



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL DOCTORADO**

**EL PUEBLO ZOQUE EN MOVIMIENTO: SUBALTERNIDAD,
ANTAGONISMO Y AUTONOMÍA EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO EN
CHIAPAS**

**T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL**

**P R E S E N T A
FERMIN LEDESMA DOMÍNGUEZ**

**DIRECTOR DE TESIS
DR. CARLOS ANDRÉS RODRÍGUEZ WALLENIUS**

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2022.

RESUMEN

Este trabajo de investigación explica el proceso de politización de los militantes indígenas del Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (ZODEVITE) en el marco de la lucha contra la ronda petrolera en el norte de Chiapas, donde el gobierno mexicano pretendía extraer 239 millones de barriles de aceite ligero de yacimientos convencionales sobre 84,500 hectáreas de tierras de 10 municipios, habitados por zoques y tsotsiles.

Para dar cuenta del surgimiento del ZODEVITE en la arena de las luchas socio-ambientales en México se analizan las transformaciones históricas, materiales y simbólicas del territorio para explicar los correlatos entre subalternidad, antagonismo y emancipación, es decir, las relaciones de dominación, conflicto y autonomía que afloran en momentos particulares de la historia indígena.

El estudio comprende de 2016 a 2021, tiempo en que el *pueblo zoque* mostró su mayor potencia de movilización en actos y discursos públicos en Chiapas. Esta lucha es singular porque pone de relieve al avance de los proyectos del capitalismo extractivo sobre los territorios indígenas con marcos institucionalizados como el derecho a la consulta previa, libre e informada y narrativas de persuasión de progreso y desarrollo que son aplicadas y replicadas sobre la población local como dispositivos de la *gobernanza del despojo* sobre los territorios.

El ZODEVITE como movimiento indígena propició que el derecho a la consulta sobre los pueblos indígenas en el marco del convenio 169 de la OIT, ratificado por el gobierno mexicano en 1992, tropezara en el plan de la Reforma Energética. La lucha es también singular por la formación de un sujeto político subalterno y antagónico que usa la encíclica del *Laudato Si* como el nuevo *ethos* ambiental de la iglesia católica como marco de acción, a la vez que moviliza narrativas de seres sobrenaturales indígenas que actúan para impedir la llegada de los proyectos extractivos como la minería y la instalación de pozos petroleros en el norte de Chiapas.

Palabras clave: Zoque, extractivismo, resistencia

**EL PUEBLO ZOQUE EN MOVIMIENTO. SUBALTERNIDAD,
ANTAGONISMO Y AUTONOMÍA EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO EN
CHIAPAS.**

INDICE

Agradecimientos	6
Introducción.....	7
Planteamiento del problema	11
Ciencia y territorio: el estudio sobre los zoques.....	17
Justificación.....	20
Capítulo I De la sociología del poder a la sociología eco-territorial	21
I.1 Hacia una sociología eco-territorial	22
I.2 Acción colectiva y ecología política.....	30
I.3 Ensamblando la sociología eco-territorial y la acción política	38
I.4 Ver, pensar y actuar: la praxis de una metodología subalterna	43
Capítulo II Territorio y subalternidad zoque	50
II.1 Gramática de un territorio extractivo.....	51
II.2 Cuando cerros y montañas tienen dueños.....	60
II.3 Dominación y resistencia en las montañas zoques	68
II.4 La colonización de las montañas zoques	83
Capítulo III ¡Cristo vive! ¡La lucha sigue!	102
III.1 Neoliberalismo: cercamientos al territorio y la vida	103
III.2 La ronda petrolera y las consultas indígenas	113
III.3 El pueblo zoque en movimiento	126
III.4 Las tramas del antagonismo zoque.....	137

Capítulo IV Las subjetividades del ZODEVITE	151
IV.1 Ontologías en disputa: actores humanos y no humanos.....	152
IV.2 La política de la vida y las subjetividades zoques.....	163
IV.3 Ejercicios de autonomía y autogobierno	174
IV.4 Dilemas del ZODEVITE: ¿Emancipación o re-subalternización?.....	179
Conclusiones: las enseñanzas del ZODEVITE	186
Bibliografía.....	191

INDICE DE TABLAS

TABLA 1 POBLACIÓN INDÍGENA EN EL TERRITORIO ZOQUE, 2020	51
TABLA 2 ANPs ACTIVAS Y EN PROYECCIÓN EN LA ZONA ZOQUE	58
TABLA 3 PÉRDIDA DE MAÍZ EN EL TERRITORIO, 2005-2020	59
TABLA 4 INSUBORDINACIONES ZOQUES 1533-2017.....	74
TABLA 5 REGÍMENES DE ACUMULACIÓN EN EL TERRITORIO ZOQUE	83
TABLA 6 EXTRACCIÓN DE PETRÓLEO CRUDO EN CHIAPAS 1972-2020.....	114
TABLA 7 LICITACIONES DE LA RONDA PETROLERA EN CHIAPAS	118
TABLA 8 POBLACIÓN AFECTADA POR LA RONDA PETROLERA 2.2	120
TABLA 9 FORMAS MICRO-POLÍTICAS DEL ZODEVITE.....	137
TABLA 10 ESCALAS DE LA LUCHA DEL ZODEVITE.....	149
TABLA 11 ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA EN LA ZONA ZOQUE 2020	170

INDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 TERRITORIO ZOQUE DEL NORTE DE CHIAPAS	12
FIGURA 2 PROYECTOS EXTRACTIVOS EN EL NORTE DE CHIAPAS 1972-2020.....	14
FIGURA 3 PROYECTO AMBIENTAL DEL CORREDOR BIOLÓGICO MESOAMERICANO.....	57
FIGURA 4 LA ZONA ZOQUE EN 1786.....	73
FIGURA 5 POLÍGONOS DE LA RONDA PETROLERA 2.2	119

SIGLAS

AEOS	Asamblea Estatal de Organizaciones Sociales
AHC	Archivo Histórico de Chiapas
AMCF	Alianza Mexicana contra el Fracking
ANP	Área Natural Protegida
ANUEE	Asamblea Nacional de Usuarios de Energía Eléctrica
APS	Atención Primaria de la Salud
ApT	Agua para Todos. Agua para la Vida
CAC	Comité Agrario de Chicoasén
CAM	Comisión Agraria Mixta
CAMI	Centro de Atención de la Mujer Indígena
CBM	Corredor Biológico Mesoamericano
CDHFBC	Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CDMT	Comité de Defensa de la Madre Tierra
CDT	Comité de Defensa Territorial
CEB	Comunidad Eclesial de Base
CELALI	Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena
CEPAL	Comisión Económica para el Desarrollo de América Latina
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CHN	Central Hidroeléctrica Netzahualcoyotl
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CLC	Chiapas Land and Colonization
CLyCZ	Centro de Lengua y Cultura Zoque
CMCF	Compañía Mexicana de Colonización y Fomento
CNH	Comisión Nacional de Hidrocarburos
CNPI	Consejo Nacional de Pueblos Indígenas
CNTE	Coordinadora de Trabajadores de la Educación
COMESA	Compañía Mexicana de Exploraciones S.A de C.V
COPEPZO	Consejo Permanente de los Pueblos Zoques
COPLADEM	Comité de planeación de obras públicas municipales
CRG	Comisión del Río Grijalva
CSZ	Consejo Supremo Zoque
DCCPLI	Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado
DN	Colectivo de Mujeres Defensoras de Nasakobajk
DOF	Diario Oficial de la Federación
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FRS	Fondos Regionales de Solidaridad
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
JPIC	Justicia, Paz e Integración de la Creación
MOCRI	Movimiento Campesino Regional Indígena
MODEVITE	Movimiento Indígena de Defensa de la Vida y el Territorio

MOPOR	Movimiento Originario de Pueblos en Resistencia
MORENA	Movimiento de Regeneración Nacional
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPEZ	Organización Proletaria Emiliano Zapata
PEMEX	Petróleos Mexicanos
PJECH	Poder Judicial del Estado de Chiapas
PNA	Partido Nueva Alianza
POECH	Periódico oficial del Estado de Chiapas
SINE	Sistema Integral de la Nueva Evangelización
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos
PROQUIVEMEX	Productos Químicos Vegetales de México
PSV	Programa Sembrando Vida
PVEM	Partido Verde Ecologista de México
RPZ	Red de Pueblos Zoques
REEMAM	Red Eclesial Ecológica Mesoamericana
RMZCE	Red de Mujeres Zoques Construyendo Esperanza
SECOP	Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas
SEMARNAP	Secretaria de Medio Ambiente Recursos Naturales y Pesca
SENER	Secretaría de Energía
SGM	Servicio Geológico Mexicano
SINE	Sistema Integral de la Nueva Evangelización
TVA	Tennessee Valley Authority
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UDMATZ	Unidad de Defensa de la Madre Tierra Tzamanó
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

Agradecimientos

*A los hombres y mujeres sobrevivientes
de la tragedia del Volcán Chichonal: 40 años de resistencia.*

Este proyecto hubiera sido imposible sin las horas interminables de charlas y reflexiones desde el Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLyCZ) y con los compañeros y compañeras del Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Tierra y el Territorio (ZODEVITE) pero también sin los debates y análisis con mis compañeros y compañeras estudiantes de la 9a. generación del Posgrado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X) en la Ciudad de México.

Las asesorías de mi director de tesis, Dr. Carlos A. Rodríguez Wallenius y sugerencias de la Dra. Mayra Nieves Guevara (UAM-X), Dr. Roberto Diego Quintana, Dr. Timothy R. Trench Hamilton (UACH), Dra. María Fernanda Paz Salinas (CRIM UNAM) y muchos ponentes de congresos académicos y autores de libros, artículos de revistas y hasta foros *vía zoom* (en tiempos de pandemia), contribuyeron a darme pistas para dar coherencia a las líneas de este trabajo. A Jaime Velasco Estrada por su apoyo invaluable en la lectura de último momento.

En especial a mi familia, Ana, Constanza y Gael, quienes durante todo este tiempo fueron pacientes en mis horas de desvelos y ausencias. A mi madre, Filiberta Domínguez Gómez, quien me contó innumerables historias que nutrieron este trabajo.

Con todos y todas, estoy en deuda eterna.

Soctón Nandalumí, Chiapas; 31 de marzo, 2022.

Introducción

La mañana del 23 de agosto de 2016, el secretario de energía de México, Pedro Joaquín Codwell anunciaba en la Ciudad de México la convocatoria de la *ronda petrolera 2* integrada por 14 polígonos terrestres localizados en Tamaulipas, Veracruz, Tabasco y en el norte de Chiapas. El plan del gobierno era atraer una inversión para los próximos 30 años de 2,000 millones de dólares, de los cuales 1,100 vendrían de los 7 campos de la segunda licitación (ronda 2.2) y 949 millones de una tercera (ronda 3) con lo cual se esperaba generar 20,500 empleos (García, 2017). Era, dijo el Secretario Coldwell, para el desarrollo y bien del país.

Al día siguiente, el diario oficial de la federación (DOF) publicó la licitación internacional CNH-R02-L02/2016 denominada *ronda 2.2* que incluyó 12 bloques petroleros sobre la Cuenca de Burgos y la Cuenca del Sureste. De manera oficial, los nombres de las compañías ganadoras se darían a conocer en abril de 2017, aunque luego se pospuso para el 12 de julio. El plan pretendía iniciar la primera producción para 2018 con un total de 100 mil barriles diarios de petróleo crudo equivalente y una inversión de 5,000 millones de dólares.

En Chiapas la licitación de la *ronda 2.2* se dividió en los polígonos 10 y 11 en la Provincia de la Cuenca del Sureste, con potencial para extraer 239 millones de barriles de aceite ligero de yacimientos convencionales en 10 municipios del norte del estado, que abarcaría 84,500 hectáreas de tierras donde se asientan 40 ejidos zoques y tsotsiles. El polígono 10 afectaría a 42,600 hectáreas de Tecpatán y Francisco León, mientras que el 11 tomaría 41,900 has de Pichucalco, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, Ostuacán, Chapultenango, Sunuapa, Solosuchiapa y Amatán, casi todas tierras ejidales y pequeñas propiedades de agricultura y ganadería. Por ser territorio indígena, la Secretaría de Energía (SENER) estaba obligada a realizar *consultas previas, libres e informadas* de acuerdo al convenio 169 de la OIT, para que las comunidades otorgaran su consentimiento. Hasta ahí, todo iban bien conforme a lo planeado por la SENER.

Sin embargo, en un acto aparentemente inesperado, el 22 de junio de 2017, bajo un sofocante calor de 39 grados centígrados, un contingente de casi 6 mil zoques, hombres y mujeres, irrumpió en la capital, Tuxtla Gutiérrez Chiapas para exigir al gobierno la cancelación de la ronda que pretendía extraer gas y aceite de sus territorios. Bajo la consigna, Cristo vive, la lucha sigue, la marcha era encabezada por sacerdotes católicos y feligreses. Entre los asombrados transeúntes,

hubo quienes confundieron la protesta con una peregrinación religiosa, mientras que los comercios cerraron sus cortinas metálicas ante del temor de saqueo, aunque en el perifoneo local los voceros del movimiento argumentaban que se trataba de un movimiento pacífico. En efecto, fue una marcha pacífica que usó estandartes religiosos como la imagen de la Virgen de María Magdalena y música de tambor y carrizo.

Ante la movilización de los zoques y las denuncias por el posible uso de *fracking*, la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) decidió suspender la licitación internacional bajo el argumento de que las consultas indígenas no se llevaron a cabo en las comunidades afectadas, pese a que la SENER había desplegado una serie de reuniones disfrazadas de *consultas indígenas* con apoyo de los Presidentes Municipales, desde septiembre de 2016. El gobierno, pues, había mostrado su debilidad institucional: las consultas previas, libres e informadas.

Para los zoques, la *caída* de la ronda petrolera tenía otras explicaciones. Según algunos, el anuncio de la suspensión de la CNH se debía a las jornadas de oraciones que algunos *creyentes* realizaron en las iglesias a las vírgenes de la Asunción y María Magdalena. Otros atribuían a la encíclica del *Laudato Si*, al Padre Marcelo Pérez y la presencia en el sueño de seres sobrenaturales zoques que ordenaban salir a defender el territorio. Esta movilización es inaudita porque antes de la erupción del volcán Chichonal en 1982, Petróleos Mexicanos (PEMEX) había explorado la zona sin que las comunidades zoques se opusieran; más bien, éstas se habían mostrado cooperantes con el gobierno. ¿Por qué decidieron insubordinarse en estos momentos? ¿Qué cambios materiales o simbólicos posibilitaron esta movilización? Esto es, he aquí mi pregunta central: ¿Qué subjetividades, como modos de acción política, se habilitan en la lucha zoque?

Ésa es la historia que busco contar aquí: el despertar de los pueblos zoques del norte de Chiapas, el proceso de formación del Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (ZODEVITE) y sus motivaciones en la lucha como *pueblo zoque*, surgido en el marco de un amplio proceso de producción de nuevas subjetividades políticas centradas en defender la etnicidad, la religiosidad, el territorio y la naturaleza como marcos de significados que son usados como herramientas políticas puesta en la disputa por el territorio. Como diría E.P. Thompson al referirse a la cultura política del pueblo, se trata de entender la *cultura plebeya* y sus formas políticas singulares (Thompson, 1984:50).

De manera paralela nos apoyamos en las siguientes preguntas: ¿Qué subjetividades históricas, materiales y simbólicas llevaron a los zoques a movilizarse contra la ronda petrolera? ¿Cómo se expresa el antagonismo zoque en la lucha por la defensa del territorio? y ¿Qué horizonte como forma política construye el ZODEVITE?.

El objetivo central de la investigación es explicar el proceso de formación de subjetivación política de las lucha indígenas en el contexto de las luchas eco-territoriales, particularmente en el norte de Chiapas, donde el Estado proyecta un conjunto de proyectos extractivos. A la par se busca analizar las transformaciones históricas, materiales y simbólicas del territorio para explicar los correlatos entre subalternidad, antagonismo y emancipación, es decir, las relaciones de dominación, conflicto y autonomía que afloran en momentos particulares de la historia indígena.

El estudio de la lucha comprende de 2016 a 2021, tiempo en que el *pueblo zoque* mostró su potencia de movilización en actos y discursos públicos. No obstante, se hace una revisión histórica a la producción espacial del norte de Chiapas con la idea de comprender la articulación histórica del proceso de subalternidad y el antagonismo. El énfasis de esta investigación está en el proceso de politización del ZODEVITE, es decir, en la formación de nuevas subjetividades políticas como producción social de las luchas socioambientales en los espacios rurales e indígenas de México en la coyuntura del auge de los proyectos extractivos.

Desde la teoría marxista de la Acción Política (AP) formulada por Modonesi (2016), esta investigación rastrea el proceso de subjetivación política bajo los conceptos de subalternidad, antagonismo y autonomía, triada que sirven de marco interpretativo para explicar el surgimiento de la lucha de los pueblos zoques. Las teorías de la acción colectiva y las miradas de la ecología política latinoamericana sirven de marcos para entender las formas singulares de la lucha del ZODEVITE y su relación con el territorio y la naturaleza con esbozos metodológicos de una *investigación militante* y comprometida.

La revisión de cientos de documentos hemerográficos aportaron datos para esbozar la relación histórica de la subalternidad zoqueana y su articulación con el momento antagónico actual. Aun así, el tema del trabajo no es un asunto cerrado, porque el proceso de lucha se mantiene vivo, dinámico y cambiante; por tanto, este documento solo presenta un recorte temporal de los primeros años de un complejo proceso organizativo liderado por indígenas zoques del norte de Chiapas.

Este trabajo está dividido en 4 grandes apartados capitulares, a partir del cual se despliegan otros subtemas que sirven para desarrollar la idea central de cada uno de ellos y, en general, cumplir los objetivos de la investigación. El primer capítulo explica las nociones teóricas, tomando como anclajes de la teoría de la Acción Política, la acción colectiva y los marcos de la ecología política.

El segundo capítulo describe las formas de dominación del capitalismo sobre la naturaleza y las transformaciones espaciales desde diversas fases de acumulación del capital sobre el norte de Chiapas desde una perspectiva de larga duración para entender la formación histórica de la subalternidad zoque, lo cual permite explicar las formas de dominación ejercidas contra los pueblos indígenas y sus territorios, pero también las formas locales de resistencias.

El tercer capítulo se centra en mostrar el momento antagónico, es decir, la formación de la lucha del ZODEVITE, sus protagonistas, demandas y articulación histórica con la subalternidad que actúa contra la ronda petrolera 2.2, pero también las contradicciones propias del movimiento observables en las movilizaciones, las asambleas masivas y en las nuevas narrativas de revalorización territorial.

Finalmente, el cuarto capítulo desarrolla el proyecto autonómico/emancipador imaginado y pensando como incipiente horizonte que construye el ZODEVITE sobre tres municipios zoques (Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León).

Planteamiento del problema

Geográficamente, el territorio zoque está situado en el norte de Chiapas, colindando con los estados de Tabasco, Veracruz y Oaxaca en el sureste mexicano, donde el Estado despliega un conjunto de planes y proyectos por su alto contenido petrolífero, minero, geotérmico e hídrico, de tal suerte que se ensamblan múltiples territorialidades que organizan y estructuran la vida cotidiana de la población que habitan estas tierras desde hace más de 3,000 años.

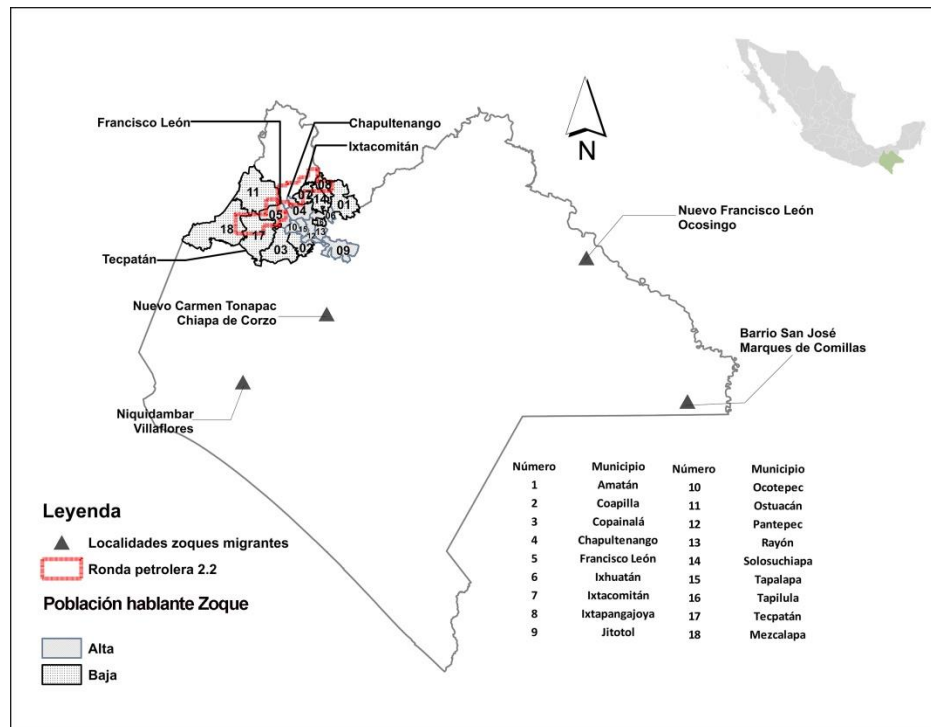
Desde mediados del siglo XX, el gobierno mexicano impulsa la ganadería extensiva y la construcción de presas hidroeléctricas sobre el territorio. Los descubrimientos de yacimientos petroleros en Reforma en la década de 1970, motivaron que se ampliara la zona de prospección hacia los municipios indígenas de Chapultenango, Francisco León y Ostuacán pero los trabajos fueron interrumpidos por la erupción del Volcán Chichonal en 1982, pero a partir del año 2000 un conjunto de nuevos proyectos a gran escala se proyectan sobre la zona mediante permisos y concesiones otorgados por el gobierno. En términos de Haesbaert (2021:73-80) se trata de la organización de un territorio multi-funcional al Estado y al mercado destinado a la reproducción del capital, mediante la extracción de materia prima.

Los proyectos están organizados mediante cuatro matrices sobre el territorio zoque. En primera, la *matriz energética* anida proyectos hidroeléctricos, extracción petrolera y proyección de plantas geotérmicas sobre aguas del río Grijalva y el volcán Chichonal; la *matriz ambiental* busca que los pequeños bosques y selvas devastados por la ganadería sean incorporados al Corredor Biológico Mesoamericano (CBM), mientras la *matriz minera* habilita antiguas zonas de yacimiento de oro, plata y cobre en el llamado distrito Minero Santa Fe- La Victoria descubierto en 1879, (Servicio Geológico Mexicano, 2014:9) y finalmente, la *matriz agroindustrial*, a través de la ganadería y la acuicultura, ocupa de manera intensiva y extensiva la tierra, el agua de las presas Malpaso y Peñitas y gestiona la mano de obra, a costa de procesos de degradación del suelo e introducción de pastos, que en su conjunto dinamizan y tensionan las relaciones sociales y económicas del territorio.

Con la acentuación del neoliberalismo de la década de 1990, las matrices proyectadas mediante retículas en el territorio, comenzaron a limitar el flujo humano, las actividades agrícolas e imponer límites a las interacciones socio-ambientales con ayuda de robustos marcos legales que

operan como marcos de control y fiscalización (vigilancia), de tal forma que construyen nuevas relaciones de poder sobre el territorio, es decir, se construyen nuevos *cercamientos* del capital que buscan separar a las poblaciones del Norte, Este y Sur de sus medios de existencia (De Angelis, 2012).

Figura 1 Territorio Zoque del Norte de Chiapas



Fuente: Elaboración propia. Mapa de Rafael Aguila del Palacio, 2022.

