillas (Idesmac, 2011). De acuerdo con lo anterior, cabe preguntarse: ¿por qué es tan fuerte la visión que asume al “Estado” y las “comunidades” en una relación de oposición? Asimismo, es preciso reflexionar: ¿hay algo más que se deba interpretar sobre la relación de poder a la que esta visión alude?

Para responder a ambas inquietudes, quisiera abundar en mi intención de considerar el mencionado “compromiso con la conservación” fundamentalmente como una manifestación *pública*. De entrada, más de un lector asociaría esta referencia al trabajo de Scott (2000) y su propuesta de análisis respecto a las relaciones de poder en sociedades donde “las más severas condiciones de falta de poder y de dependencia” aluden a “formas de dominación con similitudes estructurales” y permiten reflexionar sobre “el poder, la hegemonía, la resistencia y la subordinación” (Scott, 2000:18-19). Aunque comparto su punto de partida, es decir, la existencia de *discursos públicos* y *ocultos* en los entramados de relaciones de dominación, asumo con un matiz distinto la idea del *discurso público*. De hecho, no ha sido a partir de su invitación a centrar la mirada en el *discurso oculto* como he podido señalar el carácter *público* del “compromiso con la conservación” al que se refieren los ejidatarios de La Corona, Reforma Agraria y, de manera reciente, algunos ejidatarios de San Isidro. Al hablar de una manifestación *pública* he tratado de evidenciar varios aspectos del *proceso de producción de la conservación ecológica* y, en particular, los posicionamientos adoptados por las poblaciones ejidales al quedar inmersas en un proceso político, cultural y económico que *amplió su visión de mundo*.

Desde mi perspectiva, lo *público* del “compromiso con la conservación ecológica” alude, por un lado, al hecho de que cada una de las poblaciones ejidales se caracteriza también por relaciones de poder y dinámicas de diferenciación social que se remontan a sus pasadas trayectorias de vida y se explican por las prácticas organizativas que los vinculan actualmente con procesos de gran envergadura (mercado, campañas electorales, migración) que trascienden los espacios ejidales. Por esto, en la práctica el mencionado “compromiso con la conservación” está sujeto a los vaivenes que experimentan los proyectos indivi-

duales y familiares de quienes cuentan con el estatus de ejidatarios, y a partir de esto puedo develar su *fragilidad*. Evidentemente, hay quienes no conciben con tal variabilidad este “compromiso” y por eso mismo son quienes han asumido el trabajo de orientar el *sentido de comunidad* al tema de la conservación. De acuerdo con esto, puedo añadir que en la cotidianeidad ejidal cada uno tiene su visión íntima sobre “la conservación”, los proyectos ecoturísticos o de captura de carbono, los programas de servicios ambientales y el papel que juegan los ejidatarios más involucrados con el tema, pero por esta misma razón me es difícil hablar de la configuración de un solo y homogéneo *discurso oculto*. Por otro lado, puedo decir que el carácter *público* del “compromiso con la conservación” alude al hecho de que los ejidatarios más involucrados con los proyectos de conservación y con el proceso de certificación de las áreas forestales han aprendido a hablar de la *montaña*, de la inquietud institucional sobre la devastación de la selva Lacandona y, en suma, de la relación que tienen con “el gobierno” usando términos distintos a los que emplean en la cotidianeidad y con el resto de sus compañeros ejidatarios.

Es claro que ellos mismos incentivan el uso de las categorías “reserva forestal”, “área de conservación” o “área de restauración” y “ordenamiento territorial” para referirse a la *montaña* del ejido o el reparto de las tierras. Sin embargo, esto no significa que desconozcan categorías cotidianas como “el 21”, utilizada en Reforma Agraria para referirse al “área agrícola”; “semillero”, usada en La Corona para designar las parcelas ejidales que conservan más ejemplares de caoba en todo el ejido; y “las cuevas”, utilizada en San Isidro para nombrar a la *montaña* que sobró después del reparto agrario pero que no es *oficialmente* reconocida dentro de las *tierras de uso común* del ejido. Esto mismo les permite a algunos ejidatarios referirse a los actores institucionales como “desgraciados” a los que “hay que enamorar”, “no para ser como sus gatos, sino para sacarles beneficio que le sirva a tu gente”, según aclaraban en una de las entrevistas. Aunque todas estas categorías y expresiones podrían catalogarse como parte de un *discurso oculto*, en la práctica muchas son conocidas por una buena parte de los actores institucionales, más no evidenciadas en los informes, reuniones institucionales o eventos del ámbito de *lo oficial*. De cualquier forma, el hecho de que en la

cotidianeidad se encuentren estas expresiones puede considerarse un indicativo de la *fragilidad* que caracteriza al “compromiso con la conservación”, aunque en un sentido distinto al mencionado en el párrafo anterior.

En este caso, ya no se trata de una *fragilidad* derivada de la diversidad y variabilidad de posturas entre las poblaciones ejidales, sino del carácter reversible de la intención local de sumarse al aparato de Estado en el *proyecto oficial* de conservar los relictos de vegetación de selva que aún quedan en la Lacandona, reconociendo la importancia y el valor estratégico de las áreas forestales ejidales que rodean la Reserva de la Biosfera Montes Azules. Esta reversibilidad debe evaluarse no tanto en función del periodo de tiempo por el cual se ha solicitado *públicamente* la certificación de las “reservas forestales” (99 años), sino de la clara percepción que tiene la mayoría de los ejidatarios sobre el hecho de haber sido considerados *oficialmente* y hace tan sólo unos años como “la marabunta” que provocó la deforestación de gran parte de la Lacandona. Esta percepción compartida en la cotidianeidad local y regional pone de manifiesto el *poder* que el aparato de Estado ha ejercido sobre las poblaciones ejidales, pero también la precaución con la que aceptan actualmente el rol de actores activos en la “lucha por la conservación”. Desde esta perspectiva, el hecho de manifestar *públicamente* el interés “comunitario” de conservar áreas forestales ejidales por un largo periodo de tiempo devela, al mismo tiempo, los márgenes de maniobra que las poblaciones han aprendido a identificar y movilizar en su relación con el aparato de Estado, así como su necesidad de dejar en el pasado la imagen que se forjó de ellos en años pasados.

Al plantear estas reflexiones, en cierto grado la descripción sobre el proceso de *producción de la conservación ecológica* vuelve a dejar la idea de que existen claros límites entre lo que es el “Estado” y lo que es “la comunidad”, debido a que se ponen en el centro del análisis las relaciones de poder que existen entre ambos y no tanto las dinámicas a través de las cuales se han evidenciado los mutuos procesos de reconfiguración que han experimentado tanto el aparato de Estado como las poblaciones locales. Teniendo en cuenta esto, puedo integrar ahora a mi análisis la propuesta de Roseberry (2002) sobre el modo de entender las relaciones de poder entre “Estado” y “sociedad”. A partir de una reflexión sobre distintos análisis sobre “la Revolución y la negociación del mando en

el México moderno” (Joseph y Nugent, 2002), Roseberry propone entender este tipo de procesos como la configuración de un *campo de fuerza* al que corresponde un “marco común material y significativo para vivir los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos” (Joseph y Nugent, 2002: 220). En cierta medida, hay cierta continuidad entre esta perspectiva y la que elaboraba en páginas anteriores cuando planteaba ver la certificación de áreas forestales ejidales como el resultado de un *consenso* que ha surgido entre distintos actores y que los hace confluir en un mismo *campo social* si se retoma la propuesta de Bourdieu (1994 y 1995), o bien formar parte de un mismo *proyecto* si se tienen en cuenta los planteamientos de Latour (1992). Y aunque los trabajos de estos tres autores presentan importantes distancias epistemológicas entre sí, considero que sus obras comparten el afán por dar cuenta de las tensiones, contradicciones e inestabilidades que caracterizan los procesos sociales fundados en relaciones de poder.