Si antes la pesca artesanal en Tecpatán y Ostuacán eran actividades circunscritas al mercado local, la llegada de la transnacional Acuagranjas en 2006 comenzó a imponer reglas sobre la explotación de tilapia en la presa Peñitas y a desaparecer la pesca ribereña de las familias, mientras que, en Coapilla, el manejo forestal creó nuevas estructuras de poder en el ejido y tensiones entre los campesinos con la incorporación del bosque al mercado forestal, a partir de 1990. En Solosuchiapa, la minera Frisco comenzó a limitar a los pobladores de El Beneficio el acceso a los antiguos caminos saca-cosechas, la recolecta de leña dentro de las tierras de la minera y la desaparición de peces sobre el río La Sierra (diario de campo, diciembre 2018).

El norte de Chiapas siempre ha sido visto como un espacio de conexión e intercambio. En tiempos prehispánicos, mayas, zoques y mexicas articularon una densa red de intercambios a

través del puerto de Quechula ubicada sobre la cuenca baja del Río Grijalva. A partir de la colonización española del siglo XVI, la grana cochinilla y el cacao convirtieron a la zona en un enclave extractivo colonial para surtir a los mercados de Guatemala y Europa que se prolongó hasta el siglo XIX. Para controlar este territorio, los europeos impusieron estrategias de dominación y sometimiento mediante la *captura de indios*, una práctica colonial que perduró hasta mediados del siglo XX; en el fondo, este hecho estructuró la subalternidad de los pueblos, subsumió la naturaleza y reordenó el territorio.

De acuerdo con Viqueira (2003:391), los zoques de Chiapas tienen algunas características político-culturales que permiten diferenciarlos del resto de los grupos étnicos de México, como altas tasas de bilingüismo, alta participación electoral, baja participación en los ciclos revolucionarios y en levantamientos populares-indígenas como la rebelión tzeltal de 1712, el reparto agrario durante la revolución mexicana y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994.

Actualmente, además del *extractivismo interno*, el norte de Chiapas se configura como *territorio de sacrificio* por la existencia de reservas de gas y aceite¹, esto es, sacrificar la vida de ejidos, comunidades indígenas y la naturaleza como la externalidad a pagar en nombre del progreso y el desarrollo del país. El ejemplo claro es el deterioro de la vida en el ejido Nuevo Volcán Chichonal, municipio de Juárez, Chiapas, donde la población enfrenta la contaminación del río Tepate por la presencia de las baterías de PEMEX desde la década de 1980.

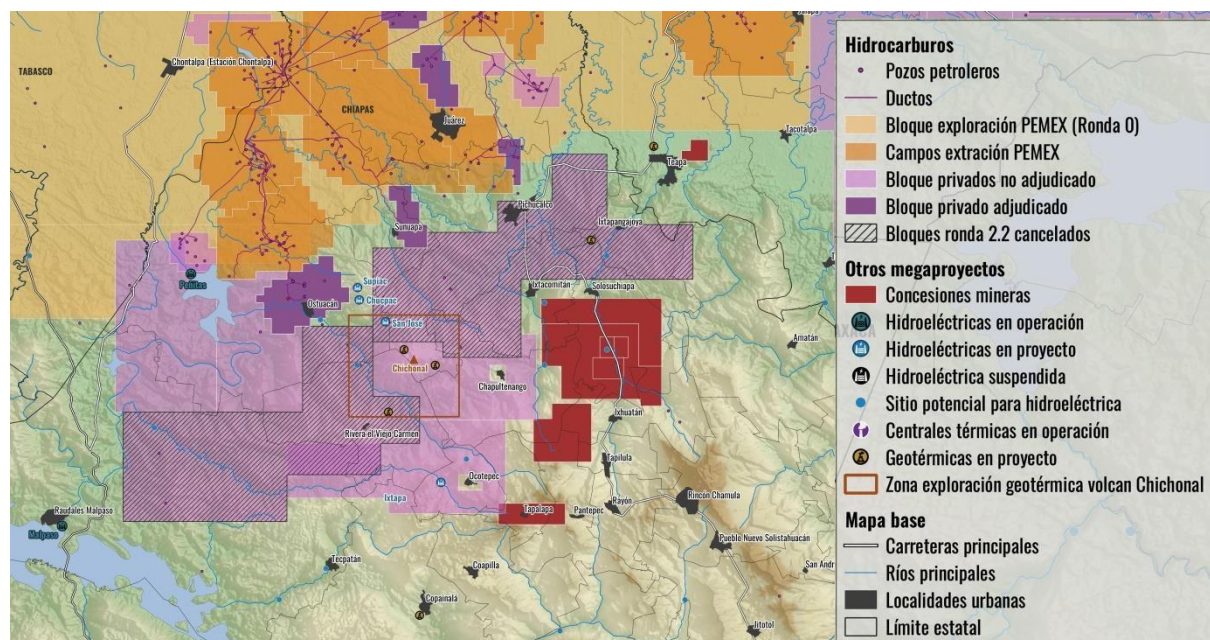
Desde 1972 hasta 2020, la paraestatal PEMEX logró extraer 4, 462, 062 de barriles petróleo crudo de los 5 municipios del norte de Chiapas (Sistema de información de hidrocarburos, Pemex²), con un impacto profundo en las condiciones ambientales de las localidades, sobre todo en el municipio de Reforma. Con el *Proyecto Cactus*, a partir de 2006, el gobierno comenzó a planear la ampliación de la frontera petrolera hacia las zonas indígenas en busca de reservas probables y probadas de gas y aceite en 7 municipios de Tabasco y 9 de Chiapas, en una área total de 447,961 hectáreas con el plan de construir 75 pozos petroleros hasta el 2026 (PEMEX, 2016:6).

¹ El 20 de agosto de 2018, la CNH reconoció prácticas de fracking en 8,457 pozos de 7 estados del país; tres de ellos concentran el 80% de los pozos perforados con esta técnica: Tamaulipas en 128 campos de 2 mil 734 pozos; en Veracruz 81 de 2 mil 270 pozos y en Nuevo León en 51 pozos de los mil 776 pozos existentes. En Chiapas se identificaron 37 pozos de 15 campos petroleros de la zona norte (CNH, 2018).

² Para ampliar información ver Tabla 6 en la página 119.

Este proyecto involucra la prospección petrolera en ejidos y comunidades de Reforma, Juárez, Ostuacán, Sunuapa, Pichucalco, Solosuchiapa, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá y Amatán, municipios ocupados por zoques.

Figura 2 Proyectos extractivos en el norte de Chiapas 1972-2020



Fuente: Elaborado por GeoComunes, 2021.

Hasta julio de 2020, el conjunto de las rondas petroleras reportaban 111 contratos de exploración y extracción de hidrocarburos en el país, de los cuales 51 están ubicadas en áreas terrestres; 32 en aguas someras y 28 en aguas profundas, es decir, el 45% de los contratos se desarrollan en tierras privadas o colectivas de 103 áreas petroleras; 17 licitaciones internacionales con la participación de 73 empresas provenientes de 20 países, con una inversión acumulada de 5,954 millones de dólares, de los cuales 2,352 millones fueron a dar a las arcas públicas del Estado Mexicano (SENER, Rondas México, 2020). Pese al cambio de régimen, el nuevo gobierno continúa acechando al norte de Chiapas por su potencial energético. En octubre de 2018, el nuevo Presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador (AMLO) lanzó un llamado a los campesinos y comunidades que en sus tierras poseen reservas petroleras, por *el bien del pueblo*:

Llamo a todo el pueblo. A los campesinos, ejidatarios que tienen las tierras donde se extrae petróleo. A los profesionistas, a los obreros petroleros, a los ingenieros petroleros, los técnicos, a todos. Así como en 1938 se rescató en petróleo, ahora en el 2018 vamos a rescatar la industria petrolera desde Tabasco, con el apoyo de los tabasqueños (Andrés Manuel López Obrador, Villahermosa Tabasco, 14 de octubre de 2018).

El giro progresista de AMLO, a diferencia del *extractivismo* del periodo neoliberal, se caracteriza por un papel más activo del Estado, en tanto en que capta vía intervención estatal una mayor proporción del excedente y utiliza estos ingresos para financiar los nuevos programas sociales (Seoane y otros, 2013:72).

La implantación de los proyectos sobre otros territorios indígenas ocurre mediante el despojo y la violencia, de ahí que Harvey (2004) llame a esta nueva modalidad *acumulación por desposesión* o bien como sugiere Svampa (2012) se trata del *Consenso de las commodities*, un nuevo patrón de acumulación capitalista que privilegia la exportación de materia prima al mercado global, que en el caso del norte de Chiapas se despliega mediante novedosas narrativas de persuasión centrada en la promesa de desarrollo y progreso, de tal forma que el capital reorganiza, gestiona el espacio y desarrolla de manera desigual la geografía, sin la cual hace tiempo que habría dejado de funcionar como sistema político y económico (Harvey, 2012:38; Alimonda, 2011; Seoane y otros, 2013).

Es en esta lógica que el desarrollo del capitalismo no puede entenderse sin la ecuación capital-trabajo, pero también por aquella otra, casi ignorada, la relación capital-recursos naturales (Galafassi, 2013:63). El avance del capitalismo sobre la explotación de la naturaleza y los territorios genera una diversidad de conflictos de tipo socio-ambiental, particularmente en países de América Latina como Ecuador, Brasil, México, Argentina, Bolivia, Colombia, y Guatemala, desde la década del 2000 cuando se abrió el *nuevo ciclo de protesta de giro eco-territorial* centrado en el derecho al territorio y la naturaleza.

La guerra del gas en Cochabamba, Bolivia, y la lucha contra la minería en Tambogrande, Perú, ambos ocurridos en 2001, son ejemplos de este *nuevo ciclo de protesta* campesina e indígena que incorpora una renovada discusión sobre problemas ambientales sobre los territorios indígenas como efectos del proceso de industrialización de los países del norte global, a la vez que cuestionan la des-preocupación del modelo neoliberal por los temas socio-ambientales. Estos movimientos se manifiestan como luchas eco-territoriales de matriz comunitaria-indígena donde el territorio es el lugar privilegiado de disputa entre campesinos, indígenas, el Estado y las grandes corporaciones, pero, sobre todo, es lugar de enunciación política frente al avance de las fronteras del capital hacia los territorios indígenas (Svampa, 2010).

De 2012 a 2018, en México se registraron 564 conflictos socio-ambientales, de los cuales, los proyectos de explotación minera ocupan el primer lugar con 173 casos; seguidos de conflictos por el agua (86 casos), de energía (74) y proyectos mega turísticos (49) y el resto son pugnas por explotación forestal, proyectos de expansión urbana, de residuos tóxicos y peligrosos, por construcción de carreteras, pesqueros y biotecnológicos (Espinosa, 2018). Hasta 2018, el número de defensores y defensoras del territorio se contabilizó en 90 asesinatos de ecologistas (Revista Proceso, 11 de abril de 2018). Estos conflictos se distinguen por tres tipos 1) los que se articulan en torno al control de los recursos; 2) aquellos cuyo eje de conflictividad está en el uso y/o la gestión de los mismos; y 3) los que se derivan de la afectación o riesgo de afectación socioambiental (Paz-Salinas, 2014). .

Es en este marco de luchas y resistencias, que los conflictos socioambientales producen nuevas subjetividades ético-políticas basadas en un *ethos* ambiental, la democracia participativa y los derechos culturales, de tal suerte que movilizan un conjunto de conocimientos, redes, actores, estrategias y cambios de percepciones sobre el territorio y el ambiente con el propósito de construir nuevos modos de un mundo sustentable, equitativo y justo que prefiguran sociedades más democráticas, diversas y equilibradas entre el medio ambiente y el hombre (Leff, 2019).

En una primera instancia, las luchas buscan frenar el proyecto o resolver el conflicto, para luego tratar de asegurar el acceso y control de los recursos como bien común sea la tierra, bosques, el agua, el suelo, conocimientos y derechos –que incluyen los derechos al modo de vivir y de la naturaleza– para asegurar la reproducción social, material y simbólica de comunidades enteras, de ahí que sean llamados *movimientos socio-ambientales*, *movimientos socio-territoriales* o *ecologismo de los pobres* que cuestionan la geopolítica de la economía global (Leff, 2012: 213; Martínez-Alier, 2011:34-35).

Las luchas eco-territoriales revelan las tensiones latentes que están presentes en los territorios sobre todo en población indígenas, pero también contribuyen a modificar los marcos cognitivos que permiten forjar cambios en los arreglos y las relaciones de poder sobre el territorio y la naturaleza, e incluso generan consecuencias sobre dispositivos institucionales jurídicos que gobiernan y regulan el ambiente (Merlinsky, 2013:43), es decir, los movimientos son ahora actores claves en las políticas ambientales (Ulloa, 2004).

Estas *nuevas luchas* se desmarcan de los movimientos agrarios campesinos del siglo XX donde la tierra era el eje ordenador de las luchas, porque ahora los actores no buscan la toma del poder, sino ejercer *de facto* formas otras de hacer política en espacios micro-políticos, desde donde se plantean horizontes de carácter autonómico agroecológico, alimentario, hídrico, energético, turístico, etc. Se trata de pequeños intersticios de sobrevivencia (Leff, 2012; Gutiérrez, 2016; Navarro, 2015). De esta manera, es como los dominados, los subalternos, sobreviven y resisten porque encuentran o construyen espacios de sentido común con dinámicas propias y autonómicas, es decir, formas micro-políticas para subvertir la dominación a través de la *política del pueblo* (Guha, 2002).

Ciencia y territorio: el estudio sobre los zoques

Sobre los zoques del norte de Chiapas existe una profusa literatura que da cuenta de los procesos históricos arqueológicos, botánicos y antropológicos, pero escasamente se aborda los problemas agrarios, territoriales y ambientales, mucho menos sobre las condicionales sociales que propiciaron algunas rebeliones locales. Los investigadores e investigadoras sociales aún tienen una gran deuda para explicar este vacío o falta de interés de las ciencias sociales en esta área del país.

La ausencia de estudios de rebeliones locales propició que los zoques fueran presentados como *dóciles*, de lenta aculturación, que no tomaron participación en grandes rebeliones armadas, movilizaciones agrarias y luchas políticas a gran escala, como ocurrió con otros grupos étnicos, porque –según esta narrativa– se integraron rápidamente al proyecto Colonial y posteriormente al Estado nacional (Villasana, 2002; Ortiz, 2019). En realidad, las luchas y resistencias zoques se circunscribieron en la vida cotidiana, con métodos pacíficos y en espacios locales de limitado alcance regional, muchas de las cuales pasaron desapercibidas, tal vez por ello son ignoradas por la historiografía chiapaneca.

Sin embargo, el interés de la ciencia ha estado puesto en inventariar la naturaleza desde mediados del siglo XIX, inicialmente sobre las cuencas del Río Pichucalco y La Sierra, y ahora sobre la Reserva de la Biosfera El Ocote. En capítulos posteriores se da cuenta cómo la llegada de August B. Ghiesbreght en 1855 y la presencia del botánico José Narciso Roviroso en Ixtacomitán en 1870 incentivaron este interés por la biodiversidad de la zona, al grado de que en 1932, Federico

K.G Mullerried se adjudicó el descubrimiento del volcán Chichonal³ asignándole su actual nombre pese a que la población local conocía el *cerro que arde* como *Piogba Cotzak* desde tiempos ancestrales.

La llegada de Miguel Alvarez del Toro al cerro Veinte Casas en Ocozocuatla en 1942 y la posterior visita de Efraín Hernández-Xolocotzi (1963) continuaron incentivando el descubrimiento de la zona a través de los estudios botánicos y arqueológicos hasta que se declaró como Reserva de la Biosfera El Ocote en 1982, hecho que despegó las bases científicas para crear la idea de la Gran Selva Maya Zoque (Vázquez & March, 1996:3). Previa a la visita de los naturalistas, la zona era percibida por los científicos como espacio vacío. Hoy, la vulcanología tiene particular interés de monitoreo sobre el cráter del volcán Chichonal, sobre todo por su potencial geoturístico y geotérmico.

Por su parte, la antropología física hacia finales del siglo XIX descubrió *lo zoque* a través de Frederick Starr (1858-1933), un antropólogo de Estados Unidos, que realizó el primer estudio fenotípico en Tuxtla Gutiérrez en 1891. Publicó sus resultados una década después en *The physical characters of the Indians of southern Mexico* (Starr, 1901). Aun así, hasta principios del siglo XX, la filiación lingüística de los zoques seguía siendo confundida con la de los Mayas. El trabajo de Roberto de la Cerda, *Los Zoque*, publicado en la Revista Mexicana de Sociología hacia finales de 1940, ilustra de manera clara las carencias de una ciencia todavía incipiente para comprender *lo zoque* (Lisbona, 2000:19).

En particular, la arqueología y la antropología descubrieron con mayor profundidad *lo zoque* a petición de los trabajos prospectivos que emprendió la Comisión Federal de Electricidad (CFE) sobre la Cuenca del Bajo Grijalva, a partir de 1966. Un grupo de arqueólogos como Garet Lowe y Carlos Navarrete, financiados por la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo de la Universidad Brigham Young de Estados Unidos (Lowe, 1998:9) y Eduardo Matos Moctezuma, Miguel Medina, entre otros, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se

³ En 1710, los habitantes de Magdalena Chica – probablemente el asentamiento llamado Cuscahuatán – decidieron subirse de manera voluntaria hacia Magdalena Grande (Hoy Francisco León), rumbo al sur, a un par de leguas arriba, por los constantes temblores provocados en el cerro del Piogba Cotzak (Orozco y Jiménez, 1908). En 1890, cuando los ingenieros de la Compañía deslindadora y colonizadora de Chiapas recorrieron la zona, los lugareños indicaron que el cerro donde vive Piogba chuwe era conocido como *Piogba Cotzak*, datos que revelan el profundo conocimiento del lugar y la histórica gestión del territorio.

adentraron hacia la zona de Malpaso y Quechula sobre las aguas del río Grijalva, para identificar y rescatar los vestigios zoque-olmecas ubicados en el sitio San Isidro y San Antonio, que serían inundados por la construcción de la Central Hidroeléctrica Netzahualcoyotl (CHN) en 1966. Este periodo de investigación arqueológico estuvo orientado a entender lo zoque, a partir de los hallazgos cerámicos⁴. Fue ahí que se supo que la filiación zoqueana estaba más emparentada con los Olmecas que con los Mayas.

En la década de 1970, los estudios sobre los zoques eran escasos, hasta que un grupo de antropólogos, dirigidos por Félix Báez Jorge de la Universidad Veracruzana, llegó a Chapultenango en 1973, preocupados porque el descubrimiento de grandes mantos petrolíferos y la construcción de las presas Malpaso y Chicoasén abrían el camino a un contacto inmediato y masivo de este grupo con las gentes y técnicas de la cultura industrial moderna (Villa-Rojas y otros, 1975:11). En otros términos, se pensaba que los Zoques estaban en riesgo por entrar en contacto con la modernidad, es decir, prevalecía una antropología que consideraba a los grupos indígenas como grupos cerrados que aún preservaban formas precoloniales intactas de vida. De este trabajo resultó el libro *Los Zoques de Chiapas*, coordinado por Alfonso Villa-Rojas y otros (1975), obra que se convirtió en el primer trabajo sistemático e histórico sobre los Zoques.

A partir de ahí, los estudios lingüísticos, etnográficos e históricos allanaron el camino para comprender los procesos de transformaciones culturales e identitarios que se expresaban en las fiestas tradicionales, los sistemas de cargos, la pérdida de la lengua, el proceso de desindianización, la erupción del volcán Chichonal en 1982 y su efecto diaspórico y las reinventiones identitarias en las localidades mestizas, entre otros, que dieron vida a una época de tradición investigativa antropológica culturalista (Lisbona, 2006:20). En esta línea se ubican los primeros trabajos de Alfonso Villa-Rojas (1975), Félix Báez-Jorge y otros (1985), Dolores Aramoni (2014), Marina Alonso (2011), Miguel Lisbona (2000), Rocio Ortíz (2019), entre otros.

A partir de 2013 surgió un punto de inflexión en la investigación sobre los Zoques de Chiapas con el libro auto-etnográfico *La comunidad transgredida* de Fortino Domínguez (2013) y más tarde, *Revolta Zoque*, de María Sánchez Velázquez (2015); mientras que el autor de esta

⁴ Los trabajos de salvamento en San Isidro dieron como resultado el hallazgo de 100 sitios, lo cual da una cuenta de un área importante de ocupación humana durante el periodo clásico tardío alrededor del año 900 d.C (Lowe, 2006:286).

investigación publicó *Las tierras zoques de Chiapas, territorio, extractivismo y resistencia indígena* (2018), quienes dan cuenta de la emergencia de los estudios sobre el territorio y sus problemas estructurales como parte del inicio de una *investigación nativa*, militante y *situada* sobre problemas contemporáneos, iniciada desde la conformación del Centro de Lengua y Cultura Zoque en 2009, que agrupa a investigadores zoques de Chapultenango y Rayón, principalmente.

Justificación

La ausencia de estudios agrarios y ambientales en el nor-occidente de Chiapas me orilló desde la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Chapingo (MCDRR-UACH) a abrir la línea de investigación sobre los problemas rurales y territoriales sobre los zoques. Desde ese tiempo, mi autoadscripción al terruño y mi etnicidad han sido motivaciones subjetivas para tratar de profundizar sobre las problemáticas locales en un momento clave de crisis civilizatoria.

Este estudio es relevante por la necesidad de evidenciar, por un lado, la *producción de territorios* desiguales bajo el capitalismo extractivo y la forma en cómo son incorporadas las áreas periféricas al proceso de producción energética global y, por otro, las tensiones locales que alteran la vida cotidiana de la población, bajo la amenaza de los proyectos extractivos.

En términos académicos, desde un posicionamiento político de la investigación militante pretende documentar la historia local producida por los sujetos políticos al calor de los movimientos socio-ambientales que abren nuevos espacios del *saber* no hegemónico para abonar a la construcción de teorías socio-territoriales que potencien las acciones y las voces oprimidas.

La pertinencia de la temática radica en comprender la emergencia de movimientos socio-ambientales que postulan la defensa de la tierra, el agua y los bosques como narrativas o lenguajes de valoración que posibilitan la reapropiación de los territorios vividos, imaginados y construidos, como una reafirmación política de la existencia de los zoques.

Estas líneas reflejan mi compromiso profesional y político por comprender los problemas sociales del territorio zoque como lugar de enunciación, con la idea de continuar en la profundización de las temáticas locales que ayude al conocimiento colectivo de los pueblos indígenas.

Capítulo I De la sociología del poder a la sociología eco-territorial

Esta investigación se nutre de los conocimientos producidos al amparo del pensamiento crítico, principalmente de dos campos teóricos: el marxismo crítico y la ecología política. En particular, las nociones de la meta-teoría de la Acción Política (AP) y la micropolítica son puestos en diálogo para pensar una sociología eco-territorial.

Este capítulo pretende ser una brújula para no extraviarse en el mar de conceptos y teorías que en las últimas décadas se han producido en las ciencias sociales para explicar la aparición de los movimientos socio-territoriales en un momento de crisis ambiental y sus entrecruces con el pensamiento indígena como otras ontologías posibles. Desde ese sentido, se hace una crítica sobre los usos sociales de la ciencia para, posteriormente, ir planteando una sociología eco-territorial que reflexione sobre el momento actual de los movimientos situados en la defensa del territorio.

En ese sentido, esta investigación intenta desmarcarse de los modos verticales de producción de conocimiento; más bien, la apuesta es abonar a la construcción de nuevas formas de investigación, particularmente militante, como metodologías emergentes e inacabadas.

Este apartado enuncia los diferentes conceptos que son útiles para entender el movimiento del ZODEVITE y su momento antagónico. Algunas teorías rechazan el rol central de ciertos actores sociopolíticos e institucionales; algunas rastrean la crisis de los actores, los proyectos y utopías situados en las tareas asignadas a determinados sujetos en las sociedades; otras analizan la resurrección de formas nuevas de subjetividad y acción social.

I.1 Hacia una sociología eco-territorial

A partir de las primeras décadas del siglo XX, desde Estado Unidos se sentaron las bases para entender el comportamiento social de las grandes urbes con la llamada *sociología de las masas*, que vio en el mundo moderno la destrucción de los grupos primarios tradicionales, la familia y la comunidad local (Bells, 1989:53). Posteriormente, en la década de 1940, si bien continuaban los estudios de *las masas*, en Europa surgieron propuestas críticas provenientes de la Escuela de Frankfurt Alemania, donde teóricos como Louis Althusser (2010), Hebert Marcuse (2007) anunciaban las consecuencias morales del mundo industrializado. Se inauguraba así una *sociología del poder* destinada a entender la dominación industrial del mundo, mientras Estados Unidos y Europa establecían formas de comprender el mundo desde las ciencias sociales (Wallerstein, 2007:37).

En el contexto de la *sociología del poder* apareció el concepto *desarrollo* tras la llegada de Harry Truman al gobierno de Estados Unidos en 1948 (Esteva, 1996). Por eso, la sociología y la historia se empeñaron en construir meta-teorías que explicaban la formación del Estado-Nación como el proyecto político más importante de la sociedad industrial, desde donde se buscaba resolver los deseos de la sociedad burguesa (Bells, 1989:34).

Los estudios sobre los pueblos indígenas y campesinos comenzaron a despegar en la década de 1970, resultado del cruce de los estudios étnicos iniciados por la antropología social desde el siglo XX y la acción colectiva de 1960. Algunos textos marxistas consideraban a los campesinos como *rebeldes primitivos* o precarios porque sus acciones están relacionadas con el parentesco, la tribu o los vínculos territoriales, de tal forma que, sus acciones son consideradas pre-políticas carentes de un proyecto de mundo de largo aliento (Hobsbawm, 1983:13). Touraine, por ejemplo, refiere que solo son movimientos sociales aquellos que tienen un programa político definido, por tanto, un movimiento de indignados no puede elaborar por sí solo un programa, una estrategia y alianzas (Touraine, 2016: 72).

En ese sentido, según Tilly & Wood (2010: 28) y Hobsbawm (1983) la revolución francesa de 1789 y los movimientos de Inglaterra son los verdaderos movimientos sociales porque existen vastas experiencias de luchas sindicales con formas específicas de organización, metas y programa político, de tal suerte que los obreros son los sujetos políticos capaz de encabezar la exigencia de los derechos civiles que requiere la sociedad (Arendt, 2006), incluso, Rosanvallon (2004) sitúa

que la categoría *pueblo* y la democracia como horizontes políticos nacieron tras la revolución francesa de 1789.

La mayor parte de las teorías sociológicas de Europa y Estados Unidos, aún las de corte marxista, confirieron a los obreros y a los partidos políticos el papel de centros de politización por antonomasia, desde donde se emprenderá la transformación del mundo. Sin embargo, como se ha observado a lo largo de la historia, los obreros no han logrado romper las cadenas de explotación y opresión porque están atrapados en resolver problemas de la vida cotidiana y ello impide su liberación (Caffentzis, 2018:19; Holloway, 2004:13).

Para Arrighi y otros (2012:30), la década de 1960 se caracteriza por un ciclo de teorización centrado en explicar el surgimiento de movimientos de carácter nacional que defienden el proyecto del Estado-Nación, bajo la idea de que un grupo étnico subnacional aludía a estar oprimido por el Estado y sus estructuras dominantes. Anderson en *Comunidades Imaginadas* (Anderson, 2013) ilustra de manera clara cómo el surgimiento del *ethos nacionalista* enmarca gran parte de las luchas del siglo XX.

En el caso de América Latina, José Domingo Perón en Argentina, Lázaro Cárdenas en México y Jacobo Arbenz en Guatemala representan el triunfo del horizonte del proyecto nacionalista (Svampa, 2016:297-301), de tal suerte que lo que se reafirma tanto teórica como políticamente es el *ethos nacionalista* como el gran proyecto político para superar el colonialismo (Ianni, 1975).

El pensamiento crítico de la sociología en Estados Unidos durante la década de 1960 fue marginal. Las excepciones fueron Charles Wright Mills, un sociólogo de corte marxista, y las feministas Angela Davis y Judith Butler, quienes instalan la discusión sobre *raza* y *género* en el mundo académico (Davis, 2005), mientras, por otro lado, activistas ambientales de Europa comenzaron a visibilizar los desastres de la industrialización, hecho que comenzó a instalar una nueva cultura ecologista en la esfera pública sobre todo en los medios de comunicación (Castells, 2013: 398-417). Fue hasta en 1987 que el informe Brundtland de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) *Nuestro futuro común* reconoció la gravedad del problema ambiental.

La Cumbre de la Tierra celebrado en Rio de Janeiro, Brasil, en 1992 tomó más en serio los efectos de la economía sobre el ambiente. El resultado fue la invención del *desarrollo sustentable*

como un nuevo credo liberal de las políticas ambientales para instaurar una ética ecológica y una nueva racionalidad económica que permitiera incorporar a la naturaleza a los circuitos globales de producción (Leff, 2012: 13) y, con ello, tomó fuerza la economía verde a partir de 1999, que plantea la transición de la economía convencional hacia una economía del bienestar que permita maximizar beneficios mediante la combinación de tecnologías eficientes y políticas económicas y sociales (Fatheuer y otros, 2016:63).

En contraste, las preocupaciones teóricas de los países del sur global surgieron desde otra dirección. Las secuelas del colonialismo de los países del norte (Inglaterra, Francia, España y Estados Unidos) sobre todo en países recién independizados y con luchas armadas como Cuba y Angola se volvieron centro de interés, de ahí que las teorías del sur se instalaron en un *ethos liberador*, influidas por el pensamiento marxista, como la necesidad urgente y necesaria para los procesos de liberación de los pueblos y grupos oprimidos.

Los trabajos del peruano José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) fueron claves para entender el problema colonial, la formación del Estado y el indigenismo en América Latina. Por ejemplo, Aimé Césaire, acuñó el concepto *negritud* en 1950 para evidenciar la opresión colonial de Francia sobre la población negra de las islas de Martinica (Césaire, 2006). En esa misma línea, Frantz Fanon irrumpió en 1961 con *Los Condenados de la tierra* (Fanon, 2009) para representar de manera más clara el *ethos liberador* que se configuraba en América Latina a la par de luchas nacionalistas.

En Brasil, a partir de 1942, Paulo Freire (2019) producirá la pedagogía crítica como aporte a la educación del mundo, pero fue hasta 1968 que propuso la *pedagogía del oprimido* para plantear la liberación del sujeto oprimido. Sin duda, el *ethos libertador* como esfuerzo teórico es más claro y fuerte con el surgimiento de la Teología de la Liberación. Rene Zavaleta en *Lo nacional popular en Bolivia* (Zavaleta, 1986) y Pablo González Casanova, con el texto del *Colonialismo interno* escrito en 1969 (González-Casanova, 2015) en conjunción con la Declaración de Barbados en 1971 contribuyen a pensar los problemas del colonialismo y los pueblos indígenas como una tradición teórica surgida desde América Latina.

A la par, el modelo teórico del centro-periferia, creado por Raul Prebisch de la Comisión Económica para el Desarrollo de América Latina (CEPAL) a partir de 1948 aportó bases para pensar la productividad de los países del sur, la industrialización organizada por el Estado y la

clase empresarial (Gutiérrez & González, 2012). Sin embargo, el surgimiento de la teoría de la dependencia planteada por Henrique Cardoso, Enzo Faletto y otros, mostraron que la especificidad histórica de los países latinoamericanos está determinada por las relaciones de dependencia de los países del norte, por ello no alcanzan su plena madurez de desarrollo (Cardoso & Faletto, 2007). En su conjunto, esta producción teórica se centró en explicar la penetración del capitalismo en los espacios rurales y el desfase histórico de los países del sur respecto al mundo en términos de desarrollo/subdesarrollo, como la *sociología de la explotación* que buscaba explicar cómo los países del norte explotan a los países del sur.

A partir de la década de 1970 comienza el ascenso de una *sociología eco-territorial* no enunciada como tal, pero que vendrá a preocuparse por los problemas de los pueblos indígenas y campesinos por el derecho a la tierra y al territorio. Orlando Fals Borda, desde Colombia, plantea de manera preliminar una sociología sentí-pensante que invite a retar política y académicamente a las instituciones de poder formal del norte global “porque muchos euroamericanos, evidentemente, progresaron y se enriquecieron con el desarrollo científico-técnico, mucho a expensas de nosotros los del tercer mundo (Fals-Borda, 2015:368)”.

La crítica de Fals Borda a las investigaciones producidas en Europa y Estados Unidos obedece a que estos países solo transfieren conocimiento a los países periféricos del sur, quienes actúan como meros receptores y consumidores teóricos, entonces, la propuesta es *tropicalizar el conocimiento* como un proceso de endogénesis, a partir del contexto local y situado, que nos permitirá superar el servilismo intelectual y la parcial alienación con complejo de inferioridad. Para ello, propone la metodología investigación acción-participación (IAP) que busca establecer una nueva relación con los sujetos de estudios que conlleva a transformar la realidad del lugar (Fals-Borda, 2015: 103).

A la par de las propuestas de Fals Borda, en México un sector de la antropología rompió con el *ethos nacionalista* cuando antropólogos como Angel Palerm, entre otros, propusieron una antropología socio-cultural crítica. El libro *De eso que llaman antropología mexicana*, coordinado por Arturo Warman, publicado en 1970 (Warman y otros, 1970:11) ejemplifica el viraje teórico, mientras que Enrique Dussel planteó la filosofía de la liberación apropiada por un sector de la iglesia católica en la llamada Teología de la Liberación de corte pastoral y popular (Boff & Boff, 1986:21).

A la par surgieron los estudios campesinos en la década de 1970, influidos por los estudios de Teodor Shanin en Rusia (Shanin, 1983), que centraron sus preocupaciones por la expansión del capitalismo sobre los espacios rurales y la proletarización de una gran masa de campesinos (Paré, 1988). La discusión inicial motivó dos bandos: el primero quienes preconizaban el fin del campesinado y su conversión en jornaleros u obreros, y un segundo amparados en la corriente *campesinista* sostenían la continuidad de los campesinos pese a las condiciones adversas que imponía el capitalismo (Otero, 2004:29-34).

Por su parte, la propuesta de la *colonialidad del poder* del peruano Aníbal Quijano comenzó a explicar que la continuidad de la explotación del sur global es consecuencia de la expansión del capitalismo Europeo (Quijano, 2000). Agrupados en el grupo Modernidad/colonial, Nelson Maldonado Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, entre otros, conocidos como el *giro decolonial*, discutieron con mayor profundidad las categorías de raza y género a partir de la década de 1990 (Restrepo & Rojas, 2010). En el otro extremo del sur global, corrían los *subaltern studies*, dirigidos por Ranajit Guha y Gayatri Spívak, quienes comenzaron a interpelar las narrativas dominantes de la historiografía colonial de la India para dar mayor peso a la voz de los dominados, a los subalternos (Chakrabarty, 2000).

Los estudios campesinos, los *subaltern studies* y la antropología cultural crítica encontraron que grandes masas campesinas e indígenas son quienes históricamente se han insubordinado para revertir las condiciones estructurales de dominación. Los estudios sobre las revoluciones de México, Cuba, China, Vietnam y Argelia muestran como los actores protagónicos fueron los campesinos y no los obreros (Wolf, 2011; Tutino, 2010; Coatsworth, 2012).

Hoy en día, nuevamente las comunidades indígenas y campesinas han retornado la vanguardia de las luchas por la territorialidad de los conflictos sociopolíticos y con ellas, formas comunitarias de auto-gobierno, autonomías políticas *de facto*, estrategias emancipadoras y renovadas relaciones entre comunidades indígenas y campesinas con el Estado. En términos de Bengoa (2016:67), estamos ante la emergencia indígena comunitaria surgida con claridad a partir de 1980, donde el territorio, el ambiente y la naturaleza son centrales como ejes en la contienda, hechos que nos obligan a entender desde otros marcos la acción de los movimientos sociales (Modonesi & Iglesias, 2016:100).

Con la creciente preocupación por el territorio y el ambiente frente la crisis climática que experimenta el mundo, estallaron los conflictos socio-ambientales, de tal suerte que naturaleza y comunidad se convierten en elementos centrales del surgimiento de un *ethos eco-territorial*, por tanto, no se trata solamente de emancipar a hombres y mujeres, sino *liberar a la madre tierra* y los seres no humanos, capturados y dominados por el largo capitalismo extractivo. En ese sentido, nunca antes la naturaleza y el territorio habían sido actores claves en las investigaciones de las ciencias sociales.

Este nuevo *ethos eco-territorial* centra sus apuestas teóricas en las realidades indígenas y campesinas de espacios colonizados por el capitalismo donde los saberes fueron invisibilizados o inferiorizados, por tanto se plantea, el retorno de la ancestralidad, lo étnico y lo territorial para disputarse los sentidos epistémicos desde el marco de enunciación cuerpo-territorio y la descolonización de las subjetividades humanas (Svampa, 2019b). Los espacios micros, es decir, los gobiernos barriales, comunidades agrarias y los pequeños movimientos sociales donde se tejen vidas concretas y fuerzas sobrenaturales, son lugares concretos donde se plantean en sentido colectivo del territorio y la comunidad (Rendón, 2003; Mamani, 2005). Los casos concretos son El Alto en Bolivia o recientemente la organización barrial de fogatas en Cherán en Michoacán en 2011.

La aparición del *ethos eco-territorial* en el contexto de luchas campesinas, indígenas y feministas ha dado paso a una incipiente teoría eco-territorial enmarcada en una sociología eco-territorial donde el poder –por llamarlo de algún modo– está focalizado en sujetos humanos y no humanos (movimientos campesinos, indígenas, seres sobrenaturales y la naturaleza) quienes actúan para insubordinarse para hacer frente a procesos de relaciones de dominación e intercambio desigual de uso del espacio y los recursos, donde lo que está en juego no es la producción económica, sino la reproducción social. En este sentido, vale la pena hacer énfasis en que la apuesta de las luchas socioambientales es la continuidad de la reproducción comunitaria [comunal], territorial, ambiental y ecológica, de ahí que la categoría *reproducción social* sea central para comprender los horizontes políticos que se construyen a las luz de los movimientos feministas, ambientales, indígenas y campesinos⁵.

⁵ Al recuperar la noción de *reproducción social*, Otero (2004) sugiere que las relaciones de reproducción son centrales al estar mediadas por parentesco, etnia y comunidad. Por su parte, Federici (2015:26) refiere

Al proponer una teoría socio-territorial, Botero-Gómez y otros (2019) la enuncian como teorías socioterritoriales que emergen en movimiento (TST), como un trabajo colaborativo y metodologías propias que:

...retoma las narrativas y los principios de comunidades ancestrales, populares, colectivos y movimientos no cooptados por las lógicas institucionales –la mercantilización de los estudios y el conocimiento con los cánones científicistas y la instrumentalización de empresas, ong y og que mantienen la ciencia cómplice de palabras acrílicas y desenraizadas de la dignidad de la gente y sus territorios–. Tejernos con-entre colectivos nos ha posibilitado reflexionar desde el hacer conjunto por vindicar resistencias que logran denunciar y desenmarañar las prácticas y razones del empobrecimiento, el despojo, la humillación, el racismo, etc. Asimismo, en este texto, narrar las autonomías concretas en plural y en presente, nos permite anunciar mundos in-imaginados por la mirada acostumbrada de las teorías oficiales (Botero & otros, 2019 :45).

Las teorías de la sociología eco-territorial son emergentes, plurales y móviles, y se nutren de todas las oleadas de insubordinación de los movimientos indígenas, campesinos, del protagonismo de las feministas y la producción teórica de la periferia del sur, específicamente de Orlando Fals Borda, Arturo Escobar, Silvia Rivera Cusicanqui, Milton Santos, entre otros, resultados a su vez del pensamiento marxista.

En la teoría socio-territorial se cruzan diferentes enfoques teóricos de la antropología, los feminismos (indígenas y comunitarios) y la antropología política, que explican formas no estatales de poder; ausencia del poder y, más bien, formas descentradas de luchas, donde actores humanos tienen potencia política para insubordinarse o, bien, salen relucir ontologías relacionales como políticas al margen o en los bordes de la política liberal que generan nuevas militancias eco-territoriales y formas/modos de investigación (Svampa, 2010).

La interseccionalidad de las teorías socioterritoriales propone la construcción de un horizonte comunitario-indígena pensado como un retorno de la ancestralidad –no el retorno del pasado– fuera del capitalismo, la política liberal y el Estado, donde lo central sea la recuperación del tejido social colaborativo, los conocimientos locales, el territorio, la espiritualidad y las relaciones construidas con sujetos no humanos.

que el concepto *reproducción* es relevante para entender la continuidad del capitalismo y el patriarcado porque las mujeres al asumir la función reproductiva dentro del espacio doméstico familiar son quienes alimentan a los nuevos trabajadores – los obreros - sin un trabajo remunerado.

Las teorías socio-territoriales están en marcha en el pensamiento zapatista en Chiapas, en la minga social del pueblo Nasa en Colombia, en el Sumak-Kawsay, en la *comunalidad*, teorizado por intelectuales de Oaxaca, en la teoría de la política comunal, los entramados comunitarios, entre otros, como ejemplos vivos de la puesta en escena de nuevos supuestos teóricos (Rendón, 2003; Patzi Paco, 2009; Tzul, 2018; Gutiérrez, 2016). En estas teorías socioterritoriales:

Nos empeñamos en vindicar conocimientos ancestrales y populares que permiten autonomías plurales en las ciudades, los campos, las selvas; en contextos de migraciones de destierros materiales y simbólicos, conversamos con la gente del común: pescadoras/es, recicladoras/es, vendedoras/es ambulantes, amas de casa, mineras/os ancestrales, loteras/os, coteras/os, sindicalistas, asociaciones de víctimas y de maestros/as, y familias víctimas del despojo, el destierro, la desaparición y la guerra; así mismo, con colectivxs sembradores de vida y que se reinventan el mundo desde la afirmación de la dignidad (Botero & otros., 2019 :45).

Las características de estos marcos teóricos eco-territoriales emergentes son la renovación de la relectura de las formas políticas comunitarias donde la potencia de insubordinación no está centrada en los obreros o en los movimientos urbanos, sino en las luchas populares de campesinos, indígenas, mujeres, jóvenes, marginados subalternos, quienes sufren ambiental y territorialmente las consecuencias de la modernidad (Auyero & Swistun, 2008), de tal suerte que plantean el retorno de formas eco-comunitarias de vivir y una *pedagogía de la dignidad* desde donde se ejercen nuevas formas de democracia participativas y autogobierno; de esta forma, en el fondo, plantean desafíos a las ciencias sociales para construir no una gran teoría social universal y universalizante, sino múltiples teorías socio-territoriales (Botero & otros, 2019) y formas nuevas de investigación, alejadas de la observación participante e incluso de la investigación-acción participación (IAP) que posibilite descolonizar el pensamiento (Fals Borda, 2015:253-201).

Un aspecto crítico es que si bien las aportaciones teóricas son importantes, en Latinoamérica, no alcanzan todavía para conformar cuerpos teóricos capaces de disputar a las teorías dominantes el campo del conocimiento, porque un florecimiento teórico implicaría que, desde la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, se emprendiera amplia y difusamente la tarea de construir o reconstruir deliberada y sistemáticamente conceptos o perspectivas teóricas –aun de medio alcance para explicar esas luchas y movimientos sociales (Modonesi & Iglesias, 2016 :98).

1.2 Acción colectiva y ecología política

La publicación de *Las leyes de la imitación* de Gabriel Tarde (1890) y *La psicología de las masas* de Gustav Le Bon (1895) fueron determinantes para construir la idea del supuesto carácter irracional de las personas que actúan de forma irritable en manifestaciones masivas o acciones de protestas (Almeida, 2020:90). En 1963, Niel J. Smelser consolidó la *teoría del comportamiento colectivo* para explicar que las acciones colectivas de las personas en marchas, motines, revueltas, revoluciones, e incluso en escenarios de reacciones de pánico, obedecían a creencias guiadas por la evaluación de la situación, anhelos y expectativas (Smelser, 1996:20).

Los enfoques de Smelser (1963) surgidos dentro de la sociología funcionalista, reforzaron la idea de la existencia de una sociedad pluralista capaz de expresar sus inconformidades, mientras que desde el interaccionismo simbólico de Robert Park (1939, 1972) y la Escuela de Chicago sugerían que el comportamiento colectivo obedecía a las expectativas compartidas, influida por costumbres, tradiciones, convenciones, normas sociales y reglas institucionales (Laraña, 1999:31-47). Estos estudios estaban situados en sociedades urbanas e industrializadas de Estados Unidos y Europa.

Como reacción crítica al *comportamiento colectivo* surgió la *teoría de la movilización de recursos* a partir de la década de 1960, que consideró que el origen de toda acción colectiva deriva de la creación, consumo, intercambio, transferencia o redistribución de los recursos entre grupos y sectores de la sociedad, sean bienes o valores, es decir, lo que subyace en toda disputa son la competencia por los recursos escasos (Melucci, 2010:34), de tal forma que las personas recurren a estructuras cotidianas formales, informales e híbridas como redes de amistad y parentesco para el reclutamiento que permita facilitar la acción, incluso echan mano de comunidades de memoria, operado por activistas desmovilizados que algún momento acumularon experiencias de protesta (McAdam y otros, 1999: 208).

Desde esta postura, los movimientos sociales son entendidos como grupos racionalmente organizados que persiguen determinados fines y cuyo éxito no depende de la organización formal e informal, sino de las redes sociales en las que se encuentran los seguidores y las estructuras de movilización (Laraña, 1999:15; Tarrow, 1997:263).

Estructuras de movilización de los movimientos sociales

	No movimiento	Movimiento
Informal	Redes de amigos Vecinos Redes en el trabajo	Redes de activistas Grupos afines Comunidades de memoria
Formal	Iglesias Sindicatos Asociaciones profesionales	Comités de protesta Escuelas de movilización

Tomado de McAdam y otros (1999:211)

Por su parte, la *teoría de la elección racional* sintetiza que si la gente se organiza y se moviliza en el presente incrementa sus posibilidades de ganar nuevos beneficios y ventajas (Almeida, 2020:95). Esta premisa enfatiza que la causa principal que lleva a las personas a movilizarse son los incentivos que pueden recibir, de tal forma que calculan su participación para maximizar sus beneficios con la idea de mejorar sus condiciones de vida. En el libro *La lógica de la acción colectiva*, Mancur Olson (1992:70) plantea que las personas, no solo son movilizadas por incentivos económicos, sino por un deseo de lograr prestigio, respeto, amistad y otros objetivos sociales y psicológicos. Esta teoría entiende que los movimientos sociales buscan alcanzar intereses económicos comunes y protegerlos, para maximizar sus beneficios.

Tanto la *teoría de la movilización de recursos* y *teoría de la elección racional* no son suficientes para sostener la acción colectiva porque los líderes de los movimientos deben guiar y mantener la motivación de sus seguidores, de tal forma que agregan otras demandas como los agravios y las reivindicaciones culturales, con la idea de reclutar el mayor número de participantes (Almeida, 2020:94). En 1974, Erving Goffman publicó el libro *Frame Analysis* (Goffman, 2006) basándose en estudios sobre la percepción de la realidad iniciada por William James en 1869 y Alfred Schutz en 1945, que dio pie para que Snow y Benford formularan los *marcos de la acción colectiva* para explicar la permanencia y continuidad de los movimientos sociales como esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo, puntuando y codificando selectivamente por objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones presentes o pasadas de cada uno (Almeida, 2020:94; Chiu-Amparán, 2006⁶).