Específicamente para Roseberry, tanto la metáfora del *campo de fuerza* como la del *marco común material y significativo* permiten pensar las relaciones de poder no simplemente como la contraposición entre órdenes de dominación y formas de resistencia, ni sólo como el ejercicio de poderes normativos y coercitivos “que definen y crean cierto tipo de sujetos” (Roseberry, 2002: 216). Ambas metáforas permiten hacer referencia al carácter contencioso y a la vez estructurante de las relaciones de poder que se configuran como formas de dominación. Es por eso que Roseberry invita a retomar la noción de *hegemonía*, siguiendo las reflexiones de Gramsci, “no para entender el consenso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella” (Roseberry, 2002: 220). Puesto que esta perspectiva sobre la noción de *hegemonía* condensa bien las características del proceso de *producción de la conservación ecológica* en las que se han visto inmersas las poblaciones ejidales de Marqués de Comillas, pero también el propósito que me ha guiado al describir el modo como las poblaciones ejidales de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro han experimentado este proceso, quiero cerrar este capítulo ofreciendo una

última reflexión sobre la más reciente evidencia de la transición que vive el entorno colonizado y hace posible referirse a la *montaña* mediante la categoría “reserva forestal”.

Aunque la certificación de las áreas forestales ejidales es vista por varios ejidatarios como un logro y un reconocimiento a sus esfuerzos por mantener áreas forestales que bien hubieran podido repartir y desmontar, en el trasfondo es claro que las poblaciones ejidales buscan acomodarse a lo que podría llamarse una forma inédita de *articulación burocrática*. Es decir, que aunque las poblaciones ejidales se asuman *públicamente* como actores de los que ahora depende la conservación de los relictos de selva de la Lacandona, no se disuelve la dominación que ejerce el aparato de Estado, por ser la autoridad que los reconoce como activos protagonistas de la “lucha por la conservación”. Aunque por esto mismo la *idea del Estado* como ente “autónomo y coherente” se reproduce y da espacio a la dominación, no necesariamente implica que sean las “dependencias” ambientales quienes tengan la “última palabra” sobre lo que debería hacerse en materia de conservación ecológica en la región. Ésta es una discusión que seguirán dando no pocos de los ejidatarios de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro, siempre y cuando sigan procurando trabajar por mantener orientado su *sentido de comunidad* al tema de la conservación.



1. Al ser una zona de amortiguamiento de la Reserva de la Biosfera Montes Azules (al fondo), la región de Marqués de Comillas y sus colonizadores campesinos experimentan incesantemente las disyuntivas entre el desarrollo rural y la conservación ecológica. Fotografía: Ingreet Cano.

Conclusiones

Los hombres y las mujeres que se desplazaron hasta las tierras de selva de Marqués de Comillas y formaron los ejidos de La Corona, Reforma Agraria y San Isidro han vivido y afrontado intensos cambios durante este proceso. Hace unos veinte años, para muchos serían simplemente “colonizadores” que integraban la *marabunta* que “acabó con la selva”; hoy, algunos se aventuran a considerarlos “conservacionistas” o “sujetos ambientales”. Pero lo incontestable es que toda su larga trayectoria de vida ha sido tan cambiante que las categorías se nos quedan cortas a la hora de aprehender su complejidad, versatilidad y persistencia. Si en el caso de varios de ellos la categoría “indígena” o “mestizo” llega a resultarnos contradictoria, esto no es necesariamente muy distinto a lo que sucede cuando pretendemos englobarlos bajo la categoría de “campesinos”.

Al decir esto no estoy invitando a abandonar el ejercicio analítico de categorización, sino a asumir atentamente lo que Roseberry llamó “el mundo multidimensional de lo social, lo político y lo cultural” (Roseberry, 2002: 215). Así, puedo decir que esta investigación no ha sido un intento por definir si los miembros de los ejidos *son* “conservacionistas”, sino cuáles han sido sus *posiciones* y *disposiciones* al estar inmersos en procesos de mayor envergadura, entre los que destaco la colonización y la conservación ecológica. En este sentido, considero que me he interesado más por tratar de hacer la etnografía y el análisis de lo que Gavin Smith (1989) condensó en los conceptos *livelihood* y *resistance*, lo que Tania Li (2007) definió como *the will to improve* o incluso lo que Arturo Warman (1976) definió como la *persistencia* de un grupo de campesinos, sin perder de vista los intensos procesos de diferenciación social que caracterizan el mundo rural que representa Marqués de Comillas. Además, contribuyendo a este tipo de estudios por el hecho de hacer ver la conservación ecológica como parte del conjunto de pro-

cesos que entran en contradicción con la vida en el mundo rural, como las políticas agrarias, la formación del Estado nacional, o el llamado *desarrollo*. Justamente teniendo en cuenta las contradicciones que este tipo de procesos representan y el constante ejercicio de confrontación, reflexión, acomodamiento o resistencia de las poblaciones rurales, he llegado a la conclusión de que hombres y mujeres de los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro se han asumido *públicamente* como *coproductores de la conservación ecológica*. Claro está que de manera diferencial y adoptando heterogéneamente el *lenguaje ecologizado* que ha permeado su cotidianeidad.

Como observé a lo largo de esta investigación, esta *disposición* no ha surgido de manera individual o aislada, sino que ha sido formada y proyectada desde y para la agrupación con la que cada hombre y mujer comparte su cotidianeidad y su territorio ejidal. Es decir, hombres y mujeres se han “comprometido [*públicamente*] con la conservación” no por el simple hecho de que perdura parte de la *montaña* en sus territorios. Esto se explica más bien por el hecho de que a la luz del día con día buscan alcanzar o mantener un *sentido de comunidad*, a partir del cual procuran orientarse frente a la diversa gama de elementos, actores y procesos a través de los cuales también construyen sus vidas. Así lo hicieron al momento de llegar y establecerse “en medio del monte”, cuando había que cuidarse “del tigre” y “la víbora”, y al entender que debían sumar esfuerzos para “tumbar *montaña*” y, finalmente, establecer su espacio propio. También procuraron hacerlo al solicitar a las instancias agrarias los títulos ejidales de las tierras apropiadas y al emprender la difícil tarea de “sacar adelante el ejido” o “levantar la comunidad”. Hoy en día tratan de seguir haciéndolo, cuando las tierras de *montaña* que dejaron sin repartir les han permitido llamar la atención de los actores institucionales interesados en la conservación ecológica y poner en marcha, o al menos intentarlo, proyectos ecoturísticos, acciones de reducción o mitigación de emisiones de carbono, así como prácticas de mantenimiento ecológico por las cuales son beneficiados con subsidios gubernamentales.

En este sentido, tomando la búsqueda del *sentido de comunidad* como un aspecto constante en las historias ejidales, pude concluir su incidencia en el proceso de cambio simbólico y material que han experimentado los entornos de selva, que ha permitido referirse a la *montaña* mediante la

categoría “reserva forestal”. Sin embargo, las reflexiones de los interlocutores de cada ejido me permitieron entender que compartir un territorio no significa que los miembros de los ejidos se vean y sean vistos por otros como un grupo cohesionado, un “ejido organizado”, o un “ejido modelo”. Esto quiere decir que, aunque la experiencia de “hacer ejido” forjó el hábito de buscar el *sentido de comunidad*, otros factores han entrado en juego. Fue así como concluí que estos factores estaban más asociados a lo que los integrantes de los ejidos habían experimentado en los *espacios regionales* donde habían vivido antes del desplazamiento a la selva, pero también con el modo en que distintas trayectorias de vida configuraban un espacio social atravesado por relaciones de poder. De este modo puede hacer una interpretación de las diferencias que se presentan entre los casos de estudio y, por consiguiente, de las dificultades con que las agrupaciones han dado forma a sus ejidos, han manejado los divergentes intereses de los grupos domésticos y han llegado a emprender el trabajo de orientar el *sentido de comunidad* hacia el tema de la conservación.