⁶ Goffman plantea la idea de que los *marcos de referencia* no solo organizan los significados de la vida cotidiana, sino incentivan la participación política en tanto que es posible que una cosa pueda aparecer momentáneamente como lo que realmente está pasando (Goffman, 2006).

Por su parte, la teoría de las *estructuras de oportunidad política* sostiene que la acción colectiva, más bien obedece a la configuración del sistema político de los Estados Nacionales que ofrecen una ventana de “oportunidad” política para que aparezca una lucha, de tal suerte que las revoluciones y los movimientos sociales adoptan una forma u otra, dependiendo de la gama de oportunidades y constricciones políticas donde se encuentran situados (McAdam y otros, 1999:24) o dicho de otro modo, cuando la gente tiene acceso a recursos necesarios para escapar a su pasividad habitual y encuentra la oportunidad para usarlos surge la acción colectiva (Tarrow, 1997:148).

Según este marco, las *oportunidades políticas* están condicionadas por cinco elementos centrales: 1) el acceso institucional que se abre en el sistema político para sectores sociales excluidos, incluso los propios líderes gubernamentales incentivan mediante declaraciones públicas a los desempoderados a movilizarse; 2) cuando las élites están enfrentadas y crean inestabilidades dentro del sistema; 3) por los cambios en los alineamientos políticos, sobre todo entre los partidos políticos y sus votantes; 4) cuando el gobierno flexibiliza los niveles de represión y 5) cuando existen múltiples centros de poder, los cuales multiplican las ocasiones para movilizarse, debido a que los grupos excluidos cuentan con más opciones dónde aplicar la fuerza de influencia colectiva (Almeida, 2020:96-98;Tarrow, 1997:148-149).

El *paradigma de la identidad*, conocido también como los *nuevos movimientos sociales* (NMS), surgido en Estados Unidos y Europa en la década de 1980, atribuye el surgimiento de luchas y movimientos a la transición de la sociedad de masas (materialista) hacia una sociedad posmoderna y compleja (postmaterialista) sobre todo, a raíz de los cambios producidos tras el fin de la *guerra fría* donde la paz es el objetivo, en cuanto a bien universal amenazado (Modonesi, 2010:95), por tanto los movimientos sociales que surgen basan su integración en la identidad y no tanto en las relaciones de clase (Almeida, 2020:109).

Según Tilly (1998: 34-35), la gente utiliza las identidades colectivas segmentadas en etnia, raza, género, parentesco y localidad [territorialidad] como recursos políticos para resolver los conflictos porque son formas de interacción que dan sentido a la vida cotidiana. Los teóricos del

paradigma de la identidad sugieren que los movimientos sociales surgen en sociedades en constantes cambios culturales⁷. Los máximos exponentes son Melucci (2010) y Touraine (2012).

Por su lado, el pensamiento decolonial ha buscado invalidar el concepto de *movimiento social* y cuestionar los enfoques teóricos de la *acción colectiva* por proceder del pensamiento eurocéntrico y porque han resultado insuficientes para explicar las actuales luchas por el territorio y el ambiente porque no consideran la especificidad histórica política y territorial del sujeto o sujeta participante en la contienda y su capacidad política de acción, es decir, ninguna acción está descontextualizada, *ahistórica* y despolitizada (Modonesi & Iglesias, 2016:116).

En otros casos, la *acción colectiva* no explicó nada sobre la vida cotidiana y las transformaciones de las relaciones sociales que los movimientos sociales producen en contextos indígenas, puesto que la acción colectiva se centró en estudiar aquellas luchas surgidas en sociedades industriales, sobre todo en la cultura obrera de Estados Unidos y Europa. Sin embargo, algunos autores reconocen la imposibilidad de proponer una teoría acabada, pese “a las condiciones particularmente propicias, que debieron y pudieron favorecer un florecimiento de nuevos enfoques y aproximaciones y un proceso de renovación teórica, se aprecian sólo aportaciones parciales” (Modonesi & Iglesias, 2016: 97).

En efecto, en América Latina gran parte de los conflictos tienen su centro de disputa en el territorio, la naturaleza y el ambiente, temas que los marcos de acción colectiva solo han teorizado de forma tangencial, pese a que desde la década de 1960 el ambiente y la naturaleza aparecieron en las preocupaciones mundiales de movimientos pacifistas, sobre todo en Europa (Melucci, 2010). Las luchas ecológicas y pacifistas pusieron en la esfera de lo público nuevas demandas sociales relacionados con los derechos civiles, ecológicos y políticos y a la vez definieron nuevas identidades (Durand y otros, 2011), pero también incorporaron a actores no humanos y múltiples identidades como género, clase y etnia como centros de preocupaciones (Merlinsky, 2021).

En el escenario de preocupación ambiental surgió la Ecología Política (EP) como un campo de pensamiento influido por la academia anglosajona de la ecología humana, la geografía de Carl

⁷ Por ejemplo, Touraine sostiene que un movimiento social es simultáneamente un conflicto social y un proyecto cultural [...], por tanto, para que llegue a ser movimiento social es necesario que hable en nombre de los valores de la sociedad industrial y se convierta en su defensora contra sus propios adversarios (Touraine, 2012: 237-238). Nuevamente, los movimientos campesinos e indígenas parecen estar fuera del marco interpretativo de los teóricos de los MS.

Sauer y los estudios culturales urbanos de Lewis Mumford, además de la geografía y la antropología, sumada a la tradición de la economía regional (Alimonda, 2017: 39), donde lo central es comprender cómo las fuerzas ambientales y políticas interactúan para producir un cambio social y ambiental (Nygren, 2012:11).

Algunos atribuyen a Eric Wolf como el primero en usar el término *ecología política*, aunque otros sugieren a André Gorz, al hacer una crítica al capitalismo (Delgado, 2013), de tal suerte que, a partir de 1960, la nascente EP comenzó a integrar aportes de la antropología ecológica y la antropología cultural, con interpretaciones catastróficas del mundo y la degradación ecológica (Durand y otros, 2011), basada en la percepción de que los problemas del medio ambiente no son problemas del entorno, sino problemas del ser humano, de su historia, de sus condiciones de vida, de su referencia al mundo y la realidad, es decir, de su ordenamiento económico, cultural y político (Beck, 1998: 89-90).

La EP surgió en el hinterland de la economía ecológica como espacio de reflexión y análisis que tuvo la capacidad de combinar el activismo y militancias política como el eco-socialismo, el eco-feminismo y perspectivas como la historia ambiental, que permitieron estudiar las relaciones de poder y los conflictos sobre la distribución ecológica (Durand y otros, 2011; Leff, 2019; Peet y otros, 2004; Bebbington & Humphreys, 2009; Lowy, 2014; O'Connors, 2001; Bellamy-Foster, 2000). Con el paso del tiempo, la EP logró incorporar nuevas tradiciones como los estudios sobre género y ambiente, la justicia ambiental y recientemente la ecología política urbana (Martín, 2020). Así, la EP transita entre antropología, economía, biología y otros campos, para analizar los procesos de significación, valorización y apropiación de la naturaleza que no se resuelven por la vía de la valoración económica (Leff, 2006:22).

De forma general, Martín y Larsimont (2016: 3-4) plantean que con el paso de los años se conformado al menos tres estilos o trayectorias que definen a la EP, con intereses diversos y marcos teóricos multidimensionales. En primera, la vertiente anglosajona producida en Estados Unidos e Inglaterra está centrada en entender los problemas ambientales de los países del sur como objetos de estudio, sin preocuparse realmente lo que se dice y se piensa desde el sur como productor de conocimiento; la segunda, la francófona está centrada en comprender las políticas ambientales donde el concepto *conflicto* es de poca importancia y más se inclina por políticas de desindustrialización como la teoría del decrecimiento; y, finalmente, la tercera vertiente es la

ecología política latinoamericana, donde la comprensión de conflictos socioambientales son parte central para explicar las dinámicas de tensiones y transformaciones históricas y presentes de las comunidades, grupos y políticas ambientales, producidas al amparo del capitalismo.

Las visiones anglosajona y francófona de la EP incentivaron la discusión del concepto *antropoceno*, discutido por primera vez por Paul J. Cruzen y Stoermer, nueva era geológica, como el marco para explicar que la larga intervención humana ha tenido efectos devastadores sobre el planeta sobre todo por el uso de maquinas y el inicio de la era de los combustibles fósiles (Svampa, 2019a). En su contrapunteo, el concepto *capitaloceno*, discutido por Moore (2017), sugiere que en realidad las transformaciones globales comenzaron a partir de la instauración del modo de producción capitalista, sobre todo, a raíz de la revolución industrial que propició el aumento de la productividad humana y la aparición de nuevos materiales como el plástico, los pesticidas y otras sustancias tóxicas (Altvater, 2011; Ulloa, 2017).

Este es un viejo truco capitalista: decir que los problemas del mundo son los problemas creados por todos, cuando en realidad han sido creados por el capital. Y es por esto que creo que deberíamos hablar del Capitaloceno, como una era histórica dominada por el capital (Moore, 2017).

Martínez-Alier (2011:22-39) identifica al menos tres corrientes como campos políticos que actúan en la EP, vinculados al ecologismo: a) el culto a la vida silvestre, b) el evangelio de la eco-eficiencia y c) el ecologismo popular o el ecologismo de los pobres. En el culto a la vida silvestre con raíces históricas en Estados Unidos de finales del siglo XIX, se busca conservar los espacios naturales como paisaje prístino, supuestamente sin alteración humana⁸, mientras que en el evangelio de la eco-eficiencia se asume que la *economía verde* es la transición de la economía convencional hacia una economía del bienestar donde los negocios *verdes* con tecnologías eficientes, nanotecnologías, geoingenieras resolverán el problema ambiental sin poner en riesgo al capitalismo (Fatheuer y otros, 2016:63; Svampa, 2019a: 43).

En el *ecologismo de los pobres* o *ecologismo popular*, según Martínez-Alier (2011:34), está integrado por grupos movilizadados que protestan porque sus tierras han sido contaminadas por minas, canteras, o pescadores artesanales que se sienten amenazados por la pesca a gran escala y de alta tecnología que los obliga a apelar derechos territoriales y revalorizar la naturaleza. Estas

⁸ El libro *La ética de la tierra* de Aldo Leopold, publicado en 1949, refleja esta corriente donde la naturaleza salvaje ya no es un lugar a domesticar, sino un espacio a preservar.

luchas se centran en denunciar las desigualdades propiciadas por la distribución de los daños ambientales desde los países industriales.

El campo de la ecología política latinoamericana se construye como un espacio teórico-político diverso y ramificado que anida visiones ancestrales indígenas/nativas, filosofías ambientales, doctrinas sociales religiosas, nacionalismos y militancias territoriales como esfuerzos colectivos para entender el control y dominación humana sobre la naturaleza que atribuye a las lógicas del capitalismo y el colonialismo, formas específicas de explotación.

Para los autores latinoamericanos de la EP, los actuales conflictos ambientales y extractivismos son fenómenos indisolubles del capitalismo. El punto de partida fue el sistema colonial que se instauró en toda América Latina a partir del siglo XVI, particularmente a través de la minería en México y Perú, de tal suerte que la vertiente latinoamericana de la EP se sitúa en la idea del *capitaloceno* discutido por Moore (2017), porque enfatiza que el norte global es el responsable de los procesos actuales degradación ambiental y cambio climático (Ulloa, 2017:69).

Según Svampa (2019a) y Ulloa (2017), la perspectiva del *antropoceno* presenta al menos cuatro fallas que impiden una discusión más profunda en América Latina, derivadas de 1) la geopolítica del conocimiento, 2) la diferenciación territorial, 3) el desplazamiento de los extractivismos y 4) la falta de reconocimientos de otras ontologías y epistemologías (Svampa, 2019a:42), por eso, los análisis y debates se centran más en los procesos del capitalismo global y sus dinámicas extractivas (Ulloa, 2017:59), aunque el *antropoceno* ayudaría a entender el problema ambiental desde una perspectiva sistémica de larga data, de tal suerte que es necesario pensar la problemática socioecológica desde un lugar más amplio, en términos de contextos disciplinarios, incluso de tradiciones teóricas, entre las ciencias de la tierra y las ciencias humanas y sociales (Svampa, 2019a:43-45).

La EP Latinoamericana se nutre de la *sociología de la explotación* y la teoría de la dependencia, reforzadas por la filosofía de la liberación de Boff y Dussel, la educación popular de Paulo Freire y, más recientemente, del giro decolonial agrupados en el movimiento modernidad/decolonialidad, impulsado por Mignolo, De Souza Santos, Escobar, Lander, Grosfoguel, entre otros (Alimonda, 2016:40), quienes contribuyeron a formular una ecología política del extractivismo, abonando a la comprensión del *capitaloceno* (Gudynas, 2010). A ello se suma el pensamiento ambiental latinoamericano promovido por Leff, Noguera, Augusto Angel

Maya, entre otros, que aportan reflexiones para entender de otra manera a la naturaleza (Leff, 2006:38).

De acuerdo con Escobar (2010), emerge una nueva generación de EP situada en el *giro ontológico* u *ontología relacional* de tipo de postconstructivista que busca superar el naturalismo moderno centrado en explicar los sentidos materiales del mundo como aspectos que definen la vida cotidiana y las relaciones sociales. Esta nueva postura recoge los postulados de la primera y segunda generación de EP que resultaron insatisfactorias para explicar los problemas ambientales y las tendencias de los movimientos ambientalistas, porque estaban anclados en la discusión de la economía ecológica y en un modo de pensar estructural y dualista entre sociedad/naturaleza, cultura y poder.

Dentro del *giro ontológico* se encuentra el *perspectivismo amerindio* promovido por Viveiros de Castro (2008; 2010), Escobar (2014), Blaser (2019; De la Cadena, (2019), entre otros, como una apuesta teórica, apoyada en la psicología ecológica, la antropología simbólica de corte postestructuralista (Descola & Pálsson, 2001) y en la teoría del actor-red (TAR) de Bruno Latour, para otorgar centralidad a la naturaleza como ser actante en el sentido de que los objetos tienen capacidad de agencia, por lo tanto, las relaciones sociales, no solo son interacciones cara a cara entre humanos, sino una red compleja de conexiones donde interviene la naturaleza que define las relaciones sociales existentes y los entramados entre humanos y no humanos (Latour, 2008).

La *ontología relacional* encuentra en la ecología popular, en los movimientos sociales del sur y en las sociedades indígenas, el dato empírico para explicar las formas diferenciadas de concebir, apropiarse y gestionar la naturaleza y las dimensiones sensoriales y psíquicas que establecen los seres humanos con el ambiente como toda una red de reciprocidad entre humanos y no humanos (Blaser, 2019; Ingold, 2012). Se trata de una ecología simbólica que pretende superar la idea separada entre naturaleza, cultura y sociedad, buscando correlatos cognitivo, significados y percepciones de los nativos para proteger, no solo la materialidad, sino los aspectos simbólicos porque de ellos depende su reproducción y permanencia (Descola & Pálsson, 2001:101)⁹.

⁹ Sobre la perspectiva de la antropología postestructuralista, Miguel Bartolomé (2015) difiere porque animismo, totemismo, naturalismo y analogismo, propuestos por Descola, pretenden universalizar la idea

Dicho todo lo anterior, no podemos enunciar una sola ecología política homogénea, sino múltiples corrientes de pensamientos que con el paso del tiempo ramificaron su episteme y su locus de enunciación. En cualquiera de sus vertientes, la EP atribuye al proceso de crecimiento de la sociedad, la aparición de sociedades industriales y a la globalización económica, es decir, la evolución cultural-materialista como las causas de la deterioro ambiental que ha llevado al resquebrajamiento de valores culturales, identidades y prácticas productivas de las sociedades tradicionales, construida sobre una racionalidad económica dominante que convierte a la naturaleza en una mercancía (Leff, 2019).

I.3 Ensamblando la sociología eco-territorial y la acción política

Ante la insuficiencia de las teorías de la *acción colectiva*, Modonesi (2016) propone retomar la sociología marxista, a través de la Acción Política (AP), para explicar el surgimiento de movimientos sociopolíticos y la formación de nuevas subjetividades en el campo de las luchas. En ese sentido, la teoría de la AP busca recuperar los conceptos de *subalternidad*, *antagonismo* y *autonomía* para explicar el proceso de politización de los sujetos y las sujetas en luchas, como un conjunto de experiencias colectivas diacrónicas y sincrónicas que son reveladas mediante relaciones de dominación, conflicto y emancipación (Modonesi, 2010:15-17), que combinada con la ecología política (EP) pueden aportar a la sociología ecoterritorial (SEt) elementos claves para comprender los marcos y procesos de las luchas por el ambiente, la naturaleza y los aspectos ontológicos y materiales del territorio que emprenden los pueblos y comunidades indígenas.

Para hacer posible el ensamble de la AP y la EP se retoman nociones de la micropolítica planteado por Guattari y Rolnik (2006) y el *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro, 2010), que en su conjunto ayudan a sostener un andamiaje teórico-conceptual para explicar la formación de las subjetividades políticas del ZODEVITE, en la idea de captar las formas singulares y relacionales de las experiencias humanas y no humanas puestas en marcha durante la lucha. En lugar de *ideología* prefiero hablar de subjetivación política como concepto clave que sirve de eje para el análisis y discusión del caso en estudio.

del amerindio como categorías aplicables para todas las culturas indígenas, sin tomar en cuenta las múltiples existencias culturales y diferencias entre Mesoamérica y la Amazonía.

Los relatos y conceptos que los actores locales van produciendo al calor de la lucha son parte central porque no son simples líneas discursivas, sino reflexiones y significados que cada uno va construyendo de forma individual para ponerlo a discusión de la colectividad, sobre todo, en las asambleas, espacio político de producción de la subjetividad del ZODEVITE. Así, un concepto que surge desde el propio movimiento es la *política de la vida*, que si bien no es enunciada de manera recurrente por los actores, subyace en la subjetividad que guía la lucha como la *política territorial* de los zoques, esto es, la etnicidad, la religión, la naturaleza y desde luego el territorio. El ZODEVITE teoriza (no en el sentido académico) desde sus propias formas discursivas (orales) y percepciones del mundo.

Como ya se señaló, en términos académicos, el andamiaje que permite dar una macroestructura a este trabajo es la metateoría de la Acción Política gestado en el seno del pensamiento del marxismo crítico, que recupera los conceptos de *subalternidad*, *antagonismo* y *emancipación* agrupados en la *subjetivación política* para dar cuenta de la formación de los movimientos sociopolíticos y sus procesos de politización en escenarios de dominación, conflicto y emancipación, sea a nivel diacrónico o sincrónico (Modonesi, 2010):

La cuestión de la subjetivación política como proceso constitutivo atañe a las clases subalternas y no a las clases dominantes, cuyo proceso germinal de subjetivación está resuelto –ya que para volverse dominantes tuvieron que salir de la subalternidad y volverse autónomas–, aun cuando en ellas no dejan de producirse fenómenos de reconfiguración, fragmentación y rearticulación que remiten a dinámicas de subjetivación (Modonesi, 2016:26).

La *subjetivación política* es referida como las diversas maneras que tienen los individuos y colectividades para constituirse como sujetos políticos: esos procesos solo valen la pena en la medida en que, al realizarse, escapen a los poderes dominantes (Deleuze, 1990:149), porque no es verdad que solo el lenguaje, la producción discursiva y los medios de comunicación producen subjetividad, sino todas las relaciones sociales del individuo con su medio (Guattari & Rolnik, 2006:48-49) donde se produce lo simbólico-emocional de las experiencias vividas que, a su vez, configura un sistema que, desde sus inicios, se desarrolla en una relación recursiva con la experiencia (Piedrahita y otros, 2012:13).

La producción de la subjetividad ha sido ampliamente discutida desde la sociología clásica y la antropología cultural, sobre todo la formación de la cultura obrera. Por su lado, los estudios de la sociología clásica anticiparon la muerte del sujeto por el avance del capitalismo y la llegada de la posmodernidad que vació de contenido para producir un individuo desorientado (Ortner,

2005), esto es, la producción en serie de grandes masas de individuos destinado al consumo, mientras que los estudios marxistas recuperaron al obrero como el único sujeto capaz de dirigir grandes luchas por sus derechos, capaz de transformar culturalmente a la sociedad (Williams, 2000), porque solos ellos aprendieron a contemplar su propia experiencia de vida como parte de una historia de conflicto, es decir, comenzaron a tener conciencia de clase (Thompson, 2018:762):

...el sujeto posmoderno ha sido vaciado de subjetividad en el sentido modernista. Las formas culturales posmodernistas, incluidas las vertientes de la teoría cultural que postulan la irrelevancia o la muerte del sujeto, reflejan esa subjetividad sin relieve y al mismo tiempo intensifican la sensación de desorientación del sujeto (Ortner, 2005:40).

Para Piedrahíta y otros (2014:16) sujeto y subjetividad se refieren más a un estado del ser, a un momento estable con permanencia en el tiempo, mientras que subjetivación hace relación a un proceso, a un movimiento incesante, de tal suerte que, donde existe subjetivación, no hay un sujeto sujetado a condiciones estables y asignadas de existencia, sino un cuerpo o una existencia que reafirma su diferencia en la mutación de sí mismo y en la ruptura con su presente.

En ese sentido, para Guattari, la producción de la subjetivación solo es posible como proceso de *agenciamiento colectivo de enunciación*, el cual no corresponde ni a una entidad individualizada ni a una entidad social predeterminada, sino a formas colectivas de acción política (Guattari & Rolnik, 2006), de ahí optemos por hablar de *subjetivación política* en lugar de ideología, porque los sujetos buscan *líneas de fuga* para revertir la dominación a la que están sujetados:

La subjetividad es producida por agenciamientos de enunciación. Los procesos de subjetivación o de semiotización no están centrados en agentes individuales (en el funcionamiento de instancias intrapsíquicas, egoicas, microsociales), ni en agentes grupales. Esos procesos son doblemente descentrados. Implican el funcionamiento de máquinas de expresión que pueden ser tanto de naturaleza extrapersonal, extraindividual (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, icónicos, ecológicos, etológicos, de medios de comunicación de masas, esto es sistemas que ya no son inmediatamente antropológicos), como de naturaleza infrahumana, infrapsíquica, infrapersonal (sistemas de percepción, de sensibilidad, de afecto, de deseo, de representación, de imagen y de valor, modos de memorización y de producción de ideas, sistemas de inhibición y de automatismos, sistemas corporales, orgánicos, biológicos, fisiológicos, etc. (Guattari & Rolnik, 2006:45).

En palabra de Modonesi, los procesos de subjetivación política se expresan de manera clara en relaciones de dominación mediante antagonismos/conflictos para luego transitar hacia procesos de emancipación/autonomía/independencia como un nuevo devenir liberado de toda

acción de poder, los cuales, en su conjunto condensan la formación de movimientos sociopolíticos:

...en un plano más concreto pero igualmente amplio, a la formación y desarrollo de movimientos sociopolíticos. Sociopolíticos en la medida en que, desde la óptica marxista, esta articulación excluye y niega cualquier hipótesis de autonomía absoluta de lo político o de autonomía de lo social, sin dejar de reconocer ámbitos específicos al interior de esta irreductible y constante imbricación.

En este sentido, considero que la denominación movimientos sociales es tan abarcadora que resulta ambigua y, por otra parte, acarrea una connotación despolitizadora, propia del momento en el cual se gestó y se difundió en el mundo académico y de los objetos de estudio a los cuales se refería –respectivamente los años setenta y los movimientos socio-culturales (Touraine, Melucci, etcétera)–; al mismo tiempo puede resultar equívoca la analogía entre la nociones de movimiento y de sujeto; la primera presupone un nivel de consolidación interna –en particular de carácter organizacional– superior a la segunda. Por otra parte, en sentido inverso, la noción de sujeto presupone una coherencia interna a nivel de la identidad superior a la de movimiento, entendido como marco compartido en el interior del cual puede convivir cierta diversidad o pluralidad. Sin embargo, en la óptica de este trabajo, la referencia al sujeto corresponde al plano más general y abstracto en el cual distinguimos y ordenamos los elementos analíticos, mientras que el movimiento remite al referente concreto de aplicación del análisis (Modonesi, 2010: 15-16).