El rompecabezas que representaban para mí los cambios culturales experimentados por los miembros de los ejidos La Corona, Reforma Agraria y San Isidro no quedaba resuelto del todo sin descifrar la tendencia a explicar la existencia de las áreas forestales como el producto de una “decisión comunitaria”. Habiendo observado las formas de interacción con los entornos y explorado las *imágenes* que acompañaban eso que en la cotidianeidad llamaban *montaña*, no me parecía que la decisión de la que hablaban pudiera verse como una expresión de una orientación “conservacionista” de su personalidad, ni mucho menos de sus modos de vida. En este sentido, los motivos que encontraba al hecho de dejar sin repartir y/o utilizar parte de las tierras de *montaña* eran de un orden práctico. Así, entonces, fui percatándome de que para algunos las áreas forestales correspondían a “reservas de tierra” potencialmente repartibles entre las nuevas generaciones. Otros explicaban de manera simple que dejar una parte del territorio en *montaña* era una forma de asegurar el acceso a los recursos que ésta ofrecía, es decir, leña, madera para construcción y, en menor medida, frutos, fibras, animales o plantas comestibles o de uso medicinal.

Cuando mis interlocutores entraban en un registro discursivo configurado a partir de un *lenguaje ecologizado* tendían a afirmar que la

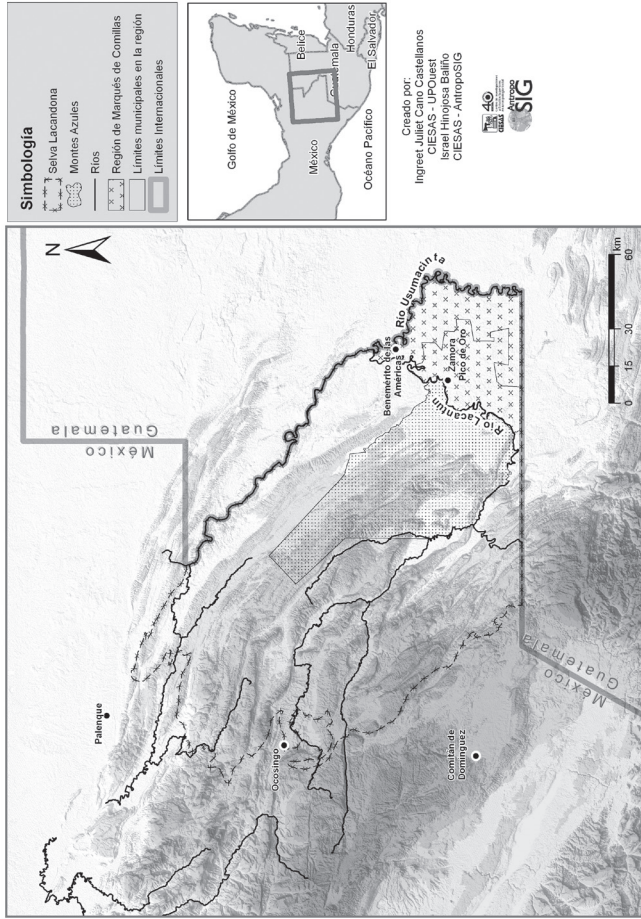
montaña se había dejado para que allí pudieran vivir “los animalitos” y para que los hijos pudieran ver “algo”, es decir, una pequeña muestra de lo que habían encontrado al momento de llegar a la región. A partir de esto, muchos han llegado a considerar que las alocuciones sobre las “reservas forestales” son “mero discurso”. Sin embargo, pude llegar a otra conclusión a partir de la exploración de las reflexiones sobre los proyectos de conservación, las acciones institucionales respecto a la deforestación y la manera en que las instituciones ambientales han hablado sobre las agrupaciones colonizadoras. Pude comprender que “la decisión comunitaria” respecto a la conservación de áreas forestales en los ejidos era hoy más que nunca un ejercicio político, una expresión clave a partir de la cual las poblaciones ejidales han encontrado la forma de hablar con eso que ellos llaman “el gobierno” y cuestionar las relaciones de dominación que experimentan con el aparato de Estado mexicano. Esto por el hecho de haberse visto en una situación ambigua al aceptar la oferta gubernamental de colonizar Marqués de Comillas y al mismo tiempo ser considerados los principales responsables de la deforestación de la selva. Además de la incertidumbre, las contradicciones y los altos costos ecológicos, vivir este proceso representó para los miembros de los ejidos una oportunidad para apropiarse y adoptar al contexto ejidal el tema de la conservación.

Gracias a la exploración de los vínculos que las poblaciones ejidales establecieron con actores institucionales clave, resalté el importante papel que estos últimos han jugado en los reacomodos locales frente a las políticas de manejo de los ecosistemas de selva en la apropiación de categorías especializadas y, en suma, en la transición de la *montaña* a “reserva forestal”. Al mismo tiempo, concluí que las narrativas de los ejidatarios dejaban oculto este proceso de discusiones, *traducciones* y transferencias porque sólo así se posicionaban ante mí y ante eso que llaman “el gobierno” como grupos organizados con capacidad de contribuir a la “lucha por la conservación”. Hoy en día, también las instancias ambientales contribuyen a ocultar el proceso de interacción que produjo importantes cambios en las políticas de conservación al centrar su mirada, y la de diferentes actores de la sociedad mexicana, en las poblaciones locales que han manifestado *públicamente* “su compromiso con la conservación”. Y aunque para algunos por fin asistimos a una convergencia de

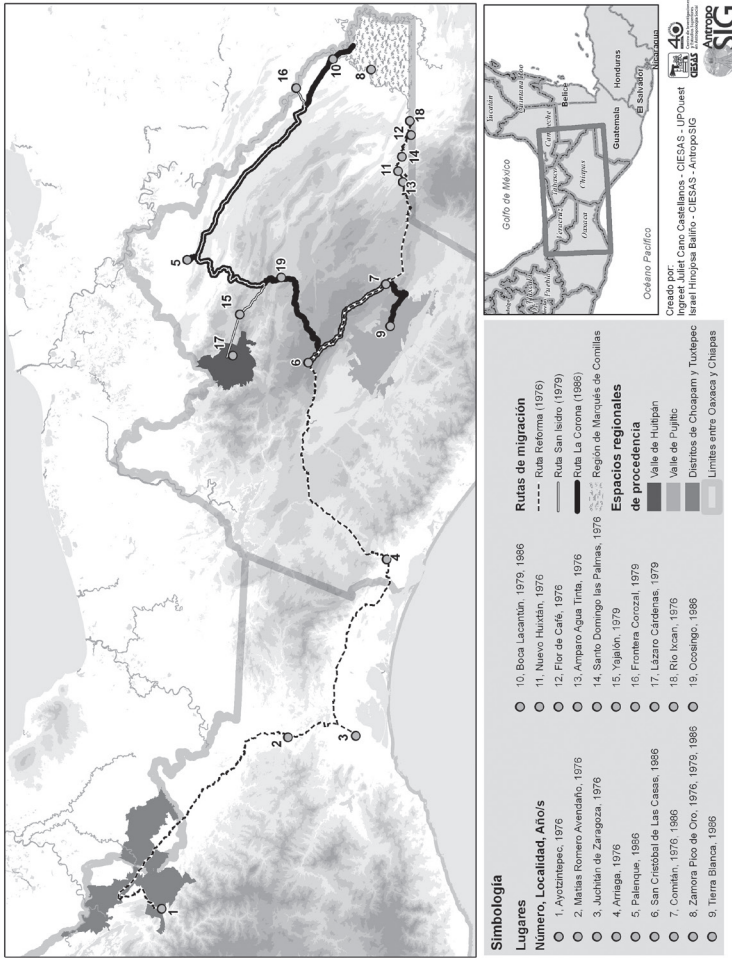
CONCLUSIONES

intereses locales y gubernamentales, no cabe duda de que esta etapa de la relación entre poblaciones locales y el Estado mexicano también representa una forma inédita de *articulación burocrática* cuyas implicaciones culturales, económicas y políticas están por explorar en toda su complejidad.

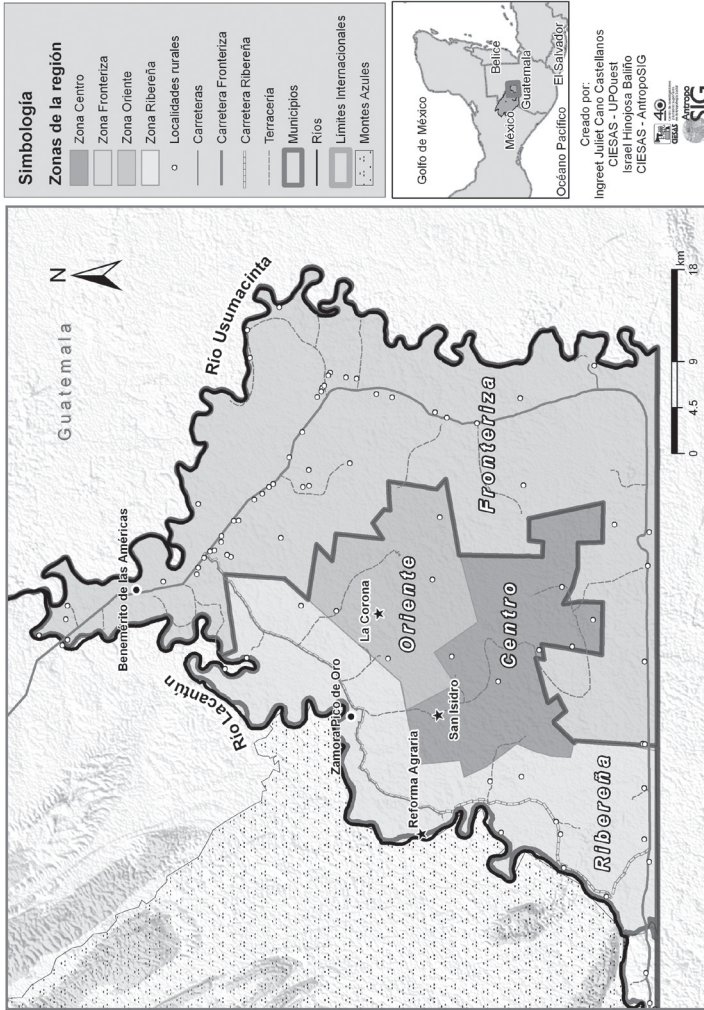
Anexo 1. Mapas



1. La región de Marqués de Comillas como parte de la llamada selva Lacandona.



2. Espacios regionales de procedencia de tres grupos colonizadores y las rutas de sus desplazamientos hasta la región de Marqués de Comillas.



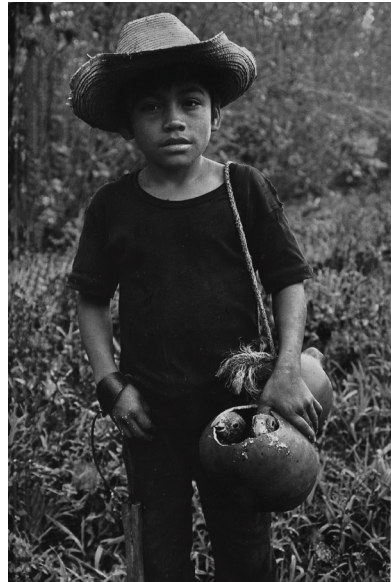
3. Propuesta sobre la diferenciación espacial en la región de Marqués de Comillas.

Anexo 2. Artículo periodístico

The Usumacinta River: Troubles on a Wild Frontier

By S. JEFFREY K. WILKERSON
Photographs by DAVID HISER

A SPECTACULAR WILDERNESS, the Usumacinta. The meaning of its name lost in antiquity, the river (pronounced oo-soo-mah-SEEN-tah) drains the largest surviving rain forest in North America. Here during the first millennium A.D. the Maya raised great cities and forged a brilliantly complex civilization—most of which had reverted to jungle long before the Spanish conquest. With the colonial societies of Mexico and Guatemala confined largely to neighboring highlands, the region and its small remnant Maya groups remained in virtual isolation. Much of the river became an international border in the late 1800s, as explorers and archaeologists were probing the jungle for Maya sites throughout the region. About ten years ago the river's frontier status took on an ideological stripe as Guatemala's aggressive Marxist guerrilla forces found the remoteness suited to their survival. Pawns in this struggle, thousands of displaced Guatemalans crossed the Usumacinta in the early 1980s for refuge in Mexico. Today the two populous nations race to develop the region for electricity, oil, and settlement. These plans, says cultural ecologist and archaeologist Jeffrey Wilkerson, threaten both the priceless legacy of Maya antiquity and the fragile ecological balance of North America's last great tropical redoubt.



1. Imagen tomada del artículo “The Usumacinta river: Troubles on a wild frontier”, de Jeffrey K. Wilkerson, publicado en National Geographic, 168, 4 (octubre de 1985).

gathered villagers murmured over the outrageous price. Experience had taught me that mule skippers are not always models of reliability. For safety's sake I employed a stratagem that has often served me well.

Jaws dropped and the muleteer beamed when I agreed to the terms. Then I slowly counted out the money—and handed it to the village schoolmaster. “Keep this in trust until we return,” I told him. “If this man

does not come back with *all* of us and our equipment within three days, it will be a donation to the village school.”

The muleteer's face froze in disbelief. The jubilant villagers already were talking of repairing the schoolhouse roof. To earn his money, he would have to cooperate fully, and he did.

We rode all day through the lofty forest, macaws scolding us overhead. The trail



More roads mean fewer guerrillas. Or so believes the Guatemalan Army, which suffers substantial casualties while connecting new towns throughout the rain forest. Treading lightly near the Xacbal River, army road builders diligently guard against ambush and snipers.

The Usumacinta River

533

2. Imagen tomada del artículo “The Usumacinta river: Troubles on a wild frontier geographic”, de Jeffrey K. Wilkerson, publicado en *National Geographic*, 168, 4 (octubre de 1985).

Anexo 3. Certificado de ANP de las guacamayas



COMISION NACIONAL DE
ÁREAS NATURALES
PROTEGIDAS

LA SECRETARÍA DE MEDIO AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES, POR CONDUCTO DE LA COMISIÓN NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS, A TRAVÉS DE SU TITULAR, LUIS FUEYO MAC DONALD, EXPIDE EL PRESENTE

**CERTIFICADO POR EL QUE SE RECONOCE COMO
ÁREA NATURAL PROTEGIDA, CON LA CATEGORÍA DE
ÁREA DESTINADA VOLUNTARIAMENTE A LA CONSERVACIÓN**

"RESERVA LAS GUACAMAYAS"

A favor del **Ejido Reforma Agraria**, en reconocimiento por destinar voluntariamente 1 454-13-42.112 Hectáreas (Mil cuatrocientos cincuenta y cuatro hectáreas, trece áreas, cuarenta y dos punto ciento doce centiáreas) de tierras de uso común, de las 2 463-59-17.22 Hectáreas (Dos mil cuatrocientos sesenta y tres hectáreas, cincuenta y nueve áreas, diecisiete punto veintidós centiáreas) de su propiedad ubicadas en el Municipio de Marqués de Comillas, en el Estado de Chiapas, a acciones de preservación de los ecosistemas y su biodiversidad, así como de educación ambiental, ecoturismo y monitoreo del ambiente, en términos de lo dispuesto por los artículos 46, fracción XI, 55 BIS, 74 y 77 BIS de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente; 4, 5, 7, 128, 129, 132, 133, 134, 135 y 136 del Reglamento de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en Materia de Áreas Naturales Protegidas; 40, 41, 141, fracción XIV y 143, fracción III del Reglamento Interior de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales; la cual se considerará como área productiva dedicada a una función de interés público.