De acuerdo con Vommaro (2012:68), el proceso de subjetivación política está conformado por valores, percepciones, sentimientos, afectos, lenguajes, saberes, deseos, concepciones, prácticas y acciones que se inscriben en el cuerpo producido, vivido y experimentado de los sujetos, de tal suerte que la subjetividad articula dimensiones como la memoria, la cultura, la conciencia, la voluntad y la utopía, las cuales expresan la apropiación de la historia social y territorial que le confieren sentido y animan su potencialidad para crear opciones políticas en el futuro (Terreros y otros, 2014):

Entendemos como subjetividades políticas, con esta categoría aludimos a las expresiones, formas, prácticas y acciones con las cuales los sujetos crean opciones políticas y de futuro, desde su posicionamiento de realidad [...] De esta manera, las subjetividades políticas se expresan en la creación de proyectos, relaciones, escenarios y vínculos sociales alternativos, transformadores, que hacen del ámbito comunitario y de la construcción de proyectos colectivos un escenario privilegiado (Terreros y otros, 2014:54).

Los conceptos claves de la teoría de la AP que se usan en este trabajo para dar coherencia estructural al trabajo son *subalternidad*, *antagonismo* y *autonomían* y sus procesos, *dominación*, *conflicto* y *autonomía* son planteados por Modonesi (2010). El concepto *subalternidad* no es algo nuevo, sino que se retoma de las reflexiones de Antonio Gramsci sobre el concepto hegemonía, descrito en *Los Cuadernos de la Cárcel*, que luego los *subaltern studies* retoman en la década de 1970, para dar cuenta de la condición subjetiva de las prácticas políticas de los subordinados en el contexto de la dominación colonial, que se expresa en experiencias, condición social, tensiones

y conflictos entre aceptación/incorporación y rechazo/autonomización de las relaciones de dominación (Modonesi, 2010:51).

Contrario al concepto subalternidad, *antagonismo* se entiende como los procesos subjetivos correspondientes a la práctica y la experiencia de la insubordinación de los sujetos subalternos, que se expresan en situaciones de conflicto y de lucha (Modonesi, 2010:53), de tal forma que antagonismo y conflicto son correlatos de los momentos de la insubordinación que permitan transitar hacia el proceso de la *emancipación*, lo cual nos lleva a ensayar y/o experimentar políticas futuras de liberación, autonomías e independencias que prefiguran un mundo social nuevo:

en el fondo, los usos marxistas del concepto de autonomía pueden resumirse en dos vertientes: la autonomía como independencia de clase –subjetiva, organizativa e ideológica– en el contexto de la dominación capitalista burguesa y la autonomía como emancipación, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada (Modonesi, 2010:104)

Es necesario matizar que, para Modonesi (2010:113), la *autonomía* es una experimentación y no una experiencia acabada, pero es un acto que se opone a la dominación para buscar construir mediante normas y formación de sujetos políticos un mundo por venir de un futuro liberado de subalternidad.

Para analizar el proceso de subjetivación política, Terreros y otros (2014:55) proponen siete niveles: 1) la subjetividad del individuo pero ubicado en términos de colectividad; 2) experiencia grupal; 3) nucleamiento de lo colectivo, es decir, la articulación de los niveles 1 y 2; 4) apropiación del contexto e incorporación de nuevos contenidos; 5) espacios de nueva experiencia; 6) utopía de visión de futuro y 7) transformación de la utopía en un proyecto político de vida viable material y simbólicamente.

Usar la AP como metateoría no implica excluir otras nociones teóricas, por el contrario, buscar su complementariedad, de ahí que se usan algunos marcos descriptivos de la acción colectiva (AC), la micropolítica planteado por Rolnik (2018) y las *ontologías relacionales* discutidos por Escobar (2014).

Si tomamos estos planteamientos como teorías de rango intermedio, depurándolos de sus pretensiones interpretativas y rescatando sus alcances descriptivos y analíticos, es posible recuperar, traducir y trasladar varias aportaciones –a veces descomponiendo el cuerpo teórico donde surgieron– al campo propio de una agenda de origen y proyección marxista. El inventario de conceptos, enfoques y temáticas podría y debería extenderse selectivamente hasta recorrer todo el

perímetro de las aportaciones de las diversas escuelas de estudio de la acción colectiva y los movimientos sociales. Difícilmente podría realizarse como ejercicio general en aras de delimitar un acervo común, pero podría llevarse a cabo, caso por caso, en función de objetivos puntuales de cada investigador interesado en estudiar desde una perspectiva marxista pero abrevando en otras aguas instrumentales y metodológicas sin envenenarse (Modonesi, 2016:45).

La incorporación del *perspectivismo amerindio* surgió durante *las escuchas* en las asambleas, talleres ejidales y conversaciones del ZODEVITE, donde eran recurrentes relatos que aludían a la presencia de seres sobrenaturales en el territorio que actúan para impedir la llegada de los proyectos extractivos. En ese sentido, el marco de la AP resultó insuficiente para explicar las *formas simbólicas y oníricas* que los zoques aluden. Por eso fue necesario incorporar las nociones interpretativas y explicativas del *giro ontológico*, en particular, el *perspectivismo amerindio* y las *ontologías relacionales* discutidos ampliamente por Viveiros de Castro (2010), Escobar (2014), Blaser (2019) De la Cadena (2019), quienes apoyados en la antropología simbólica de corte postestructuralista (Descola & Pálsson, 2001) buscan dar coherencia explicativa a las percepciones y relatos de los seres naturales que son reveladas como subjetividades en la lucha.

En la sociología eco-territorial, naturaleza, espiritualidad, etnicidad (identidad) y, desde luego, territorio y todo su contenido (material, simbólico, afectividades y percepciones) forman parte esencial de la subjetivación política, porque ahí es donde se sustentan las experiencias y la memoria de un mundo percibido y vivido que posibilitan las prácticas políticas de los subalternos.

1.4 Ver, pensar y actuar: la praxis de una metodología subalterna

En este apartado quisiera expresar mi lugar político-académico para situar los alcances de este trabajo y su intencionalidad metodológica. Durante los años de investigación tomé innumerables veces el micrófono para fijar mi postura sobre el ZODEVITE o aportar datos sobre la situación del territorio en foros públicos del propio movimiento o en espacios académicos. De pronto, mi posición se diluía entre ser investigador y militante, dos esferas que para Hale (2008) son separadas. No había una frontera clara, como tampoco debía haberla, simplemente la investigación sin saberlo fue asumida desde lo que Paulo Freire llama *La Pedagogía del Oprimido*, “cuanto más se asuman los hombres una postura activa en la investigación, tanto más profundizan su toma de conciencia en torno de la realidad” (Freire, 2019:132).

Y en efecto, en el transcurso del camino descubrí que esta *forma otra* de hacer investigación es nombrada por algunos como investigación militante, investigación *descolonizada activista* o investigación participativa (Fals-Borda, 2015; Leyva-Solano y otros, 2015:458), donde lo que se busca es contar la *historia desde abajo* usando múltiples metodologías y enfoques teóricos heredados de la antropología clásica, el marxismo, los estudios culturales, los feminismos, los estudios subalternos surgidos en Asia y la ecología política latinoamericana. La idea es producir análisis en los cuales los grupos subalternos sean vistos como sujetos de la historia (Chakrabarty, 2000:15) y no como meros objetos de investigación, de tal suerte que:

El investigador (a) es un actor social ubicado: tiene género, cultura y perspectiva política propios, ocupa una posición determinada en las jerarquías nacionales y transnacionales y en su formación educativa como investigador le sitúa en un estrato social muy particular. Al menos en las universidades de los EEUU, la tendencia fuerte es definir ese estrato como una élite, no en términos económicos o estrictamente de clase, sino en término de lo que producimos, es decir, conocimiento especializado y experto, poco accesible a los que no han pasado por una formación semejante (Hale, 2008:299).

Sin embargo, la Pastoral Social, a través del Padre Marcelo Pérez Pérez y los servidores de la iglesia, me enseñaron que ellos tenían su propia metodología, no para investigar en términos académicos y producir conocimiento escrito, sino para la práctica política. La metodología se resumía en: ver, pensar y actuar. Estas tres palabras se refieren a los tres tiempos del método pastoral de la Teología de la Liberación, donde el *ver* corresponde a la mediación socio-analítica referido al mundo del oprimido; *pensar* o *juzgar* a la mediación hermenéutica que busca interpretar el plan divino de Dios con relación al pobre y *actuar* refiere a la mediación práctica que busca descubrir líneas operativas para superar la opresión de acuerdo al plan de Dios (Boff & Boff, 1986:33-34).

De este modo, al asumir la investigación militante como parte del práctica política-académica fue necesario asumir la metodología del *ver*, *pensar* y *actuar* de manera activa y abierta en el proceso organizativo del ZODEVITE que, como bien dice Hale, no como una élite, sino para producir datos, información o interpretaciones de los problemas locales que a veces eran urgentes hacer circular entre los militantes del movimiento o de manera pública en forma de folletos, trípticos, fichas, oficios, cartas, mapas, talleres, participación en las asambleas, e incluso, representar en foros al movimiento, es decir, comencé este trabajo, no a partir de las reflexiones teóricas-conceptuales, sino a partir de la práctica de la mediación socioanalítica, que implicó militancia política, observación y escucha.

Finalmente, los textos de Haraway (1991) y Leyva Solano y otros, (2015) leídos y discutidos durante algunos seminarios en la UAM me inspiraron a posicionarme de manera más clara y firme en la investigación. Por ejemplo Haraway (1991:316) afirma que la doctrina del método científico y sus conceptos epistemológicos fueron ideados para distraer nuestra atención y evitar que conozcamos el mundo con *afectividad* y las experiencias desde un *conocimiento situado*. En mi caso, esta afectividad se expresó de manera permanente en las asambleas y a lo largo de todo este trabajo para remarcar mi vínculo con el territorio y mi etnicidad como aquellos afectos y sentí-pensares que me animan a documentar y contar la historia de los zoques y los procesos actuales que amenazan al territorio.

Para estudiar los procesos de subjetivación política desde la investigación militante es necesario *pensar en otra dirección*, es decir, en sentido crítico, de tal forma que no se inició con lo conceptual, sino con la observación y la revisión de los acontecimientos, además, interrogar los procesos históricos contenidos en el territorio y sus devenires como proyecto de futuro; captar la intensidad del movimiento, establecer condiciones de acontecimientos y los afectos para ampliar los campos de libertad (Piedrahita y otros, 2014:25-29).

Una investigación que hace diferenciaciones entre, primero, devenires políticos aprisionados en lo institucional mayoritario, que aunque generan un movimiento no cambian nada y, por el contrario, continúan soportando aquello que está largamente sedimentado e institucionalizado. Y, segundo, devenires políticos que actualizan resistencias minoritarias que generan transformaciones y quiebres a los ordenamientos y configuraciones institucionalizadas (Piedrahita y otros, 2014:24).

En términos metodológicos estudiar el proceso de constitución de las subjetividades políticas se basa en ubicar las experiencias que identifican los propios sujetos en su proceso como experiencias que activan, generan otras prácticas, formas de pensar y actuar en términos políticos. De allí que las prácticas relacionadas con esas experiencias hagan mención a rupturas, sueños o utopías (Terreros y otros, 2014:57).

En ese sentido, una primera tarea metodológica para esta investigación militante fue *ver*, luego *pensar*. El ver también implicó material documental sobre la historia y la situación del territorio zoque para ser socializados entre los militantes del ZODEVITE. Algunos datos eran información acumulada del anterior trabajo de mis estudios de maestría en la Universidad Autónoma Chapingo. Sin embargo, se requería nueva información sobre todo de carácter legal para hacer una lectura crítica de la situación actual del territorio y ponerlo a discusión de la asamblea como insumo político.

Un segundo momento fue estar en permanente trabajo de campo en los ejidos y comunidades zoques de Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán y Tecpatán para participar y escuchar las asambleas mensuales programadas por el ZODEVITE, que en mi caso inició en diciembre de 2016 con las primeras reuniones en Tecpatán y que luego se ampliaron a Ixtacomitán, Chapultenango y Francisco León. Los relatos y conversaciones están reflejados en los capítulos III y IV conforme fue evolucionando la articulación de la lucha.

Para complementar el trabajo de campo se realizaron entrevistas a profundidad en especial en el poblado El Carrizal de Francisco León, ejido Viejo Lindavista en Ixtacomitán y la cabecera municipal de Chapultenango, con la idea de recuperar las experiencias y voces de las historias silenciadas, pero además se revisaron documentos coloniales, archivos hemerográficos digitalizados, diarios de viajeros, escritos de denuncias y entrevistas directas, para rastrear las experiencias de dominación, coerción, resistencias locales y puntos de quiebres entre dominadores y dominados, a lo largo de la historia. En términos metodológicos esto implicó no solo convertirme en *historiador*, sino releer la historia escrita de manera crítica para narrar los momentos fundacionales de la subalternidad zoque, *a partir del trabajo de gabinete o archivo* como está planteado en el capítulo II. Estos materiales fueron claves porque fueron puestos en diálogo y reflexión, de manera oral, durante mis intervenciones en las asambleas.

La idea de participar en las asambleas y las reuniones no era captar aquellas narrativas significativas para la investigación o extraer información aprovechando los talleres sino acumular y compartir los datos en los espacios políticos críticos y autónomos de aprendizaje y reflexión. En septiembre de 2018 intentamos crear la *escuelita zoque* en el ejido Viejo Lindavista municipio de Ixtacomitán, con instructores zoques para ampliar los problemas del territorio, historia local y cultura, pero al poco tiempo la aparición de la pandemia del SARSCOVID 19 en 2019 desmotivó la continuación del proyecto. No obstante en noviembre 2017 y 2018, el Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLyCZ), al cual me adscribo y la Alianza Mexicana contra el Fracking (AMCF) creamos espacios reflexivos sobre temas de cambio climático en Chapultenango con los militantes del ZODEVITE, a la que asistían particularmente mujeres zoques.

En términos académicos, este estudio usó el enfoque cualitativo con el uso de técnicas e instrumentos de corte etnográfico (entrevistas, observaciones, diario de campo) con actores claves del ZODEVITE para revelar las formas cotidianas de la lucha y los significados que cada uno de

ellos fue otorgando a su participación en la lucha. En ese sentido, el trabajo de campo que se planteó es la etnografía desde adentro (Rappaport, 2015:327-346), a partir a partir de la etnografía multisituada, donde la noción de territorio y espacio fue relevante en la experiencia de *los escuchados*:

La utopía está en todos los espacios del sujeto, no sólo en los grandes espacios de la historia; también en los pequeños espacios en que cada uno de nosotros se desenvuelve y define sus opciones de vida; en las construcciones de vida que cada uno puede reconocer como posibles en determinado momento, ahí también hay utopía, y eso implica rescatar al sujeto (Zemelman, 2015).

Para entender el entramado del territorio se usaron los aportes de la geografía crítica propuestos en la *producción del espacio* de Lefebvre (2013), Harvey (2014), Haesbaert (2021) y las nociones de las ontologías relacionales, claves para entender la actual dinámica de producción material y simbólica del territorio que los diversos actores ponen en juego para organizar y disputar el espacio. El recorte espacial macro-histórico estuvo centrado en el análisis de la escala territorial de 18 municipios zoques con alta población hablante, pero el análisis sincrónico de la lucha se concentró en la escala micro local de Tecpatán, Francisco León, Ixtacomitán y Chapultenango, lugares donde el ZODEVITE tiene el mayor número de militantes y rango de actuación.

En los capítulos III y IV se usan los análisis de los estudios del marxismo crítico de la subjetivación política planteado por Modonesi (2010, 2018) a partir de los conceptos de dominación, antagonismo y emancipación. Los discursos, las acciones políticas vistos desde las nociones de la *micropolítica* abordados por Rolnik (2018) y conceptos de las teorías de la acción colectiva para explicar las prácticas sociales, los horizontes interiores y las aspiraciones del ZODEVITE en Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León.

En la delimitación temporal del estudio se realizaron dos recortes para organizar el marco explicativo del proceso diacrónico de subjetivación política. En el primero de ellos se definió una línea de tiempo de larga data que comprende de 1524 a 2020, para rastrear los procesos políticos, económicos e históricos del territorio zoque que ayudaron a caracterizar los momentos claves de subalternidad y antagonismos expresados en pequeñas luchas microlocales, resistencias y utopía, que definieron las formas subjetivas de ser/estar entre los zoques. Para ello se usó documentos del Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Chiapas, Archivo del Registro Agrario

Nacional, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Casas e informes de gobiernos y material bibliográfico.

Un segundo recorte temporal fue definido por el marco de actuación del ZODEVITE, es decir, consideró estudiar de manera concreta el periodo 2016-2021, tiempo en que el proceso de organización alcanzó el momento de mayor movilización y visibilización en el espacio locales público, los cuales, permitieron reconstruirlo mediante entrevistas, observaciones y participación militante, con la advertencia de que el proceso político del ZODEVITE es un proceso inacabado y continuo, de tal modo que este trabajo intenta mostrar solo el momento inicial de la lucha.

La complejidad política de la investigación militante supone superar algunas barreras epistémicas que impone el mundo de la academia o al menos donde la afectividad o los vínculos con las personas que participan en el *problema de investigación* no deben ser suficientes fuertes para no *contaminar* los datos empíricos y su interpretación. En ese sentido, un primer supuesto era abandonar la idea políticamente correcta de que toda investigación es neutral, objetiva y universal, donde el investigador debe mantener sana distancia con los fenómenos que estudia para construir una explicación coherente y argumentada, lejos de la afectividad. ¿Es posible? Tal vez nunca los estudios han sido neutros y objetivos, porque estos nos llevan a despersonalizarnos y contar historias y narrativas acrílicas y, desde luego, esta no es la intención de este trabajo. La apuesta por investigar la construcción de subjetividades dando énfasis al lugar desde el cual se enuncia y de lo que se enuncia por los sujetos que hacen parte de procesos de organización en un contexto histórico (Terreros y otros, 2014:62)

Un segundo supuesto es realizar un doble esfuerzo para hilvanar la investigación sin perder el rigor académico y la militancia política, de tal suerte que investigador y pueblo sean ambos sujetos, es decir, no pienso auténticamente si los otros tampoco piensan (Freire, 2019:135), porque en la investigación tradicional, son los intelectuales quienes piensan, reflexionan y ganan poder institucional para representar al otro de forma desigual, mientras que los estudiados no logran ser parte de un proceso que contribuya a su empoderamiento social e individual (Riaño, 2012:139). Como sugiere Linda Tuhiwai-Smith (2016:51), quienes venimos de pueblos indígenas se nos ha estigmatizado que no podemos usar nuestra mente, nuestro intelecto. Aquí pues se trata de *ensayar* metodologías horizontales y dialógicas.

En este capítulo se esbozó la idea de una sociología eco-territorial apoyada en la metateoría de la Acción Política y la Ecología Política, con conceptos de la micropolítica y la subjetivación política, para comprender el marco de los conflictos y las luchas socio-ambientales producidas ante la implantación de proyectos extractivos sobre territorios campesinos e indígenas. A la vez, se planteó la necesidad de una metodología de investigación militante como otra forma de hacer investigación donde lo que se busca es contar la historia de los subalternos para potenciar sus percepciones y acciones políticas para que sean vistos como sujetos de su propia historia.

El reto de la sociología eco-territorial, aun emergente y en construcción permanente como noción teórica, es encontrar su propio camino en diálogo con otros conocimientos e incorpore prácticas y narrativas producidas al calor de las luchas socio-ambientales para explicar y encontrar salidas a la crisis ecológica en la que nos encontramos sumergidos tanto humanos como no humanos.

Capítulo II Territorio y subalternidad zoque

Este primer capítulo busca explicar el proceso de formación de la subalternidad en el norte de Chiapas para comprender las relaciones de dominación en los modos de organización, gestión del lugar, la naturaleza y la población desde el periodo colonial hasta nuestros días. Siguiendo a Guha (2019), a lo largo de la historia los zoques fueron dominados mediante la coerción y la persuasión que obligó a los pueblos a tender espacios de resistencias y preservar ciertas autonomías en los últimos 500 años. En general, este apartado sirve de marco histórico-geográfico para situar el lugar y explicar el desarrollo situado del capitalismo y sus formas diferenciadas como proyecto de dominación.

El periodo colonial, la formación del Estado Nacional y la consolidación del Estado Nacional Popular como procesos políticos fueron determinantes en la construcción histórica de las subjetividades zoques, definidas por las experiencias de ocupación del territorio, la imposición de nuevas prácticas religiosas y nuevas concepciones cosmogónicas que reordenó el *mundo zoque*, entre ellas la relación con la naturaleza, que en su conjunto dieron como resultado la configuración de un territorio funcional al extractivismo.

En el periodo colonial (1522-1821), los zoques fueron sometidos mediante dispositivos disciplinarios y punitivos para capturarlos mediante acciones de conquista militar, evangélica y de la encomienda para apropiarse del espacio. A partir de 1821, el surgimiento del Estado Nacional mestizo/criollo estableció un pacto territorial con las élites nacionales y extranjeras para continuar la explotación indígena durante el *porfiriato*. El despojo de las tierras comunales, el saqueo de materia prima (cacao y madera) y la construcción de una narrativa del *indio salvaje* fueron características centrales hasta principios del siglo XX que hilvanaron la *utopía* de la región agro-exportadora en esta porción de Chiapas

Finalmente en el siglo XX, la construcción del proyecto Nacional-Popular de carácter desarrollista arrancó durante el gobierno de Lázaro Cárdenas en 1934 para establecer las bases del *extractivismo interno* con la ganaderización de las tierras, el control de las aguas del Grijalva y la instalación de pozos petroleros, que hoy son determinantes en el escenario extractivo de la zona.

II.1 Gramática de un territorio extractivo

Para el gobierno mexicano, el territorio zoque está delimitado por regiones económicas, esto es, los valles zoques y la *región* norte de la entidad, y organizado en torno a los límites político-administrativos municipales desde la invención del Estado Nacional, mientras que para los zoques es un lugar vivido, imaginado, percibido y densificado por las múltiples relaciones sociales entre actores humanos y no humanos. En ese sentido, el territorio zoque no es un espacio absoluto, sino que ensambla múltiples territorialidades que dan sentido al mundo vivido y percibido.

En primera instancia, el *territorio etnolingüístico* da sentido a la vida campesina e indígena, que se expresa en apropiaciones simbólicas, materiales y relaciones abstractas que los zoques han tejido a lo largo de su historia sobre el espacio, mientras que el *territorio políticoadministrativo* gestionado por el Estado delimita las fronteras municipales, la tenencia de la tierra (privada y colectiva), los nodos de comunicación y la infraestructura pública que definen formas de movilidad (comunicación y transporte), las relaciones con las instituciones del gobierno y la participación política electoral de la población.