INGREET JULIET CANO CASTELLANOS

CERTIFICADO CONANP-218/2010

FOLIO 1

UBICACIÓN: El área se ubica dentro de los límites del Ejido Reforma Agraria, en el Municipio de Marqués de Comillas, en el estado de Chiapas, entre las siguientes coordenadas UTM:

Punto	X	Y	Punto	X	Y
1	734165.481	1800840.534	10	730880.199	1797755.464
2	734656.908	1796727.107	11	730707.290	1798073.982
3	732381.782	1796317.585	12	730598.084	1798383.399
4	732336.280	1796608.801	13	729970.149	1798119.484
5	731853.953	1796545.097	14	729669.833	1798774.720
6	731744.747	1796945.520	15	729924.647	1798874.826
7	731389.827	179909.118	16	730124.858	1799084.138
8	731426.229	1797309.940	17	729933.747	1800085.193
9	731089.511	1797236.736	18	731908.556	1800458.313

SUPERFICIE: 1 454-13-42,112 Hectáreas (Mil cuatrocientas cincuenta y cuatro hectáreas, trece áreas, cuarenta y dos punto ciento doce centiáreas).

COLINDANCIAS DEL ÁREA: Al norte con terrenos del Ejido Zamora Pico de Oro, al este con terrenos del Ejido San Isidro; al sur con terrenos del Ejido José López Porfillo y al oeste con terrenos del mismo Ejido.

CARACTERÍSTICAS FÍSICAS Y BIOLÓGICAS GENERALES: La vegetación predominante dentro del área es la selva alta y mediana perennifolia con especies representativas como el Árbol de aceite (*Copaifera officinalis*), Caoba (*Swietenia macrophylla*), Cedro (*Cedrela odorata*), Matapalo (*Ficus involuta*), Palma cola de pescado (*Caryota mitis*), Palma xate (*Chamaedora* spp.), Palma corozo (*Scheelea preusii*), Palo de zope (*Guatteria anómala*), Palo mulato (*Burcera cimarouba*), Zapote mamey (*Mammea americana*), Zapotillo (*Manilkara zapota*), entre otros. Asimismo dentro de la diversidad biológica que se encuentra dentro de estos ecosistemas se tiene abundantes bejucos y trepadoras que aumentan la densidad del follaje, plantas estranguladoras, Orquídeas y Bromelias, plantas umbrófilas de enormes hojas, helechos y abundantes palmas.

CERTIFICADO CONANP- 218/2010

FOLIO 2

En cuanto a fauna concierne podemos encontrar lo siguiente: Guacamaya roja (*Ara macao*), Chachalaca (*Oreortyx vetula*), Faisán (*Phasianus colchicus*), Perdiz (*Crypturellus soui*), Tucán (*Aulacorhynchus prasinus*), Tlacuache (*Didelphys marsupialis*), Tejón (*Nasua narica*), Tapir (*Tapirus bairdii*), Jaguar (*Panthera onca*), Tigriño (*Felis wiedii*), Saragüato (*Alouatta palliata*), Mapaches (*Procyon lotor*), Armadillo (*Dasypus novemcinctus*), Puerco de monte (*Tayassu tajacu*), entre otros.

PROPIETARIO: Ejido Reforma Agraria.

ESTADO DE CONSERVACIÓN DEL PREDIO: El área a certificar presenta una cobertura forestal en buen estado de conservación, comprende en su extensión ecosistemas tropicales, terrestres y dulceacuícolas, representativos de Mesoamérica; en la Selva Lacandona se encuentra la selva alta tropical perennifolia, considerada como una de las más ricas y complejas comunidades vegetales del mundo. El área se ubica al frente de la Reserva de la Biosfera Montes Azules junto con la cual forma parte de la región hidrológica más grande del país, denominada Grijalva-Usumacinta.

ESTRATEGIA DE MANEJO Y ZONIFICACIÓN DEL ÁREA: La administración y manejo del Área Natural Protegida, quedará a cargo del comité que se conforma por los CC. Luis Hernández Dávila, Víctor Hernández Lara y Germán Hernández Dávila, Presidente, Secretario y Tesorero respectivamente, con la finalidad de mantener en buen estado de conservación los recursos naturales existentes en el área, para ello se seguirán los lineamientos y criterios establecidos en la Estrategia de Manejo para el establecimiento del Área Natural Protegida, con la categoría de Área Destinada Voluntariamente a la Conservación "Reserva Las Guacamayas", la cual ha sido avalada técnicamente por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas para tal efecto.

El área estará constituida por dos zonas: de conservación y ecoturismo, cuya Estrategia de Manejo se detalla a continuación:

ANEXOS

CERTIFICADO CONANP- 218/2010

FOLIO 3

ESTRATEGIA DE MANEJO					
Zona	Política	Criterios	Lineamientos	Actividades Prohibidas	Observaciones
Ecoturismo	Turismo	Turismo amigable con el medio ambiente	-La aplicación de las reglas de estancia por los visitantes, las cuales versarán exclusivamente sobre el uso de la infraestructura existente. -Realizar recorridos con un guía del Ejido. -Observación de flora y fauna. -Tomar fotos y videos. -Señalamientos hacia turistas. -Acondicionamiento de senderos.	-Entrar a caballo. -Construir cabañas. -Hacer ruido excesivo (música o jugar). -Abrir caminos o brechas sin el consentimiento de la asamblea ejidal.	Se trata de un proyecto ecoturístico sustentable que ya esta funcionando desde 1991 fuera del área de conservación.
Conservación	Conservación	Protección del ecosistema	-Investigación científica con el permiso de las autoridades ejidales para ingresar al predio y de las autoridades competentes. -Servicios ambientales. -Fomentar las actividades de conservación de fauna.	-Cualquier tipo de aprovechamiento forestal maderable o no maderable, para uso comercial. -Dañar o alterar la flora y la fauna. -Introducir cualquier tipo de planta o animal que no sea de la región.	-Esta área se destina por completo a la conservación, pero no está exenta del manejo de su ecosistema por algún incendio, lluvias fuertes, plagas, etc.
General a toda el área	Operación	Administración	-Vigilancia del área y del cumplimiento de la presente Estrategia de Manejo. -Utilización de madera muerta por la comunidad. - Saneamiento forestal -Hacer señalización de las áreas. -Manejo del fuego.	-Desobedecer las reglas de funcionamiento de la reserva. -Cacería. -Extracción de flora y/o fauna. -Fogatas. -Ganadería y agricultura. -Entrada de personas ajenas sin el permiso de la autoridad ejidal. -Tirar basura. -Contaminar cuerpos de agua.	-Acuerdos con los ejidos colindantes para que se adopten un esquema de conservación y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales. -Se cuenta con brechas corta fuego y brigadas contra incendios. -Se buscarán apoyos y financiamiento para las actividades.

CERTIFICADO CONANP- 218/2010

FOLIO 4

DEBERES DEL PROPIETARIO:

- I. Conservar el área en el estado en que se encuentra durante la vigencia del presente certificado.
- II. Cumplir con las políticas, lineamientos, criterios y acciones que para tal efecto se establecieron en la Estrategia de Manejo para el establecimiento del Área Natural Protegida, con la categoría de Área Destinada Voluntariamente a la Conservación "Reserva Las Guacamayas", mismos que técnicamente avala la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- III. Informar a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, sobre los proyectos que para la conservación del área, lleve a cabo.
- IV. Brindar facilidades para que el personal de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, pueda verificar el cumplimiento de las acciones de conservación que realice.
- V. En las áreas en las que decida permitir el acceso al público, se deberá dotar de las instalaciones necesarias, de conformidad con las disposiciones legales y reglamentarias aplicables.
- VI. Señalar con letreros los límites del área en todos los caminos y brechas de acceso hacia ella.
- VII. Realizar progresivamente los inventarios florísticos y faunísticos del área.
- VIII. Llevar a cabo un programa de educación ambiental, para los visitantes.

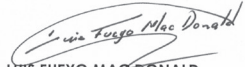
VIGENCIA: 99 años, contados a partir de la fecha de expedición del presente certificado.

CERTIFICADO CONANP- 218/2010

FOLIO 5

El presente certificado podrá prorrogarse en términos de lo previsto por el artículo 133 del Reglamento de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en Materia de Áreas Naturales Protegidas.

Se expide el presente en dos tantos, y uno de ellos se inscribirá en el Registro Nacional de Áreas Naturales Protegidas para los efectos conducentes, dado en la Ciudad de México, Distrito Federal, a los doce días del mes de mayo de 2010.



LUIS FUEYO MAC DONALD
COMISIONADO NACIONAL
DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS



1. Certificado con el que se reconoce la reserva Las Guacamayas del ejido Reforma Agraria como área natural protegida.

Bibliografía

- ABASCAL, José Antonio (1988). "Una tierra para sembrar sueños, 1986". En *Viajes al desierto de la Soledad. Cuando la selva Lacandona aún era selva*, compilado por Jan de Vos, 301-310. México: Secretaría de Educación Pública-Programa Cultural de las Fronteras.
- ABÈLÈS, Marc (1997). "Political anthropology: New challenges, new aims". *International Journal of Social Sciences*, 49, 153 (septiembre): 329-332.
- ABRAMS, Philip (2006). "Notes on the difficulty of studying the State". En *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta, 112-130. Maldel, MA: Oxford Blackell Publishing.
- AGRAWAL, Arun (2005). *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham, NC: Duke University Press.
- AGUDO SANCHÍZ, Alejandro, y Marco Estrada Saavedra, eds. (2011). *(Trans)Formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica: Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos/Universidad Iberoamericana-Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.
- AGUDO SANCHÍZ, Alejandro (2009). "Conocimiento, lenguaje, poder e intermediación. Perspectivas contemporáneas en la antropología de las políticas públicas". *Estudios Sociológicos*, 27, 79 (enero-abril): 63-110.
- AITKEN, Rob (1999). *Localizing Politics: Cardenismo, the Mexican State and Local Politics in Contemporary Michoacán*. Leiden: Leiden University.
- ALBALADEJO, Christophe, y Jean-Christian Tulet, eds. (1996). *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne. La formation de nouveaux territoires*. París: L'Harmattan.
- ALEJOS, José (1994). *Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de

- México-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- ALEJOS, José (1999). *Ch'ol/Kaxlan: Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- APPENDINI, Kirsten, y Monique Nuijten (2002). “El papel de las instituciones en los contextos locales”. *Revista de la Cepal*, 76 (abril): 71-88.
- ARAUJO, Roberto (1993). *La cité domestique: stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*. Thèse pour obtenir le Doctorat d’Ethnologie. París: Université de Paris X-Nanterre.
- ARELLANO, Mauricio (2009). “La identidad territorial en Benemérito de las Américas. Aproximaciones para comprender la problemática social y ambiental de un ejido en la subregión Marqués de Comillas, Chiapas”. Tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología San Cristóbal de las Casas, México: Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Ciencias Sociales.
- ARIEL DE VIDAS, Anath (2003). “Luces del pasado, lugares del presente. La repartición de los espacios entre los teenek de Veracruz”. En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 287-301. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- ARIZPE, Lourdes, Fernanda Paz y Margarita Velásquez (1993). *Cultura y cambio global. Percepciones sociales sobre la deforestación en la selva Lacandona*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Grupo Editorial Porrúa.
- ARNAULD DE SARTRE, Xavier (2006). *Fronts pionniers d’Amazonie. Les dynamiques paysannes au Brésil*. París: CNRS Éditions.
- AROCHA, Jaime (1999). “Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano”. En *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*, editado por Fernando Cubides y Camilo Domínguez, 127-147. Santafé de Bogotá: Universidad

- Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas/Centro de Estudios Sociales.
- AUBERTIN, Catherine, y Florence Pinton (1996). "De la réforme agraire aux unités de conservation. Histoire des réserves extractivistes de l'amazone brésilienne". En *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne. La formation de nouveaux territoires*, editado por Christophe Albaladejo y Jean-Christian Tulet, 207-233. París: L'Harmattan.
- BENDING, Tim, y Sergio Rosendo (2006). "Rethinking the mechanics of the 'anti-politics machine'". En *Development, Brokers and Translators: The ethnography of aid and agencies*, editado por David Mosse y David Lewis, 217-237. Bloomfield, CT: Kumarian Press.
- BEVAN, Bernard (1987). *Los chinantecos y su hábitat*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.
- BOCCARA, Michel (2003). "Vivir es hacer. Volverse "viantepasado" o el dominio del espacio transicional". En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 533-576. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- BOEGE, Eckart, ed. (1979). *Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en la región de Tuxtepec, Oaxaca*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BOURDIEU, Pierre, y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethologie kabyle*. París: Librairie Droz.
- BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. París: Seuil.
- BRODA, Johanna (2003). "Los habitantes del paisaje. Comentarios finales". En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 659-671. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- BROSIUS, Peter (1999). "Analysis and interventions: Anthropological engagements with environmentalism". *Current Anthropology*, 40, 3 (junio): 277-310.

- CANO, Ingreet (2014). “Entre sueños agrarios y discurso ecologista. Las encrucijadas contemporáneas de la colonización de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2 (primavera-verano): 101-143.
- CARMAGNANI, Marcelo (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAYANOV, Alexander (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- CITLAHUA, Eleuterio (2004). “La Pita: maravilla natural. Sierra de Zongolica, Veracruz. Cultivo y aprovechamiento de la Pita (*Aechmea magdalenae*)”. Puebla, México: Colegio de Posgraduados.
- Comisión del Papaloapan (1975). *Atlas climatológico e hidrológico de la cuenca del Papaloapan*. México: Ingeniería y Procesamiento Electrónico.
- CORRIGAN, Philip Richard D., y Derek Sayer (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- CREHAN, Kate (1997). *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DARIER, Éric, y Joan David Tàbara (2006). “Els objectes naturals i la identitat nacional. Les muntanyes a Catalunya i al Quebec”. *Papers. Revista de Sociologia*, 82: 37-55.
- GRAMMONT, Hubert C. de, ed. (1996). *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- CADENA, Marisol de la (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DESCOLA, Philippe (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Ediciones Abya-Yala.
- DESCOLA, Philippe, Jacques Hamel y Pierre Lemonnier (1999). *La production du social. Autour de Maurice Godelier. Colloque de Cerisy, juin 1996*, dirigido por Philippe Descola, Jacques Hamel y Pierre Lemonnier. París: Fayard.

- DICHTL, Sigrid (1987). *Cae una estrella. Desarrollo y destrucción de la selva Lacandona*. México: Secretaría de Educación Pública.
- EISS, Paul (2010). *In the Name of el Pueblo: Place, Community, and the Politics of History in Yucatán*. Durham: Duke University Press.
- ESCALONA, José Luis (1998). *Etucuario. La reconstrucción de la comunidad: campo social, producción cultural y Estado*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- ESCALONA, José Luis (2000). "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo". *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas*, 8: 179-211.
- ESCALONA, José Luis (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESCOBAR, Arturo (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- FAJARDO, Darío, y Fernando Urbina, eds. (1998). *Colombia Orinoco*. Bogotá: FEN Colombia.
- FERGUSON, James (1994). *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, MN: University of Minesota Press.
- FLACHSENBERG, Henning, y Hugo Alfredo Galletti (1999). "El manejo forestal de la selva en Quintana Roo, México". En *La selva maya. Conservación y desarrollo*. México: Siglo XXI Editores.
- GALINIER, Jacques (s.d.). "Communauté et conflits idéologiques à Santa Ana Hueytlalpan l'exemple du carnaval".
- GALINIER, Jacques (1987). *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- GALINIER, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- GÁLVEZ, Enrique (1997). "Manejo de recursos naturales y perspectiva de desarrollo sustentable en Marqués de Comillas. El caso del ejido Reforma Agraria". Tesis para obtener el grado de maestro en ciencias