Tabla 1 Población indígena en el territorio zoque, 2020

No	Municipio	Población Total	Población Indígena	%
1	Amatán	24,512	9,634	39.30%
2	Chapultenango	7,472	7,050	94.35%
3	Coapilla	9,900	2,045	20.66%
4	Copainalá	22,192	3,830	17.26%
5	Francisco León	7,245	6,062	83.67%
6	Ixhuatán	11,377	5,652	49.68%
7	Ixtacomitán	10,961	3,608	32.92%
8	Ixtapangajoya	6,284	1,148	18.27%
9	Jitotol	24,966	19,046	76.29%
10	Mezcalapa	23,847	8,066	33.82%
11	Ocotepec	14,088	13,954	99.05%
12	Ostucán	18,469	1,847	10.00%
13	Pantepec	12,266	7,712	62.87%
14	Rayón	10,866	6,211	57.16%

15	Solosuchiapa	8,561	2,767	32.32%
16	Tapalapa	4,547	4,374	96.20%
17	Tapilula	13,592	2,437	17.93%
18	Tecpatán	21,426	6,188	28.88%
	Total	252,571	111,631	44.20%

**Fuente: Censo de población y vivienda, (INEGI, 2020).
Elaboración propia.**

Por otro lado, el *territorio energético* gestionado por el Estado y las empresas privadas buscan expoliar la naturaleza mediante el despliegue de 3 matrices: 1) matriz minera; 2) matriz hídrica; 3) matriz petrolera; que en su conjunto dinamizan y tensionan los usos del suelo y los recursos del territorio, a los que se suma el *territorio ganadero*, de carácter productivo económico, que impone formas específicas de gestión de la tierra y configura relaciones socioeconómicas con el mercado regional y nacional, a través de la producción de carne a bajo costo desde Pichucalco hasta Tapilula.

A partir del *territorio etnolingüístico*, algunos autores prefieren ubicar a los zoques de acuerdo al uso de la lengua o su distribución geográfica. Villasana (2009:321) por ejemplo, establece criterios demográficos de la siguiente manera: 1) municipios tradicionalmente zoques con alta población hablante, 2) municipios con asentamientos reubicados por la erupción del volcán Chichonal creados después de 1982 y 3) municipios con población zoque disminuida, mientras que Viqueira (2003) opta por una distribución geográfica a partir del paisaje natural, con tres áreas claramente diferenciadas: la sierra de Tecpatán, la sierra de Tapalapa y las estribaciones de Chapultenango, cercanas a la planicie tabasqueña.

Tuxtla Gutiérrez, Ocozocuahtla, Jiquipilas, Cintalapa y San Fernando, situados en el valle Central de Chiapas, son áreas donde la lengua no es fundamental como rasgo identitario, pero el *ser zoque* se define por el mundo simbólico y religioso que aún prevalece en las fiestas, carnavales, la música tradicional y la memoria colectiva oral de los barrios de Terán, Copoya, San Roque y El Cerrito, donde se habla del pasado indígena. Los cultos prehispánicos y las leyendas locales que aún sobreviven son el valor fundamental de la etnicidad, a partir de que ciertos lugares representan espacios sagrados como las cuevas de San Fernando y el cerro Mactumatzá donde se practican rituales (Aramoni, 2014; Sánchez-Cortés & Lazos-Chavero, 2009).

En la actualidad, la mayor población zoque está concentrada básicamente en estos 18 municipios del noroccidente de Chiapas, donde pueden distinguirse con suma facilidad –más allá de la lengua- experiencias vividas y compartidas, modos de organización y un conjunto de religiosidad que se expresa en las fiestas patronales, en los intercambios de santos y las apropiaciones simbólicas y materiales del territorio que definen con más claridad la continuidad histórica y las diferencias culturales entre los zoques.

En 2010 apenas el 30% de la población se auto-adscribía como hablante de alguna lengua indígena, sin embargo, para el censo 2020 aumentó a 44.2% del total de la población, principalmente en Chapultenango, Amatán, Francisco León y Rayón, lo cual, explica la revalorización de la identidad étnica en todo el territorio en los últimos años. En los pueblos de Tapalapa y Ocoatepec la lengua zoque es un elemento central por donde pasan las transacciones económicas, políticas y culturales.

El paisaje natural del territorio se integra por un conjunto de montañas quebradas con ligeros valles, planicies, pero se despliegan paisajes cársticos sobre Tecpatán y Copainalá. En Tapalapa y Pantepec las montañas alcanzan los 1,400 metros sobre el nivel del mar, pero decrecen en el norte hasta sólo 50 metros por el lado del municipio de Ostucán en la colindancia con Tabasco. En Chapultenango, el emblemático *Piogba Cotzak* (volcán Chichonal) se impone con sus 1,200 metros de altura sobre el nivel del mar. Los grandes cañones formados desde Malpaso hasta Ostucán posibilitaron la construcción de las presas hidroeléctricas Malpaso y Peñitas, a partir de 1958, para *controlar* el agua que escurre a la planicie tabasqueña.

Todos los ríos y arroyos que nacen en el territorio corren hacia el río Grijalva para desembocar en el Golfo de México. Una característica del territorio es su condición lluviosa. La media anual durante las 4 estaciones alcanza de 2,300 a 4,000 mm, concentrándose particularmente entre junio y octubre (Palacios & Rzedowski, 1993). Para los zoques, el territorio es un espacio biodiverso y apropiado mediante lugares simbólicos como el Volcán Chichonal:

Ixtacomitán, Francisco León, Tapalapa, Coapilla, Chapultenango, Ixtapangajoya, Amatan, Solosuchiapa, Tapilula...son los lugares que abarca la zona zoque, lo que abarcamos como territorio zoque y que todavía está manteniendo la lengua zoque aunque no en su totalidad. Todavía tenemos nuestros abuelos que nos siguen enseñando la lengua. Tenemos también los ríos que tiene nuestro municipio. Nuestro río que todavía no está contaminado es Magdalena, Pichucalco, los ríos de Chapultenango. Nuestro río Magdalena y el Volcán son los que nos representan como territorio

zoque [...] El territorio es amplio de variedades de climas, rica en flora y fauna (Campesino zoque, Taller casa ejidal de Chapultenango, Chiapas, noviembre de 2018).

Los nombres de los ríos en lengua nativa como Totopak, Susnubajk, Tzimbak, O'na, Napaná, Potinaspak, y las montañas de Mag-chucha, Piogba cotzak, Mactumatzá, entre otros, permiten visibilizar la continuidad de la apropiación simbólica del territorio. Estos ríos y montañas, según los ancianos, son habitados por espíritus, duendes, hombres salvajes, mujeres ancianas y lugares oníricos que integran el mundo material y simbólico de los zoques.

Las diferencias altitudinales de las montañas permiten a la población llevar a cabo diferentes gestiones del territorio en sus prácticas agrícolas. Cada microclima define el maíz que debe sembrarse, de tal modo que el conocimiento del entorno permite a los campesinos gestionar diferentes cultivos según los requerimientos climáticos (Sánchez-Cortés & Lazos Chavero, 2011:372). La temperatura máxima promedio es de 24° a 26° C, aunque en las partes más bajas el clima puede pasar a caluroso como en Ostuacán e Ixtacomitán por su cercanía con la planicie del Golfo de México. Sobre las planicies prevalecen climas calientes entre los 30 a 40° mientras en las partes más montañosas prevalece una temperatura por debajo de los 18°.

Los campesinos de *tierras frías* asentados en Ocoatepec, Rayón, Tapalapa y Pantepec donde se concentra la mayor parte de los hablantes zoques, practican la ganadería y la agricultura de temporal con la siembra de maíz, frijol y quelites, principalmente. Pese a la amenaza de la ganadería extensiva se conservan algunos bosques de niebla, manchones de selvas y cultivos de cafetales. En las partes bajas, donde se asientan los municipios de Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán, Ostuacán, Tecpatán y Copainalá consideradas como las zonas más calurosas, la ganadería y el comercio son las actividades dominantes, por lo tanto, se observa un paisaje de pastizales y potreros.

La erupción del Volcán Chichonal en 1982 motivó cambios en el paisaje y en las relaciones socio-culturales de Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León al generar nuevos asentamientos en Veracruz, Campeche, Jalisco y centro de Chiapas, pero también profundos cambios en el paisaje, sobre todo en el cauce de los ríos Platanar y Pichucalco, que dejaron de ser navegables por el escurrimiento permanente de arena volcánica hacia Ostuacán.

La principal ruta de acceso al territorio zoque es por la carretera Tuxtla Gutiérrez-Villahermosa, iniciada en 1950, que atraviesa poblaciones tsotsiles de Bochil pasando por Selva Negra cerca de Pinabeto en Rayón. Por el lado izquierdo, los pueblos de Pantepec, Tapalapa y Coapilla se conectan mediante una carretera secundaria, al igual que los pueblos Chapultenango y Francisco León e Ixtapangajoya. Esta vía bordea el río La Sierra en Ixhuatán y el Río Ixtacomitán hasta las planicies de Pichucalco, los cuales desembocan en Tabasco. Únicamente Amatán tiene su salida por la sierra de Tabasco. Por un tiempo, la geografía accidentada hizo complicado la introducción de carreteras y servicios públicos, por lo menos hasta mediados del siglo XX. En 1982, la falta de vías de acceso dificultó la salida de la población afectada durante la erupción del volcán Chichonal.

La segunda ruta es la autopista Las Choapas-Tuxtla Gutiérrez que parte de Coatzacoalcos, Veracruz, para atravesar la antigua Quechula y los raudales de Malpaso con dirección a Tuxtla Gutiérrez. Este camino fue posible con la construcción del Puente Chiapas de 1,200 metros de longitud sobre el río Grijalva que conecta el centro del país. Los caminos secundarios de esta vía conectan a Malpaso, Tecpatán y Francisco León. Todos los demás caminos internos son rutas de terracería alguno construidos por PEMEX como *santo y seña* cuando buscaban petróleo en la zona en la década de 1970.

El *territorio energético* viene configurándose desde finales del siglo XIX tras los hallazgos de la mina en Santa Fe Solosuchiapa y los criaderos de Petróleo en Tectuapan y Pichucalco. Actualmente, un total de 5 concesiones mineras con 27 mil hectáreas en Pantepec, Tapilula, Ixhuatán, Chapultenango e Ixtacomitán, configuran la *matriz minera* del territorio, aunque por ambigüedades y opacidad de la información gubernamental el número de superficie concesionada podría ser de 181 mil hectáreas distribuidas en 12 de los 13 municipios zoques de acuerdo a las concesiones otorgadas hasta 2018.

El embalse de las aguas a partir del paso de Malpaso en 1958, y posteriormente las presas de Chicoasén y Peñitas en la década de 1980, no solo dieron forma al complejo hídrico de la Cuenca media del Río Grijalva para controlar el escurrimiento de las aguas hacia Tabasco y generar energía eléctrica, sino que habilitaron la *matriz hídrica* del territorio como el proyecto más importante del gobierno que desplazó a más de 4,00 familias zoques y mestizas de 1960 a 1980 (Ibarra-García & Talledos, 2015:80). Los planes del gobierno son continuar la construcción

de pequeñas represas en San Antonio Poyanó Ocoatepec y el arroyo Supiac en Ostuacán para aprovechar las aguas antes de desembocar en el Golfo de México.

Un total de 190 pozos distribuidos en 18 campos petroleros en los municipios de Juárez, Pichucalco, Ostuacán, Sunuapa y Reforma, configuran la *matriz petrolera* que tiene su principal centro de almacenamiento el complejo petroquímico de Reforma, establecido en 1972. Desde esa fecha, la paraestatal PEMEX ha extraído un total de 4, 462, 062 de barriles petróleo crudo de los 5 municipios del norte de Chiapas, pero ante el descenso de extracción de gas y aceite, desde la década de 1980 el gobierno pretende ampliar la frontera petrolera hacia ejidos y comunidades de Solosuchiapa, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá y Amatán en busca de reservas probables y probadas sobre tierras ejidales (PEMEX, 2016:6). Tanto la matriz petrolera e hídrica buscan aportar energía a los estados del sureste, ante el déficit energético de la Península de Yucatán¹⁰.

Con la formación de las presas hidroeléctricas, la agroindustria encontró en las tranquilas aguas del Río Grijalva un lugar propicio para que la empresa Regal Spring México –un consorcio de capital Suizo– comenzara a extraer 25 mil toneladas anuales de tilapia sobre las Presa Peñitas y Malpaso, para exportar a los mercados de Europa y Estados Unidos, a partir de 2008 (Notimex, 2016). Con el nombre local de *Acuagranjas Dos Lagos* se instaló en Bajo Amacohite, municipio de Ostuacán, donde además creó un sindicato de trabajadores a modo para controlar la mano de obra local¹¹, configurando de esta manera la *matriz agroindustrial* en el que el proyecto a gran escala es la creación del Parque Acuícola Malpaso de 4,126 hectáreas sobre las aguas de la presa Nezahualcóyotl (Comisión Nacional de Pesca, 2015).

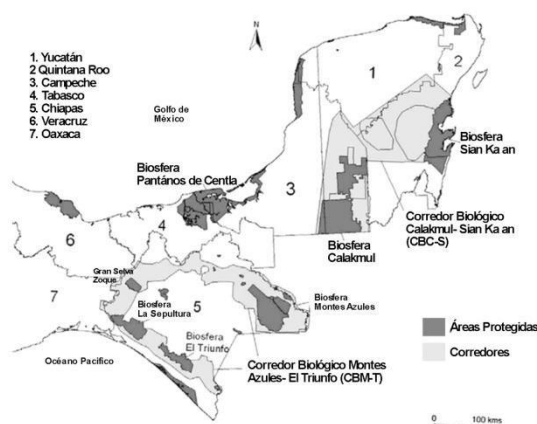
¹⁰ El 31 de enero de 2020, el gobierno anunció la construcción del gasoducto Cuxtal I7 (buena vida, en maya) de 16 km de longitud para llevar gas hacia Mérida y Cancún desde el complejo Cactus en Reforma, a cargo de la empresa francesa Engie con un costo de 25 millones dólares. El gasoducto forma parte del desarrollo del Sureste, junto al Tren Maya y el corredor industrial del Istmo Tehuantepec, Oaxaca, para abastecer de hasta 10 veces lo que actualmente se lleva a la península de Yucatán, incluyendo Campeche, incluyendo Yucatán, incluyendo Quintana Roo (Andrés Manuel López Obrador, Reforma, Chiapas, 31 de enero de 2020).

¹¹ En octubre de 2015, el gobierno de Chiapas destinó 50 millones de pesos en Acuagranjas Dos Lagos para generar 350 empleos (Velasco, 2015), pero en junio de 2020 los trabajadores denunciaron la situación precaria de los salarios y despidos injustificados. Por ello, se declararon en paro laboral y bloquearon durante 17 días el acceso a las instalaciones de Acuagranjas (López, 2020). Tanto en la minería como en la extracción de tilapia una denuncia constante es la precarización de la vida laboral de los trabajadores locales y el incumplimiento de las empresas.

La proyección del complejo geotérmico sobre 15 mil hectáreas de *Piogba Cotzak* confirma la *matriz energética* del territorio, organizado desde el Estado. Desde octubre 2015, la CFE explora el Volcán Chichonal y las tierras de los ejidos Esquipulas Guayabal en Chapultenango y Viejo Xochimilco de Ostuacán para instalar una planta geotérmica, pese a que las tierras las disputan campesinos zoques de Rayón y Chapultenango desde el 2002 a raíz de la aceptación del programa Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE; Ledesma, 2018).

Por su parte, la *matriz ambiental* despliega la llamada *eco región zoque*¹² que busca conectar las selvas y los bosques de Chapultenango, Coapilla, Copainalá, Francisco León, Ixhuatán, Pantepec, Rayón, Solosuchiapa, Tapilula y Tecpatán con la reserva forestal Villa Allende, el Parque Nacional Cañón del Sumidero, la ANP estatal Tzama Cun Pumy, el cerro Meyapac y los 139 bosques mesófilos de los Altos y montañas del Norte de Chiapas, vinculados a la valoración que el mercado confiere a los productos de la naturaleza (SEMAHN, 2016:8; CONANP, 2011:11).

Figura 3 Proyecto ambiental del Corredor Biológico Mesoamericano



Tomado de Reyes Díaz-Gallegos, et al, (2008)

¹² Bajo este enfoque de 1982 a 2018 se decretaron como ANPs, 138, 889 hectáreas de tierras en 7 municipios tradicionalmente zoques y se encuentran en fase de proyección la creación del Geoparque El Chichón en Chapultenango y el bosque de niebla de la Selva Negra en Rayón y Pueblo Nuevo. La avanzada fue la creación de la Reserva de la Biosfera El Ocote, que ocupó las tierras de Ipstekj con 101,288 hectáreas en los municipios de Ocozocuaula, Malpaso y Tecpatán, en 1982.

A partir de 2006, la conexión del área con la Gran Selva Maya-Zoque comenzó a materializarse con la declaratoria de la reserva estatal Tzama Cumy Punny en las montañas de niebla de Tapalapa que protege 201 hectáreas. Posterior al decreto, el Programa de Servicios Ambientales (PSA) apareció para incentivar con apoyos económicos a los ejidatarios a cambio de proteger el bosque. En esta misma lógica, la población zoque y tsotsil de Rayón comenzó a demandar la declaratoria como área natural protegida de 7 mil hectáreas para contener la deforestación de la Selva Negra en Jitotol, Pueblo Nuevo y Rayón en 2007 (Entrevista, Fray Adín Morales López, Rayón, 9 octubre, 2013), es decir, estas nuevas políticas ambientales comenzaron a moldear nuevas relaciones sociales con la naturaleza, vistas ahora como zonas de conservación y subsidios.

Tabla 2 ANPs activas y en proyección en la zona zoque

No.	ANP	Municipio	Hectáreas	Año
1	Reserva de la Biosfera El Ocote	Ocozocuautila y Tecpatán	101,288	1982
2	Tzama Cuny Punny	Tapalapa	101	2006
3	Selva Negra	Rayón-Pueblo Nuevo	0*	
4	Geoparque El Chichón	Chapultenango y Francisco León	2500*	
5	Programa de ordenamiento ecológico territorial ¹³	Amatan, Solosuchiapa, Ixtapangajoyá e Ixtacomitán.	69,697	2017
			173,586	

Elaboración propia, 2020, con datos de SEMAHN y CONANP, 2018.

***En proyecto de creación.**

En la lógica de los proyectos ambientales, desde 2012 el Centro de Investigación en Riesgos y Cambio Climático de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y el Gobierno del Estado promueven el decreto de geoparque del Volcán Chichonal, para ser destinado al turismo y a la ciencia bajo principios y lineamientos de la UNESCO como museo vivo y museo abierto, mientras que el Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio del Norte de Chiapas decretó la regulación del uso del suelo y las actividades productivas sobre la totalidad de la superficie de

¹³ El decreto del Programa de Ordenamiento del Territorio de la Región Norte de Chiapas, subregión II del 6 de diciembre de 2017 (POECH, 2017) únicamente regula el uso del suelo y las actividades productivas, por tanto, no se considera ANP. Sin embargo, su marco de actuación es la protección ambiental, la preservación y conservación de los recursos naturales.

los municipios de Ixtacomitán, Solosuchiapa e Ixtapangajoya que suman 69,697 hectáreas, el 12 de diciembre de 2017 (POECH, 2017:438-586).

A partir de la década de 1930, la ganadería cobró mayor relevancia como actividad económica para surtir carne a bajo costo para los estados del sureste y centro del país, por tierras disponibles y pasto natural. El resultado es que hoy el 49% del territorio practica la ganadería en gran medida impulsada por las políticas gubernamentales que fomentaron la actividad desde 1980 (Baez-Jorge, 1985)

La ganadería impacta de manera directa en la reducción de la superficie sembrada de maíz en toda la zona¹⁴. En 2005, el total de maíz sembrado era de 41,622 hectáreas en los 18 municipios zoques, mientras que para el 2020 descendió a 28,556, es decir, una disminución del 31.4% de la superficie sembrada respecto al año inicial del 2005 (SIAP-SADER, 2021).

Tabla 3 Pérdida de maíz en el territorio, 2005-2020

Superficie sembrada de maíz por hectáreas, según año agrícola						
No.	Municipio/año	2005	2010	2015	2020	% Disminuido
1	Chapultenango	1,590	1,586	1,034.5	359	77.4%
2	Pantepec	1,285	1,201	1,223	354	72.5%
3	Francisco León	1,590	1,541	1,545.5	784	50.7%
4	Ixtapangajoya	478	519	443.	238	50.2%
5	Ixtacomitán	571	477	374	287	49.7%
6	Ixhuatán	1,492	1,390	1,537	812	45.6%
7	Amatán	6,655	6,827	5,633	3,771	43.3%
8	Tecpatán	7,095	6,640	3,975.5	4,071	42.6%
9	Coapilla	4,000	3,941	2,869.5	2,982	25.5%
10	Copainalá	2,770	2,677	2,326.5	2,076	25.1%
11	Solosuchiapa	913	936	858	685	25.0%
12	Rayón	1,107	855	886	832	24.8%
13	Ocoatepec	1,850	2,238	1,505.5	1,478	20.1%
14	Ostuacán	5,625	4,854	4,862.75	5,261	6.5%
15	Tapilula	880	960	1,003	849	3.5%
16	Tapalapa	532	553	585	522	1.9%
17	Jitotol	3,189	3,249	3,502	3,195	0.0%

¹⁴ Para Tudela (1997: 62), la ganadería puede considerarse como monocultivo por la introducción de pastizal que empobrece el suelo y reduce la capacidad de generación de biomasa al tener solo 20 toneladas por hectárea, contrastante con las 300 tons/has de la selva alta perennifolia.

Total	41,622	40,444	34,163.75	28,556	31.4%
--------------	---------------	---------------	------------------	---------------	--------------

Fuente: Sistema de Información Agropecuaria, SADER, 2020. Elaboración propia.

Llama la atención que los municipios donde el ZODEVITE tiene mayor presencia como Chapultenango (77%), Francisco León (50.7%), Ixtacomitán (49.7%) y Tecpatán (42.6%) las tasas de disminución de siembra del grano son las más altas del territorio y, en cambio, aquellos municipios como Tapalapa, Tapilula y Jitotol donde la siembra de maíz tiene ligeras disminuciones, el movimiento tuvo poca incidencia de participación. Estos datos son indicadores de la gradual pérdida de la soberanía alimentaria en municipios donde el ZODEVITE tiene mayor legitimidad. Sin embargo, durante las asambleas la pérdida de la producción de maíz no fue un tema relevante.

De manera general, se observa la producción de un territorio orientado a crear una región económica funcional por su contenido energético, hídrico y mineral que pone límites a la agricultura tradicional campesina. Esta radiografía permite visualizar la construcción de un territorio complejo y estratégico en el norte de Chiapas.

II.2 Cuando cerros y montañas tienen dueños...

Para los zoques, el territorio es un espacio habitado por espíritus, duendes, hombres salvajes, mujeres ancianas y lugares oníricos que integran un mundo percibido e imaginado. Según los relatos, estos seres anímicos y sobrenaturales se desplazan libremente como los verdaderos dueños de los cerros y las montañas. Son poderosos porque anuncian catástrofes, vigilan los bosques y, en algunas ocasiones, regulan la sobreexplotación de los recursos naturaleza, a través de los sueños.

Así *Piogba Chuwe* (vieja que quema, en zoque) es la dueña de *Piogba Cotzak* (cerro que quema o volcán Chichonal) en Chapultenango, mientras que *Munganán* (hombre rayo) vigila el frío bosque de niebla desde el cerro del Calvario en Tapalapa, en tanto que *Tzama Pät* (hombre de la montaña) camina libremente en las montañas de *Kujya Tema* (Francisco León) y *Ajway* (Chapultenango). *Piogba Chuwe*, la dueña del volcán, es más poderosa que todos los seres del territorio, no solo porque habita *Piogba cotzak*, sino porque su presencia y su actuar impidió que los ingenieros de PEMEX se llevaran el petróleo en la década de 1970. Según la percepción local, estos personajes no humanos que habitan en cuevas, montañas, bosques de niebla y ríos, dialogan

permanentemente entre sí y con los humanos, sea para dar abundancia de cosechas o riqueza material. De esta manera, naturaleza y humanos mantienen una relación estrecha de reciprocidad y comunicación. Nada está separado.

Las montañas y los cerros tienen un uso cartográfico que les permite leer el territorio como si se tratara de cuerpos humanos y animales, a la vez que definen las fronteras naturales. En Chapultenango, las montañas como Mag-chucha, Toro Cotzak, Poquio cotzak, Nenguen Tzá, Bovéda Cotzak y Tanki Cotzak son lugares que tienen dueños y son espacios *encantados* porque ahí se almacena riqueza y vida. En la montaña Mag-chucha, ubicada a espaldas del ex convento de Chapultenango, por ejemplo, se cree que la Virgen de la Asunción, patrona del pueblo, guarda su riqueza para sus hijos e hijas zoques. Entonces, los cerros delimitan las fronteras culturales y como fortificaciones naturales del pueblo (Entrevista a Tarcisio Gómez Estrada, Chapultenango, septiembre de 2020). En esta noción de naturaleza, los cerros y las cuevas adquieren características humanas porque tienen vida propia como espacios auto-gobernados, donde se desarrolla un mundo paralelo similar a la tierra:

El cerro que todavía está en Francisco León era la cocina, es el cerro que está bonito, como un caedizo; el cerro grande [volcán Chichonal] es la casa grande donde se reunían [los nagualistas]; también se reunían en cerro tres picos que ese era como un edificio, que es una casa; se mira como cerro pero es una casa; allá hay vivientes así como en la tierra; hay gobierno, presidente, ellos son los que ordenan a quienes van a matar, es como aquí que hace fiesta el Presidente que mata la vaca, igual es allá. Todos los animalitos son naguales: los pájaros, la mariposa, el pescado, el alacrán, la culebra. Mi suegra decía que era viento (Entrevista a Filiberta Domínguez Gómez, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre, 2020).

En Chapultenango, *Tzama Pät* según los testimonios se desplaza desnudo sobre los cerros y las montañas vigilando a los hombres. Otras veces son los *mondoshos* (niños duendes) escondidos entre los árboles, quienes juegan a extraviar a cualquier persona en la montaña. Si alguien pretende apropiarse de la montaña de Tapalapa, aparece *Munganan* para asustar, según cuenta don Celso Morales, campesino del lugar:

Hay lugares que tienen dueño y cuando el dueño de la tierra o del lugar donde va a querer trabajar como que se enoja, no quiere que se trabajen ahí, entonces en el sueño le avisa que ahí en ese lugar no puede trabajar porque ahí hay una persona que le corresponde ese lugar y no puede entrar ahí otra persona. El lugar como que tiene dueño y así decía, pero ahorita ya no, va uno a trabajar así donde quiera trabajar, pues ya no se ve, ya no nos presenta en el sueño nada (Entrevista Celso Morales, Tapalapa, Chiapas, mayo de 2015).

Desde la visión zoque, los seres no humanos contenidos en la naturaleza mantienen comunicación recíproca en tres dimensiones: a) con el hombre (hombre vs naturaleza; b) entre sí

mismos (naturaleza vs naturaleza) y c) en forma onírica. El siguiente relato refiere la importancia del sueño donde los dueños de los cerros se comunican con los zoques para inhibir la cacería de monos en el ejido Esquipulas Guayabal, municipio de Chapultenango:

Cerca de la rozadura [tierra de acahual] de mi padrastrero era una montaña grande, había muchos monos, que tiraban palos, no nos dejaban trabajar. Eran malos los monos. Entonces, mi padrastrero convocó a la gente para que fueran a matar a los monos, pero después soñó que le dijeron que porqué estaba mandando a matar a los monos. Todos esos animales son míos, dice que le dijo un hombre vestido de blanco con sombrero. Le dijo que él estaba matando a todos sus animales, me lo están acabando, pero ya no. Los voy a guardar [a los monos], pero ustedes se van a venir aquí conmigo si no dejan a mis animales. Dice que las culebras los macheteaban y sanaban, dice que así lo soñó clarito y mucha gente lo soñó también. Don Santiago Avila también soñó. Todos los que fueron ahí soñaron para que no vuelvan a matar a los monos (Entrevista a Filiberta Domínguez Gómez, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre 2020).

Los cerros como *Ipstejk*, *Piogba Cotzak* y las montañas donde se desplaza *Weya Weyá* en Copainalá tienen vida propia, por tanto, son seres con quienes se puede hablar, pedir o simplemente mantener comunicación:

La madre tierra te habla, si tú tienes esa facilidad, te dice ¿qué quieres? Qué puedes hacer, qué no puedes hacer. Nada más piensa y te va a dar una respuesta. Como anécdota te cuento: Yo tengo un terreno cerca, y ahí se sabe que hay paga, que dan paga [se refiere al cerro Mag-chucha], pero yo no me atrevo. Una vez iba caminando y dije: ¿Cómo no encuentro dinero aquí? Y me fui caminando. Atrás de mí, se rajó [la tierra] como un volteo detrás de mí, pero yo seguí mi camino. Va a llover, va a haber sequía, dije yo, porque cuando así pasa, ruedan las piedras, es porque se va a secar la tierra, va a dejar de llover un buen tiempo.

De regreso, vine a ver dónde se habían bajado las piedras. No había bajado nada. Ni una piedra. Tú le propones algo a la madre tierra, y la madre tierra te contesta, pero si le hablas bien te contesta bien, pero si le hablas mal te contesta mal. En el tono que tú le hables vas a tener respuesta. [...]. Todo tiene conexión, porque nosotros somos parte de la tierra. Hay un espacio de bien y de mal en la tierra (Entrevista a Tarcisio Gómez Estrada, ejidatario de Chapultenango, Chiapas, septiembre de 2020).

En otros casos, la naturaleza se comunica entre sí cuando se cree que el maíz y el frijol son menospreciados por los humanos o cuando se desperdicia la comida:

El frijol y el maíz hablan entre ellos, sienten mucha tristeza si nosotros los regañamos, entonces esa necesidad llega hacia a nosotros porque nosotros los tiramos. Lo que sufren ellos del desprecio, entonces, regresa hacia mí porque el maíz y el frijol ya hablaron entre ellos, entonces, no hay que maltratar ni la tortilla, ni el frijol, ni el maíz, no lo vamos a tirar, ellos se ponen triste, hablan entre ellos. Así es su palabra del maíz y del frijol (Testimonio de Carmela Morales, Ocotepec, Chiapas, julio de 2015).

Por su parte, los humanos son capaces de transformarse en animales, de tal suerte que es ahí donde expresan su poder para dominar el mundo y la naturaleza:

Los viejitos tenían poderes, tenían sabiduría, se convertían en algo poderoso; se convertían en tigres, gatos, en rayo, en río, en viento. Había gente poderosa. Entonces, fue cuando se discutió Tecpatán

con Francisco León; los de Tecpatán eran los dueños del agua, y los de Francisco León eran del fuego, entonces había rayo de agua y rayo de fuego. Un día hicieron un combate de puros poderes; fue cuando salió derrotado Francisco León, que estaba ahí en el arrinquín (antiguo lugar del pueblo) donde llegó abajo la creciente. Antes de que sucediera eso, según la señora la *Piogba Chuwe* llegó a avisar al poblado que iba a haber un acontecimiento, que iba a haber agua, y que el pueblo se iba a inundar. Esas fueron las primeras visitas de la viejita, pero eso era en sobreaviso de que está temblando la tierra y que iba a reventar el volcán (Testimonio de campesino zoque de Francisco León, 24 de marzo de 2018).

En la idea zoque de la naturaleza, los cerros tienen un dueño, no en el sentido de propiedad privada sino en su forma de protección, para que el lugar permanezca intacto a pesar de la presencia humana. Tocar un cerro es profanarlo, por tanto, *Piogba Chuwe* o *Munganan* saldrán a defender su territorio. Los cerros y las montañas adquieren características humanas, con un nombre propio como si se tratara de un ser vivo con capacidad de dar, recibir e incluso negar o castigar. Así *Nasakobajk* (madre tierra, en zoque) es un ser vivo, que siente, actúa, piensa y dialoga. En general, para los zoques los cerros dan fortuna, pero también castigo.

Cuando una persona se encuentra una *botija* se trata de un *encanto*.

En Chapultenango *los encantos* aparecen en medio de la montaña en forma de fuego (flama) a alguien que ha hecho una petición de salud o tiene una necesidad material o monetaria y está dispuesto a hacer un pacto con el encanto a cambio de recibir abundancia o riqueza (puede ser dinero, salud, animales, etc). Cuando los hombres las abren, creyendo que hay oro, son encantados por los espíritus (Wonderly & Cordry, 1988:100). La persona encantada hace un pacto de otorgar a una persona a cambio para obtener el dinero en oro. La creencia es que todas las cuevas, cerros y montañas son espacios encantados de donde se puede obtener riqueza, pero también maldad. Se piensa que los espíritus de las montañas se esconden en grandes pozas y en las cuevas.

En esta idea de naturaleza, *Piogba cotzak* es un cerro habitado por *Piogba Chuwe*, que tiene por vecino a su novio *Saspalangui*, que habita *Tajpi cotzak* o cerro del Gavilán, en Chapultenango, rumbo al ejido Nicapa. *Piogba Chuwe* es una anciana de piel blanca, quien previo a la erupción *invitó* a la población a una fiesta en el cráter del volcán para celebrar su cumpleaños en 1982. Ella anduvo *anunciando* la fiesta en el ejido Esquipulas Guayabal y Carmen Tonapac. Algunos la vieron bañarse en el río *Susnubajk* cerca del ejido Guadalupe Victoria en febrero de 1982. Hay quienes afirman haberla visto de forma directa y conversado con ella; otros, aseguran haber escuchado el relato a través de sus abuelas (Mellanes, 2016:127).

En Francisco León y Chapultenango existe una relación conflictiva con la naturaleza, en particular con *Piogba Cotzak* y *Piogba Chuwe*, a partir del trauma colectivo sufrido por las erupciones volcánicas de 1982; es común escuchar entre las personas adultas decir que el volcán nos corrió, la viejita nos sacó. Durante el trabajo de campo en julio de 2021, un rancharo de Francisco León, mientras retornábamos del río Magdalena, se refirió al volcán como el ladrón porque su familia había perdido todo durante la erupción.



Cono del Volcán Chichonal, casa de la *Piogba Chuwe*, Foto, Fermín Ledesma, 2021

Otro relato potente es sobre la relación simbólica que tienen los zoques para apropiarse del territorio a través del mundo onírico de *Ipstejk* (20 casas), un lugar sagrado de justicia divina que con frecuencia aparece en los relatos y sueños de parteras, músicos, curanderos o aquellos que recibirán un *don*. El relato cuenta que *Ipstejk* se trata de dos lugares ocultos con forma de laberinto, compuesto por 20 casas habitadas por los nagueles zoques, hasta donde llegan las personas para recibir su *don*, pero también cuando mueren, para ser juzgadas de acuerdo al comportamiento que desarrollaron en la vida terrenal.

El viaje a *Ipstejk* solo se logra mediante el sueño y una vez muerta la persona su destino es ir a parar a este lugar. Ahí viven y sirven como empleados a las personas que tenían un nahual fuerte. Este relato no se trata de una simple invención oral u onírica, sino que anuncia el mundo imaginado y percibido por los zoques como espacio concreto. *Ipstäjk* es considerado como lugar ancestral y mítico, donde hombres y animales se unen en un solo cuerpo para recibir el don y el nahual.

Uno de los lugares es llamado *Jama nas Ipstäjk* (veinte casas de la tierra del sol), donde residen los nagueles de las personas que murieron a edad temprana, mientras que en *Norte Ipstäjk*

(veinte casas del norte), se mudan los nahuales más poderosos procedentes de *Jama nas Ipstäjik*. Una vez entrando al laberinto no se puede salir sino hasta el momento de la muerte, cuando llegados a una edad muy avanzada son expulsados con un rayo (Anzivino, 2009:67). En realidad, *Ipstäjik* no es una invención onírica que aparece constante como relato oral, sino que se refiere al paisaje cárstico del Río La Venta, ubicado en la actual reserva de la Biosfera El Ocote sobre el cerro Veinte Casas en Ocozocuautla. Las confesiones hechas durante el juicio por hechicería, Tiburcio Pamplona, zoque de Quechula en 1801, confirman la existencia material del lugar:

...y añade que tiene otro Nagual, que es una culebra de cuatro narices (llamada en lengua Mactusaiquina) y que la dicha culebra es su nagual desde que nació, y la ve, y habla con ella en sueños, y que la dicha culebra está en un paraje llamado Ipstec (sic) (que se mira de uno de los cerros de este pueblo) y en lengua quiere decir Ipstec, cerro de veinte cabezas veinte casas que está muy distante de este Pueblo y que habla con la culebra entre sueños siempre... (Anzivino, 2009).

Más aún, en la década de 1970 se encontraron 53 cuevas, de las cuales 23 contenían vestigios de cerámica y 18 contaban con pintura rupestre en color rojo (INAH, 2010). La prueba más certera ocurrió en la década de 1990 cuando los arqueólogos al explorar el río La Venta y el Grijalva en la Reserva El Ocote encontraron al menos 9 cuevas más, algunas de ellas de difícil acceso dada la altura para ser escaladas como el *Tapesco del Diablo* (Gorza y otros, 2009). Por el cúmulo de ofrendas encontradas en forma de vasijas, tejidos y herramientas agrícolas, Venturoli (2004), Lee Whiting y otros (2009) y Lozada (2009) sugieren que este paisaje fue usado por los zoques como espacio sagrado durante el preclásico tardío (año 400 a.C- 200 d. C), que según Aramoni (2014:275) se trata de *Norte Ipstec*.

El hallazgo de *Ipstäjik* revela la ocupación ancestral e histórica de los zoques sobre las tierras de la cuenca del bajo Grijalva, a la vez que permite explicar el *mundo onírico* que corre en paralelo al mundo material, debajo de cuevas, montañas y ríos, algunas de ellas ubicadas en Ocozocuautla, Chicoasén, San Fernando y Tuxtla Gutiérrez.

La estrecha relación hombre-naturaleza también es representada en las danzas tradicionales que anuncian el inicio de la siembra agrícola. El *tzuntyi etze* (danza de la siembra) se lleva a cabo en los días previos al inicio del ciclo de cultivo del maíz en Chapultenango y Rayón, en los meses de febrero de cada año, donde una serie de personajes como los sembradores son puestos en escena para teatralizar la siembra y el reparto de semillas de maíz.

En algunos pueblos estas relaciones sociales con la naturaleza se desvanecieron en gran medida por la imposición histórica de una nueva visión de mundo, donde la tierra es presentada como objeto de dominación y explotación, y por los largos procesos de desindianización. Desde el siglo XVII, la iglesia católica construyó la idea de que el *mundo onírico*, es decir, las cuevas como *Ipstäj*k eran lugares de supersticiones, hechicerías y falsas idolatrías que los zoques nagualistas practicaban y reconocían, como prácticas paganas.

Los juicios contra Diego de Vera, zoque de Magdalenas Coalpitan (Hoy Francisco León) en 1678 y contra Antonio Ovando, Nicolás de Santiago y Roque Martín, zoques de Jiquipilas, Ixtacomitán y Tuxtla en 1685 y el propio Tiburcio Pamplona, en 1801, acusados de curar, practicar brujería y ser supersticiosos, reflejan la destrucción de las idolatrías paganas del mundo indígena (Anzivino, 2009; Aramoni, 2014). En otros casos, las fiestas fueron prohibidas mientras que los practicantes de la medicina tradicional fueron estigmatizados como brujos y curanderos que hacían el mal. Esto explica que, hasta el día de hoy, muchos zoques aún creen que las cuevas y montañas son lugares de encantos y malos espíritus o que simplemente *Ipstäj*k sea una imaginación de los nagualistas, desvaneciéndose así cada vez más el mundo zoqueano que da cuenta de las *formas otras* de relación hombre-naturaleza. Entre los zoques tradicionalistas de Tuxtla Gutiérrez aún se reafirma que sólo algunas personas elegidas conocen las puertas de entradas a las cuevas.

En general, los zoques usan a la naturaleza con fines alimentarios, medicinales, ornamentales, combustibles (leña) y cartográfico. En la fiesta de San Vicente Ferrer, que inicia a finales de marzo, los zoques del ejido Vicente Guerrero, municipio de Francisco León, extraen del cerro del Mono una palma silvestre para dar forma a lo que llaman *Poka Chejk* (forma de huevo, en zoque) para ornamentar los altares católicos (Nota de campo, 28 de marzo, 2021).

Como hemos visto, los zoques mantienen un diálogo permanente con la naturaleza y ésta se presenta como un ser vivo que escucha para atender o rechazar la petición. Los diálogos con los cerros, las montañas y las cuevas revelan la relación social estrecha que los zoques tienen con la naturaleza. En la práctica cotidiana, *los encantos* y *los dueños de los cerros* tienden a inhibir la sobreexplotación de los bosques y las selvas, por tanto, operan como acuerdos y reglas restrictivas que limitan el uso intensivo de los bienes comunes y evitan en un futuro devastaciones

ambientales. Es común que una tragedia ambiental pueda ser vista como sinónimo de castigo por haber abusado de la naturaleza.

Siguiendo a Descola y Pálsson (2001:110-113) podemos identificar dos modos de relaciones sociales entre los zoques y la naturaleza, de orden simbólico. La primera es de reciprocidad cuando a la tierra se le pide obtener de ella abundantes cosechas agrícolas y riqueza material, de tal forma que las montañas responden a la petición porque se cree que la naturaleza tiene el don de escuchar y otorgar. Un segundo modo de relación son los actos de protección que los seres sobrenaturales realizan sobre el territorio y la naturaleza. *Munganan, Tzama Pät, Saspalangui y Piogba Chuwe*, como guardianes, inhiben la sobre explotación de los bosques y las selvas. En Francisco León, para *Tzama Pät*, (hombre salvaje) su hogar es la naturaleza (Altunar-Juárez, 20015: 63-64).

El conjunto de relatos que recrean un mundo imaginado y percibido sobre los cerros y las montañas tiene una carga simbólica fuerte que explica cómo se percibe la naturaleza y, en general, el territorio. En esta percepción se establece la regulación de la sobreexplotación de los bosques, los animales y la tierra, es decir, es por medio de estas narrativas ética-morales donde se establecen equilibrios entre la relación humana y el mundo natural.

Los relatos no son un hecho particular, sino que revelan las relaciones sociales de largo del tiempo que desarrollaron los pueblos mesoamericanos, distinta ontológicamente al mundo occidental, es decir, la naturaleza para el mundo indígena es vista como una densa red de interrelaciones y materialidad donde los no humanos adquieren características humanas, de tal suerte que, cuando se habla de una montaña, una laguna, un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando a una relación social, no una relación de sujetos y objetos separados, sino a un solo mundo, de tal forma que el territorio o la comunidad incluye a los no-humanos que pueden ser animales, montañas y espíritus (Escobar, 2015:29-33). Es decir, no estamos ante simples metáforas, sino en la *ontología relacional*, distinta a la ontología dualista moderna, de corte eurocéntrico y filosófico que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc. (Blaser, 2013; Ulloa & Palacio, 2002).

II.3 Dominación y resistencia en las montañas zoques

El origen de los zoques se remonta hace 7,000 a 5000 a.C. con los *Chantutos*, un grupo semisedentario que se alimentaba de frutos silvestres, pescados, moluscos y la caza de animales monteses en las lagunas y estuarios, comenzó a asentarse en las orillas de las costas del Pacífico. Ahí domesticaron el maíz de polen y comenzaron a manejar el carbón, hecho que implicó la perturbación del bosque tropical como una verdadera revolución agrícola en Mesoamérica hace 5,000 a 6,000 años (Acosta, 2016:147). Con el paso del tiempo, los *chantutos* migraron hacia el norte con dirección al Golfo de México hasta disolverse en la familia Mixe, Zoque Popoluc, quienes se distribuyeron en cinco grandes subáreas.

Una primera área se formó sobre el río Grijalva entre Tabasco y Chiapas; la segunda en la planicie del Golfo de México sobre Veracruz y Tabasco donde surgieron los Olmecas; la tercera en el soconusco de Chiapas que se extendió hacia Guatemala y El Salvador; la cuarta en el Istmo de Tehuantepec y, la quinta área, en la sierra mixe de Oaxaca, que en su conjunto formaron la familia lingüística Mixe-Zoque-Popolucas (Linares, 2014; Voorhies, 1991; Pye & Clark, 2006), quienes desarrollaron autoridades simples, cuyos pueblos tuvieron la costumbre de utilizar, casi exclusivamente, el tecomate, pero con el tiempo comenzaron a separarse (Villa Rojas y otros, 1975). En el norte de Chiapas comenzaron a llamarse *O' de püt* (gente de palabra) mientras que en la selva de los Chimalapas –occidente de Oaxaca– se autodenominaron *Ankgpón* y *Ayuuk* en el caso de los Mixes, y los Popolucas en el sur de Veracruz son *nuntajuyi* o *hijos de Homshuk*, el Dios del maíz de los Olmecas.

Una segunda versión arqueológica infiere que todo nació con los Olmecas del sur de Veracruz, quienes avanzaron política y culturalmente hacia el sur para establecer su hegemonía desde el Golfo de México hacia las costas del pacífico donde fundaron pueblos como La Venta en Tabasco, San Lorenzo en Veracruz, Iglesia Vieja en Tonalá, hasta llegar a Izapa en Tuxtla Chico, entre los años 1,500 y 1,250 a.C. (Linares, 2014; Voorhies, 1991). Esta versión sitúa a los Olmecas como la cultura Madre de Mesoamérica, que dio paso a otras civilizaciones como la cultura Maya.

La particularidad de los Mixes, Zoques y Popolucas es que crearon cerámicas de cocinas, incensarios para rituales funerarios, elaboraron el calendario de cuenta larga que data del año 36 a.C. ubicado en el actual pueblo de Chiapa de Corzo y un sistema lingüístico que, articulados,

estructuraron la vida Mesoamericana. Todo ello permitió la sedentarización de los grupos nómadas y, en consecuencia, el nacimiento de patrones de asentamientos y el desarrollo de la agricultura (Pye & Clark, 2006; Bachand, 2013).

Hacia el año 1,350 d. C, llegaron *los Chiapas*, procedentes de Nicaragua para fundar Soctón Nandalumi (Chiapa de Corzo) que desplazó a los zoques río abajo del Grijalva, hacia el noroccidente donde actualmente se mantienen. En el siglo XIV, el cultivo del cacao atrajo al imperio Mexica que penetró por el sur Veracruz y Tabasco hasta el Soconusco, durante el siglo XV se obligó a los nativos a tributar al enclave mexica de Cimatán en Tabasco (Voorhies, 1991; Bachand & Lowe, 2011; Acosta, 2011) hasta que llegó la colonización española en el siglo XVI.

De acuerdo con Balandier (1970:13), para que una situación colonial de un pueblo se establezca es necesario un juego de tres fuerzas que operan de manera histórica, difíciles de aislar: 1) la acción económica, 2) la acción administrativa y 3) la acción misional, orientadas a establecer forma de control de la vida de la población. La encomienda colonial como acción económica tendió al control político territorial mediante la extracción de los tributos indígenas, mientras la conquista militar como acción política-administrativa capturó y sometió de manera violenta a la población y, finalmente, la evangelización cristiana como acción misional tuvo la tarea de *capturar* las almas e imponer un nuevo orden cosmogónico, distinto al mundo indígena. Estas tres acciones coloniales ejercidas por militares, frailes dominicos y funcionarios de la corona española (encomenderos) fueron determinantes en el territorio de 1522 a 1562, como un conjunto de planes y estrategias punitivas destinadas al sometimiento de los pueblos que en la práctica configuraron el primer momento de la subalternidad zoque.