- en desarrollo rural regional. Chapingo, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- GARCÍA BARRIOS, Raúl, Héctor Robles, Nancy McCarthy y Edgar Ericksson. 1998. "Vulnerabilidad y recursos institucionales autóctonos de los campesinos pobres en el medio rural reformado: el caso del manejo colectivo de pastizales". En *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos. I. Actores y campos sociales*, editado por Sergio Zendejas y Pieter de Vries, 255-290. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- GARCÍA, José Andrés (1999). "La colonización chol de la selva: La fundación de Frontera Corozal". *Anuario 1999. Departamento de Patrimonio Cultura e Investigación. Instituto Chiapaneco de Cultura*, 183-203.
- GARRETT, Wilbur (1989). "La ruta Maya". *National Geographic*, 176, 4 (octubre): 424-479.
- GIBSON, Clark C. y C. Dustin Becker (2000). "A lack of institutional demand: Why a strong local community in western Ecuador fails to protect its forest". En *People and Forest: Communities, Institutions, and Governance*, editado por Clark C. Gibson, Margaret A. McKean y Elinor Ostrom, 135-161. Cambridge, MA: The MIT Press.
- GODELIER, Maurice (1989). *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- GÓMEZ, Augusto (1999). "Estructuración socio-espacial de la amazonia colombiana, siglos XIX-XX". En *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*, editado por Fernando Cubides y Camilo Domínguez, 21-40. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas/Centro de Estudios Sociales.
- GÓMEZ CARPINTEIRO, Francisco, ed. (2007). *Paisajes mexicanos de la reforma agraria*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- GONZÁLEZ PONCIANO, José (1995). "Marqués de Comillas: Cultura y sociedad en la selva fronteriza México-Guatemala". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 425-444. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- GONZÁLEZ PONCIANO, José (1990). "Frontera, ecología y soberanía nacional. La colonización de la franja fronteriza sur de Marqués de

- Comillas”. *Anuario 1990. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación. Instituto Chiapaneco de Cultura*, 50-83.
- GUITERAS, Calixta (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUPTA, Akhil, y James Ferguson, ed. (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press.
- GUTIÉRREZ & HERRERA (1995). *Política petrolera y desarrollo regional en Marqués de Comillas*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en economía. San Cristóbal de las Casas, México: Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Ciencias Sociales.
- HAAR, Gemma van der (2000). *Gaining Ground: Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*. Utrecht, Holanda: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Programa de Costa Rica, Universidad de Utrech, Center for Latin American and Caribbean Studies.
- HALL, Ingrid (2009). *De la loi à l'esprit: ethnogenèse récente d'une communauté paysanne des Andes sud péruviennes*. Tesis para obtener el grado de doctorado en etnología. Nanterre: Université de Paris Ouest, Nanterre La Défense.
- HAMMEN, Maria Clara van der (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- HARDIN, Garrett (1968). “The tragedy of the commons”. *Science*, 162, 13 (diciembre): 1243-1248.
- HARVEY, Neil (2004). “Benemérito de las Américas y Marqués de Comillas”. En *Estudios monográficos. I. Nuevos municipios en Chiapas*, coordinado por Aracely Burguete Cal y Mayor y Xóchitl Leyva Solano, 137-235. Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas.
- HARVEY, Neil (2007). “La remunicipalización en Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas: entre la vía institucional y la vida cotidiana”. En *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, coordinado por Xóchitl Leyva Solano y Araceli Burguete Cal y Mayor, 223-270. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados LX Legislatura.

- HERNÁNDEZ, Aida, ed. (1993). *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. México: Academia Mexicana de Derechos Humanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- INSTITUTO PARA EL DESARROLLO SUSTENTABLE EN MESOAMÉRICA, IDESMAC (2011). “Redes de áreas naturales protegidas comunitarias”. *Diversidad. Boletín del Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica*. San Cristóbal de las Casas, México: IDESMAC.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, INEGI (2006). *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio, 1992-2006. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, Procede, abril del 1992 hasta el 31 de diciembre de 2006*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INSTITUTO NACIONAL DE ECOLOGÍA, INE (2000). “Programa de Manejo Reserva de la Biosfera Montes Azules, México”. México: Instituto Nacional de Ecología.
- JONES, James (1984). “Native peoples of lowland Bolivia”. En *Frontier Expansion in Amazonia*, editado por Marianne Schmink y Charles H. Wood, 62-82. Gainesville, FL: University of Florida Press.
- JOSEPH, Gilbert M., y Daniel Nugent, eds. (2002). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Era.
- KARADIMAS, Dimitri (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Mirana d'Amazonie colombienne*. París: Peeters/ Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France.
- KAUFFER, Edith (1997). *Formes d'organisation et émergence du politique. Les réfugiés guatémaltèques au Chiapas*. Tesis para obtener el grado de doctorado en ciencias políticas. Aix-en-Provence: Université D'aix-Marseille III.
- KAUFFER, Edith, y Juan Carlos Velasco (2002). *En el camino de la integración: ex refugiados y mexicanos en Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, México: El Colegio de la Frontera Sur.
- LATOUR, Bruno (1992). *Aramis ou l'amour des techniques*. París: Éditions La Découverte.
- LATOUR, Bruno (1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.

- GOFF, Jacques le (1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*. Madrid: Taurus.
- GOFF, Jacques le (1991). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- LEYVA, Xóchitl (1995). "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 375-405. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, y Gabriel Ascencio Franco (1992). "Apuntes para el estudio de la ganaderización de la selva Lacandona". *Anuario 1992. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación. Instituto Chiapaneco de Cultura*, 262-284.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, y Gabriel Ascencio Franco (1996). *Lacandonia al filo del agua*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y Estados de Chiapas/Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Fondo de Cultura Económica.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, y Gabriel Ascencio Franco, eds. (1997). *Colonización, cultura y sociedad*. San Cristóbal de las Casas. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- LI, Tania (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and The Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.
- LOBATO, Rodolfo (1979). *Qu'ixin Qu'inal. La colonización tzeltal en la selva Lacandona*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.
- LONG, Norman (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis Potosí/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LONG, Norman, y Magdalena Villareal (1993). "Exploring development interfaces: From the transfer of knowledge to the transformation of meaning". En *Beyond the Impasse: New Directions in Development*

- Theory*, editado por Frans J. Schuurman, 140-168. Londres: Zed Books.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MARIACA, Ramón (2002). “Marqués de Comillas, Chiapas: Procesos de inmigración y adaptabilidad en el trópico cálido húmedo de México”. Tesis para obtener el grado de doctorado en antropología social. México: Universidad Iberoamericana.
- MARTIN, Aaron J. (2002). “El manejo forestal contrastante en dos núcleos agrarios de la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca”. *Relaciones*, 23, 89 (invierno): 55-82.
- MERINO PÉREZ, Leticia (2004). *Conservación o deterioro. El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en los usos de los bosques en México*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología/Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible.
- MERINO, Leticia, y Jim Robson, eds. (2005). *Managing the Commons: Indigenous Rights, Economic Development and Identity*. México: Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible/The Christensen Fund/Ford Foundation/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología.
- MERINO PÉREZ, Leticia, y Mariana Hernández Apolinar (2004). “Destrucción de instituciones comunitarias y deterioro de los bosques en la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, Michoacán, México”. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 2 (abril-junio): 261-309.
- MONAGHAN, John (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman, OK: University of Oklahoma.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore, y Alain Breton (2003). “¿Cuál espacio para los kabinal de Bachajón?” En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 327-362. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- MOSSE, David (1998). “Making and misconceiving community in south Indian tank irrigation”. Conferencia presentada en Crossing

- Boundaries, Seventh Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property. Vancouver, Columbia Británica, Canadá. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10535/882>>.
- MOSSE, David (2003). *The Rule of Water: Statecraft, Ecology and Collective Action in South India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- MOSSE, David (2005). *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto Press.
- MÜLLER, Birgit (2012). "Comment rendre le monde gouvernable sans le gouverner: Les organisations internationales analysées para les anthropologues". *Critique Internationale*, 54: 9-18.
- NAROTZKY, Susana, y Gavin Smith (2006). *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*. Berkeley: University of California Press.
- NUIJTEN, Monique (1998a). "Recuerdos de la tierra: luchas e historias fragmentadas". En *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*, editado por Sergio Zendejas y Pieter de Vries, 165-210. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- NUIJTEN, Monique (1998b). *In the Name of the Land. Organization, Transnationalism and the Culture of the State in a Mexican Ejido*. Wageningen: Landbouw Universiteit Wageningen.
- NUIJTEN, Monique (2003). *Power, Community and the State: The political Anthropology of Organisation in Mexico*. Londres: Pluto Press.
- NUIJTEN, Monique (2005). "Power in practice: A force field approach to natural resource management". *The Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, 4, 2: 1-14.
- OCHIAI, Kasuyasu (1985). *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. México: Universidad Autónoma de Chiapas-Centro de Estudios Indígenas.
- ORNELAS, José (1983). *Movimiento campesino y desarrollo regional en Tuxtepec. Tres invasiones de tierras en El Mirador, Loma Bonita*. Oaxaca, México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- ORTEGA DEL VALLE, David, Gustavo Sánchez Benítez, Carlos Solano Solano, Marco Antonio Huerta García, Vinicio Meza Oliva y Carlos Galindo-Leal (2010). Áreas de Conservación Certificadas en el

- estado de Oaxaca. Oaxaca, México: World Wildlife Fund/Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- OSTROM, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ CASTRO, Ana Bella (1989). *Entre montañas y cafetales. Luchas agrarias en el norte de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- PÉREZ CASTRO, Ana Bella (1995). "Bajo el símbolo de la ceiba: la lucha de los indígenas cafeticultores de las tierras de Simojovel". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 301-317. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PETRICH, Perla (2003). "Topología nocturna en los pueblos mayas de Atitlán". En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 577-601. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- PINTO DURÁN, Astrid Maribel (2000). *Los artificios de la fidelidad. Reciprocidad y poder en una finca de los Altos de Chiapas*. Anuario 1999, separata. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- PITARCH RAMÓN, Pedro (1995). "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 237-277. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PITARCH RAMÓN, Pedro (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POHLENZ, Juan (1985). "El caso de Nuevo Huixtán". En *La formación histórica de la frontera sur*, editado por Andrés Fábregas, Juan Pohlenz

- y Mariano Báez, 23-130. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- POHLENZ, Juan (1991). "Frontera y colonización. El caso de Marqués de Comillas en la selva chiapaneca". Documento sin publicar.
- PRECIADO, Juan (1978). "Reflexiones teórico-metodológicas para el estudio de la colonización en Chiapas". En *Economía campesina y capitalismo dependiente*, Juan Preciado y Jorge Castell, 45-67. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- RAMOS, Alcida (1984). "Frontier expansion and Indian peoples in the Brazilian amazon". En *Frontier Expansion in Amazonia*, editado por Marianne Schminck y Charles H. Wood, 83-104. Gainesville: University of Florida Press.
- REDFIELD, Robert (1952). "The primitive world view". *American Philosophical Society*, 96, 1 (febrero): 30-36.
- REVEL-MOUROZ, Jean (1972). *Aménagement et colonisation du tropique humide mexicain: Le versant du golfe et des caraïbes*. París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
- RIVERA FARFÁN, Carolina (2001). "Cambio social y dinámica religiosa en el Valle de Pujiltilic". Tesis para obtener el grado de doctorado en antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ROSEBERRY, William (1998). "Cuestiones agrarias y campos sociales". En *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos. I. Actores y campos sociales*, editado por Sergio Zendejas y Pieter de Vries, 73-97. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- ROSEBERRY, William (2002). "Hegemonía y lenguaje contencioso". En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 213-238. México: Ediciones Era.
- ROTH, Andrew, ed. (2004). *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- RUS, Jan (1995). "La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chipas, 1936-1968".

- En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 251-277. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RUZ, Mario Humberto (1981). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- RUZ, Mario Humberto (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza.
- SÁNCHEZ, Gustavo (2010). "Oaxaca: la conservación comunitaria voluntaria". Presentación, III Congreso Mesoamericano de Áreas Protegidas. Mérida, Yucatán, del 8 al 12 de marzo de 2010.
- SCHMINK, Marianne, y Charles H. Wood, eds. (1984). *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press.
- SCHRYER, Frans J. (1990). *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- SMITH, Gavin (1989). *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley, CA: University of California Press.
- SMITH, Gavin (2001). "Asociaciones de familias: empresas domésticas extendidas en ciudad y campo". En *Mineros, campesinos y empresarios en la sierra central del Perú*, editado por Norman Long y Bryan Roberts, 309-334. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TOLEDO TELLO, Sonia (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. San Cristóbal de las Casas. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de Estudios Indígenas.
- TRENCH, Tim (2002). "Conservation, Tourism and Heritage: Continuing Interventions in Lacanja Chansayab, Chiapas, Mexico". Tesis de doctorado en antropología. Manchester: University of Manchester-Faculty of Social Sciences and Law, Department of Social Anthropology.
- ULLOA, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y*

- el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VALERO PADILLA, Jessica, Héctor Sergio Cortina Villar y Martha Patricia Vela Coiffier (2011). “El proyecto de biocombustibles en Chiapas: Experiencias de los productores de piñón (*Jatropha curcas*) en el marco de la crisis rural”. *Estudios Sociales*, 19, 38 (diciembre): 121-144.
- VAPNARSKY, Valentina (2003). “Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos”. En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, editado por Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Humberto Ruz, 363-381. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel, María del Carmen García y Salvador Meza (1997). *La cuestión ganadera y la deforestación*. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel, Salvador Meza Días, Gabriel Ascencio Franco, María del Carmen García Aguilar, Carolina Rivera Farfán, Miguel Lisbona Guillén y Jesús Morales Bermúdez (1999). *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas/Plaza y Valdés.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (1995). “Chiapas y sus regiones”. En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 19-40. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (2002). *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/Tusquets Editores.
- WARMAN, Arturo (1972). *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*. México: Nuestro Tiempo.
- WARMAN, Arturo (1976)-. *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- VOS, Jan de (1988). *Oro verde. La conquista de la selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. México: Instituto de Cultura de Tabasco/Fondo de Cultura Económica.

- Vos, Jan de (1995). "El lacandón: una introducción histórica". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 331-361. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vos, Jan de (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona. 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- WEITLANER, Robert Julius, Carlos Antonio Castro (1954). *Papeles de la Chinantla. I*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología.
- WEITLANER, Robert Julius, Carlos Antonio Castro (1973). *Papeles de la Chinantla. VII*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología.
- WEST, Paige (2006). *Conservation is our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.
- WILKERSON, Jeffrey K. (1985). "The Usumacinta river: Troubles on a wild frontier geographic". *National Geographic*, 168, 4 (octubre): 514-543.
- WILLIAMS, Raymond (1983). *Keywords: A vocabulary of Culture and Society*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- WILSON, Richard (1995). *Maya Resurgence in Guatemala: Q'echi' Experiences*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- WOOD, Charles H. y John Wilson (1984). "The magnitude of migration to the Brazilian frontier". En *Frontier Expansion in Amazonia*, editado por Marianne Schmink y Charles H. Wood, 142-152. Gainesville, FL: University of Florida Press.
- YESCAS, Isidoro (1983). *El desengaño. Una experiencia de organización y lucha campesina (segunda parte)*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- ZENDEJAS, Sergio, y Pieter de Vries (1998). *Las disputas por el México rural*, vols. I y II. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

De montaña a “reserva forestal”.

*Colonización, sentido de comunidad y conservación
en la selva Lacandona,*

editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en junio de 2018,
en los talleres de Lito Roda, S.A. de C.V.

Escondida núm. 2, Col. Volcanes,
Tlalpan, C.P. 14640, Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo en Arno Pro (9, 11.5 y 16 pts.).

La edición en offset consta de 200 ejemplares
en papel cultural de 75 gramos.