El 20 de septiembre de 1522, Miguel Sánchez Gascón, desde Coatzacoalcos, recibió la encomienda del pueblo de Ostucán por órdenes de Hernán Cortés, aunque la población se negó a cooperar con los encomenderos porque les demandaban una cantidad mayor de tributación (Zavala, 1992). El encomendero Juan Méndez de Sotomayor se quejaba de los pocos rendimientos entregados por los zoques de Quechula y Ostucán (Alvarez de Icaza, 1932:1-2). Pese a la resistencia, la encomienda continuó avanzando hacia los pueblos de las montañas¹⁵ con prácticas

¹⁵ El 26 de abril de 1527, Miguel Sánchez Gascón se hizo cargo de Chapultenango, mientras que el 3 de abril de 1528, Bernal Díaz del Castillo recibió Coalpitán (hoy Francisco León) y Micapa (hoy Nicapa; Ortíz, 2015:46); (Zavala, 1972, citado por Villa Rojas, 1975: 97).

punitivas. En mayo de 1528, el encomendero Manuel Sánchez Gascón por órdenes de Pedro de Guzmán, alcalde de Coatzacoalcos, con 27 hombres armados capturó a 900 zoques y a las 16 autoridades principales de Tapalapa y Ostuacán, a los que convirtió en tamemes (cargadores) y, luego, repartió como esclavos entre sus servidores. Por estas prácticas, Pedro de Guzmán fue enjuiciado por el propio Diego de Mazariegos (Villa Rojas y otros, 1975:77; De Vos, 1994).

Por su parte, la captura militar del territorio zoque se organizó desde el sur de Veracruz por el capitán Luis Marín en 1524. En Coatzacoalcos, Marín abrió caminos en la espesa selva hacia Quechula, un puerto fluvial sobre el Río Grijalva usado por los zoques para comerciar con el resto de Mesoamérica y puerta de entrada hacia Soctón Nandulumi donde vivían los temidos chiapa. Ahí en Quechula fue hecho prisionero la autoridad principal del lugar para llevarlo a combatir a los Chiapa, río arriba (Díaz del Castillo, 1991:630-631).

Tras la conquista de los *Chiapa* y los chamulas en 1524, Marín se dirigió a someter a los náhuatl de Cimatán, Tabasco. Para ello, descendió de Ciudad Real por el camino de Ixtapa, Comistaguacán (hoy Rayón), Solosuchiapa, Ixtapangajoya y Tecomaxiaca. En este último lugar, uno de los centros más importantes junto al río Tzane, los zoques opusieron resistencia con un saldo de varios heridos y mujeres hechas prisioneras por los españoles (Díaz del Castillo, 1991:644-645). En Ixtapangajoya, la población local prefirió abandonar el pueblo para evitar la confrontación con las tropas de Diego de Godoy en abril de 1524 (De Herrera y Tordesillas, 1720:142).

En la medida que la encomienda exigía mayor tributación, los pueblos de Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Comeapa, Solosuchiapa, Ostuacán, Nicapa y Coalpitán (Francisco León) se rebelaron contra el encomendero Baltasar Guerra en 1533, quien despachaba en Chiapa de Corzo. Cuando el encomendero Guerra llegó a pacificarlos, la población huyó a las montañas por unos días. No hay certeza de confrontaciones armadas, pero se sabe que el encomendero pactó el retorno de los zoques a cambio de que serían *bien tratados y tenidos en justicia*, según el testimonio del propio encomendero en su probanza de méritos y servicios, presentado al Rey en junio de 1533 (De Vos, 1990:95). De esta manera, el gobierno colonial apaciguó la rebelión.

Años después del *pacto* de los zoques comenzó la nueva fase de colonización dirigida por una veintena de frailes dominicos al mando de Fray Bartolomé de las Casas. Los frailes entraron

a Chiapas por Ixtapangajoyá en 1545 después de una larga travesía iniciada en Salamanca, España. Ahí en *Joyá* fueron recibidos con comidas y habitaciones antes de ascender al Valle de Jovel (De la Torre, 1982:186). La campaña evangelizadora corrió a cargo de Fray Tomás Casillas y Fray Alonso de Villalva, quienes en 1546 salieron de Ciudad Real (hoy San Cristóbal) rumbo a la sierra de Tecpatán para erigir el imponente convento de Santo Domingo de Guzmán, centro neurálgico de la acción misional a partir de 1562¹⁶ (Remesal, 1932; Hernández-Pons, 1994:14).

Los frailes comenzaron a aprender la lengua local, es decir, no buscaron castellanizar a los indígenas para acelerar la conversión cristiana¹⁷, y por otro lado, establecieron las fronteras eclesiásticas para administrar la evangelización, reconcentraron a los pueblos dispersos e instauraron la idea del *indio salvaje idólatra*, lo cual supuso un nuevo orden territorial con la política de reconcentración emprendida por Gonzalo Hidalgo de Montemayor por mandato de la cédula real del 9 de octubre de 1549 (Lenkersdorf, 2010:62). Esta política duró hasta 1611 con la idea de tener mejor control de la tasación de las tierras, los tributos y, por ende, cumplir la evangelización (Remesal, 1932:238), pero en la práctica implicó la desaparición de algunos pueblos y la desestructuración de las formas organizativas zoques¹⁸.

La tarea más compleja de la evangelización fue retirar las prácticas religiosas consideradas como *paganas* por los dominicos. Algunos zoques como Diego de Vera, zoque de Magdalenas Coalpitan (Hoy Francisco León) en 1678 y Antonio Ovando, Nicolás de Santiago y Roque Martín, zoques de Jiquipilas, Ixtacomitán y Tuxtla en 1685, fueron acusados de practicar *brujería* y llevados a juicios inquisitoriales en Ciudad Real (Aramoni, 1992), mientras los de Nicapa se quejaban de que el cura doctrinero Fray Miguel de Celada los obligaba a venerar *imágenes de palo* en 1654 (Silva-Reyes, 2016).

¹⁶ El constructor del convento es posible que sea Fray Alonso de Villalva por las narraciones realizadas por Remesal (1932:422) cuando refiere que Fray Alonso se daba este año mucha prisa en proseguir y acabar las iglesias de los zoques, cosa muy necesaria en aquella provincia. En este mismo punto coincide Parrilla (2015: 287-289).

¹⁷ Por ejemplo, Villalva aprendió la lengua zoque en menos de 40 días que la comenzó a saber predicaba en ella, y fue esto de mucho provecho, así para el temporal del viaje como para aficionar a la gente a los religiosos (Remesal, 1932:112).

¹⁸ De 1549 a 1611 se congregaron los pueblos de Ixhuatán y Tectupan (Tutuán) en Ixtacomitán; en Ocozocuaula los pueblos de Estapa y Chicoasén; en Chapultenango se concentró San Jacinto [parcialidad]; en Sayula los pueblos de Istaltepeque y Coapa y en Tecpatán los pueblos de Tapizala, Amatán y Suchitán (Reyes García, 1962; Remesal, 1932; Paniagua, 1908:124).

La experiencia colonial de los zoques está marcada por uno de los aspectos más dramáticos de su historia que puso al borde la desaparición de los pueblos, a causa de epidemias, ataques de plagas de langostas en los cultivos y hambrunas, los cuales modificaron la demografía del siglo XVI al XVII (Villa-Rojas y otros, 1975:82). Paradójicamente fue la época de mayores rebeliones. No está del todo claro si las epidemias y las hambrunas fueron la causa, pero lo cierto es que en los Valles Centrales y el Norte, donde las epidemias causaron mayores estragos, hubo más rebeliones. Se calcula que tan solo en 1611 hubo un descenso de 62.5% de la población nativa en toda la Alcaldía de Chiapas (Bermúdez, 2012). Fue hasta 1670 que la población aumentó cerca del 0.5% anual (Viqueira, 2002).

En 1692, la población de Tuxtla que era de 1,500 habitantes quedó reducida a la mitad y un año después, el 16 de mayo de 1693 los zoques tuxtlecos se rebelaron ante la explotación desmedida ejercida por una pequeña élite que buscaba controlar a la población indígena cada vez más reducida y con recursos limitados que hacían casi imposible su sobrevivencia (McLeod, 1994:245-248). Pese al aparente triunfo de los insurrectos, las autoridades coloniales lograron controlar la rebelión y luego, tomaron venganza ejecutando a los principales líderes y encarcelando a 48 más. Tan solo una década después de la gran rebelión tseltal de San Juan Cancuc, los zoques de Ocozocuatla se insubordinaron en 1722, pero lamentablemente se tiene poca información documental sobre ello.

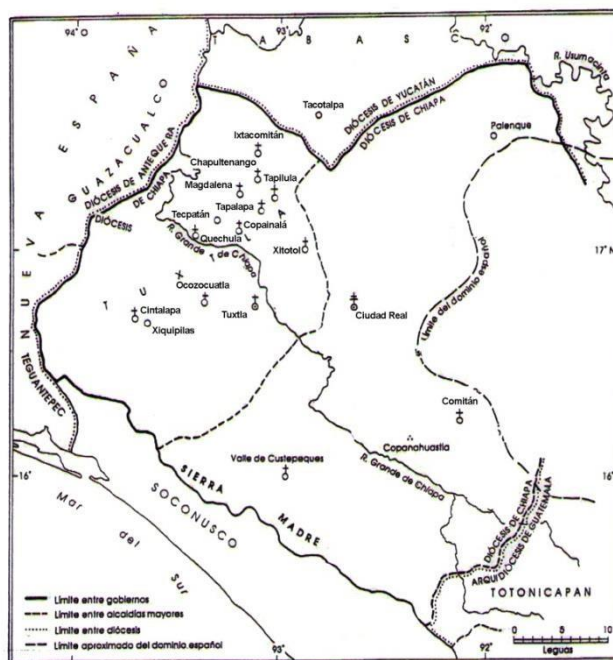
La aparición de plagas de la langosta en el territorio agudizó la situación con la escasez de cosechas por un espacio de 16 años, a partir de 1769 (Velasco-Toro, 1975: 35-86). En toda la alcaldía de Tuxtla se perdió durante esta época de crisis una quinta parte de los tributarios y más de la mitad de la población indígena (Carvalho, 1994:57).

La aparición de plagas de la langosta en el territorio agudizó la situación con la escasez de cosechas por un espacio de 16 años, a partir de 1769 (Velasco-Toro, 1975: 35-86). En toda la alcaldía de Tuxtla se perdió durante esta época de crisis una quinta parte de los tributarios y más de la mitad de la población indígena (Carvalho, 1994:57).

En la década de 1770, se registró la tasa más alta de descenso de la población zoque con la muerte de 5,449 personas a causa de las epidemias (Bermúdez, 2012; Villa-Rojas y otros, 1975). Todo ello llevó a que algunos pueblos desaparecieran como Cuscahuatán, Magdalenas de las Pitás,

Tacuasintepec y Comeapa. La disminución de la población zoque continuó en Jiquipilas hacia 1733; en Ocozocuatla el 15% de la población había muerto entre 1778 y 1785, pero las muertes continuaron. Tan solo el censo episcopal de 1771 registró la muerte de 1,084 indígenas. Originalmente Tecpatán, que era la zona más poblada, concentraba el 9% de la población, en 1585 pasó a tener tan solo el 4% de los zoques en 1817¹⁹.

Figura 4 La zona zoque en 1786



Fuente: Tomado de Gherard (1991:116)

Algunos zoques intentaron rebelarse en Tecpatán en 1771, con ayuda del español Félix de Salazar y Martínez por los malos tratos y abusos en la venta de maíz y cacao en la tienda del Teniente Mayor de Tecpatán, Rafael Ignacio de Cevallos. Al ser descubiertos, agredieron al cobrador Pedro Alcántara, por lo que Salazar y Martínez fue llevado a juicio y las autoridades

¹⁹ Para tener una idea de las epidemias en la zona, en junio de 2003, de manera accidental dentro del ex convento de Tecpatán, los arqueólogos encontraron más de 3 mil osamentas, apiladas unas tras otras. Se estima que se trató de un ataque de epidemia en los siglos XVII y XVIII. (La Jornada, 3 de junio de 2003). La explicación que las autoridades coloniales daban sobre el número excesivo de muertos y el despoblamiento fue porque muchos indígenas eran capturados para ser llevados a las haciendas de cañas de azúcar y de cacao para trabajos forzados.

indígenas fueron encarceladas por orden del Alcalde Mayor de Tuxtla, Juan de Oliver (Gutiérrez, 2009).

En la sierra de Tabasco otro intento de sublevación contra la *raza blanca* fue organizado por los caciques de Teapa y Tecomajaca en 1778. Sin embargo, la esposa del cacique de Tecomajaca, Pascuala Chaves delató la conspiración y, en pago, el Rey de España concedió el título de nobleza a Pascuala, mientras que a los cabecillas del fraguado motín les impuso la pena de que fuesen desorejados (González-Calzada, 1972).

Tabla 4 Insubordinaciones zoques 1533-2017

No.	año	Pueblos	Motivos
1	1533	Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Solosuchiapa, Nicapa, Comeapa	Desobediencia al encomendero Baltazar Guerra, autoridad colonial.
2	1654	Nicapa	Contra la imposición de imágenes cristianas del cura doctrinero, Miguel de Celada.
3	1693	Tuxtla	Queja contra el Alcalde Mayor, Capitán Manuel Maisterra y Antocha, quien pierde la vida el 16 de mayo de 1693.
4	1722	Ocozocuautila	Contra abusos del gobierno
5	1726	Teapa y Tecomaxiaca	Intentos de rebelión contra las autoridades coloniales.
6	1771	Tecpatán	Intentos de rebelión contra abusos comerciales del Teniente Mayor de Tecpatán, Rafael Ignacio de Cevallos.
7	1778	Teapa y Tecomaxiaca	Intento de sublevación
8	1884	Chapultenango	Contra abusos de trabajo forzado de los finqueros de Pichucalco.
9	1910	Ixtapangajoya	4 zoques de Ixtapangajoya son detenidos y enviados a Pichucalco por haber instigado a la población a desobedecer
10	1966	Chapultenango	Rebelión de Gervasio Sánchez contra los caciques Pastrana, por obras públicas y cooptación del comercio.
11	1993	Francisco León	Marcha de 2 mil zoques de Francisco León hacia Tuxtla Gutiérrez, para exigir la rehabilitación del municipio.
12	1995	Ixtacomitán y Chapultenango	Toma de la finca San Carlos, Pichucalco, Ixtacomitán y Chapultenango en abril de 1995.
13	2017	Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán y Tecpatán	Ronda petrolera 2.2/ Amenaza de despojo de tierras

Elaboración propia, 2020.

Tras el derrumbe del régimen colonial y la posterior formación del Estado Nacional en 1824, se configuró el segundo momento constitutivo de la subalternidad zoque al quedar subordinados al gobierno nacional, dirigido por la élite criolla del país, que en el caso del norte de Chiapas impactó en la formación de una élite finquera que profundizó las prácticas coloniales de trabajo forzado (Ledesma, 2018). La zona se volvió insegura por los constantes conflictos políticos que generalmente se expresaban en pequeñas insurrecciones armadas y guerrillas locales en Pichucalco e Ixtacomitán. En noviembre de 1848, los hermanos Francisco y Ramón Beltrán, Florentino Moheno, Marcos Vela, seguidores de Jerónimo Cardona, capturaron en Pichucalco al entonces gobernador de Chiapas, Fernando Nicolás Maldonado, para conducirlo por la ribera El Platanar y luego hacia Nicapa.

En la ribera del Blanquillo, los finqueros pusieron su *granito de arena* para consolidar el proyecto político del Estado-Nacional, aportando trabajadores y dinero para financiar las revueltas locales. Por ejemplo, entre el 25 de octubre de 1846 y 16 de junio de 1847, algunos Pichucalqueños se enlistaron en la Guardia Nacional para defender la ciudad de San Juan Bautista (hoy Villahermosa) que era atacada por el comodoro Matthew Calbraith Perry durante la intervención Norteamericana en Tabasco (Mestre-Ghigliazza, 1948:207)²⁰.

Mientras se libraban las luchas por construir el proyecto del Estado-Nación, las condiciones de los zoques parecían empeorar en las fincas de cacao. El austriaco Karl Bartolomeus Heller (1999) al visitar la finca La Esperanza de Ixtapangajoyá encontró condiciones de esclavitud en 1848:

Desde el momento en que el llamado caporal toca la campana, más o menos a las cinco y media de la mañana, el indio, su mujer y sus hijos –aunque casi no sean capaces de ello– empieza su trabajo y, como llevan su pozol, no vuelven a casa hasta la puesta del sol, cuando la campana suena de nuevo. ¡Aún los domingos se los hace trabajar hasta el medio día! Por todo ello, su salario completo –con maíz, carne y aguardiente, que se le descuentan al costado y que el propietario entrega diaria

²⁰ La intervención francesa en Tabasco motivó que el 27 de mayo de 1863, Benigno Pardo y Pomposo Costa se levantaran en armas para imponer préstamos forzosos a los hacendados de Ixtacomitán y Pichucalco, dinero que serviría para apoyar la causa de los franceses, aunque los insurrectos fueron derrotados. El plan era recabar de Andrés Contreras la cantidad de 3,000 pesos; de Margarito Salvatierra, 2,000; de Lucas Quevedo 3000; de Simón Alvarez, 2,500; de Máximo Contreras, 4,000; de Mariano Cantoral, 2,000; de Felipe Contreras, 4,000; de José María Vera, 1,500, entre otros (Trens, 1998: 16). En octubre de 1863, algunos finqueros decidieron abandonar sus haciendas para refugiarse en las montañas y otros migraron hacia Campeche por las constantes extorsiones que padecían por órdenes de Gonzalo G. Arévalo, quien lideraba la guerra de los colorados como se le llamó a la invasión francesa en Tabasco.

o semanalmente— sólo rara vez pasa de dos reales diarios, de modo que recibe una insignificancia de dinero contante y sonante y se ve obligado a aceptar la munificencia de su amo que le hace adelantos para comprar con qué vestirse. ¡Sucede así que con frecuencia los hacendados son tan más ricos cuanto más pobres se vuelven sus indios! (Heller, 1999:82).

Según los testimonios de Heller, las fincas de cacao funcionaban con base en el endeudamiento de los nativos que propiciaba un mercado de esclavos. Cuando un adeudado pretendía abandonar la finca era castigado con 10 o 50 azotes que, a decir del austriaco, era una conducta cruel que acabaría “por aniquilar a toda la raza (Heller, 1999:99)”. Este sistema de endeudamiento y castigo corporal se profundizó con la llegada de Porfirio Díaz a la Presidencia de la República de México en 1876. Los finqueros de la ribera El Blanquillo y de Ixtacomitán consolidaron su poder, es decir, lograron ascender a puestos políticos como presidentes municipales, jefes políticos y diputados, lo que les permitía realizar la doble representación del Estado: finqueros y funcionarios.

Las políticas de Díaz sobre la zona estuvieron orientadas a tratar de instaurar un modelo agroexportador bajo una economía de plantaciones que aprovechara cacao, hule y madera. El problema es que la zona carecía de mano de obra *libre de deudas* e infraestructura. Una gran parte de la población fue confinada en las fincas, y los pocos *indios libres* se negaban a trabajar en las fincas por los bajos salarios.

El naturalista tabasqueño, José Narciso Roviroso (1885:88-90) identificó dos categorías de campesinos de la zona en 1885: jornalero adeudado y jornalero libre. Los adeudados recibían una suma adelantada para cubrir el adeudo adquirido con otro propietario bajo una *carta-cuenta* que se firmaba ante una autoridad judicial que no era más que un contrato donde aparecía el balance en contra del sirviente. Este sistema en el área zoque²¹, desde la perspectiva de Roviroso, se justificaba por el capital invertido por el propietario de la finca y el riesgo de pérdida que pudiera

21 El contrato de carta-cuenta anual incluía los servicios de la esposa del campesino, es decir, el traslado de toda la familia indígena a la finca de cacao, sea en Ixtacomitán, Pichucalco, Ixtapangajoya o Solosuchiapa, donde según Roviroso, recibían buenos tratos consistentes en \$4.00 en efectivo, 500 mazorcas de maíz, 20 libras de frijol, sal para el consumo, alquiler de casa, medicinas gratis, terrenos para sus sementeras y 2 botellas de aguardientes que en total sumaban \$14.58 (Roviroso, 1885:85-86). En la finca, el jornalero zoque recibía una porción mínima de tierras para hacerla producir para su propia subsistencia aunada al trabajo que debía ofrecer a la finca, es decir, el finquero aprovechaba el trabajo excedente del campesino para reproducir su finca.

tener el hacendado al morir un mozo (Rovirosa, 1885:86). El jornalero libre simplemente trabajaba por cuenta propia.

A partir de 1884, las quejas por malos tratos comenzaron a ser públicos en los periódicos de la Ciudad de México porque en Chiapas poco se sabía, más bien la complicidad del gobierno local y los finqueros hacía que las denuncias no prosperaran:

En julio o agosto del año pasado [1884] una indígena llamada María Aguilar, natural de Copainalá, recorría las calles de San Cristóbal de las Casas, enseñando a varias personas el vestuario ensangrentado de su padre, un tío y un hermano, sirvientes del señor Angel Hortal, vecino de Pichucalco, quienes por manos propias de su amo y por otro sirviente, como orden del mismo, sufrieron atados de un palo más de 200 azotes, hasta que lastimadas sus carnes y bañadas en sangre estuvieron próximos a expirar (García-Cantú, 1974:383-384).

Cansada de malos tratos, la población de Chapultenango se insubordinó durante la fiesta a la Virgen del Rosario el 3 de octubre de 1884 cuando Manuel Arrazate, profesor de Nicapa, enviado por el finquero José María Ramos, intento capturar a 15 zoques para llevarlos a la finca Cosauyapa en Pichucalco, propiedad de Ramos, pero los habitantes se negaron, lo cual propició que asesinaran a Arrazate. Dos días después, la rebelión propició el ingreso de un piquete de soldados de la Guardia Nacional a Chapultenango que fusiló a una veintena de zoques para sofocar la rebelión (Periódico *El Monitor Republicano*, 15 de noviembre de 1884:1)²².

El hecho de que algunos se negaran ir a trabajar a las fincas de cacao revela la resistencia velada que los zoques usaron para huir del sistema de explotación local que repercutió en la falta de mano de obra en las fincas, hecho que en algunos casos obligó a los finqueros a pagar mejores salarios a los jornaleros, generando mayor costo de producción e incremento de precios de las fincas (Rovirosa, 1885:88).

A partir de octubre de 1887, llegó la política de fraccionamiento y venta de las tierras de Porfirio Díaz, cuando una cuadrilla de trabajadores de la empresa *Chiapas Land and Colonization (CLC)* apareció en Pichucalco, dispuesta a deslindar más de 200 mil hectáreas desde Simojovel hasta la ribera del Blanquillo, donde habían 438 denuncios de tierras (Fenner, 2009:283).

²² Tras los hechos, el corresponsal de *El Socialista* en Chiapa de Corzo, Angel Pola, publicó una serie de artículos, en particular, el Escándalo por la esclavitud en México (23 y 30 de octubre; 6, 13 y 20 de noviembre, y el 6 y 13 de diciembre de 1885) que desató el enojo de los finqueros y del propio gobierno de Chiapas, lo cual dio paso para que se abrieran investigaciones judiciales contra los finqueros Angel y Tomas Ortal en noviembre de 1885, acusados de malos tratos.

La llegada de la empresa de Louis Huller propició el desmantelamiento legal de las tierras *mancomunadas* que poseían los zoques en Chapultenango, Ixtacomitán y Magdalenas (hoy Francisco León), mientras que las escasas tierras de los pueblos pasaron a ser propiedad privada a partir del 25 de noviembre de 1889 y el 21 de mayo de 1890 (Pedrero-Nieto, 2009; Reyes-Ramos, 1992²³).

El desmantelamiento de las tierras mancomunadas de los zoques terminó por concentrar la tierra a favor de los finqueros locales, mientras que sólo mediante las compras de sus propias parcelas algunos pueblos conservaron sus propiedades (Ortiz, 2019:185). Para la década de 1900, la estructura agraria de todo el departamento de Pichucalco –que incluía a 12 municipios zoques– pasó de 126 propiedades rurales en 1837 a 1,241 en 1909, pudiéndose relacionar tal fenómeno con las políticas de deslinde y colonización implementadas por el gobierno porfirista (Pedrero, 2009: 83), mientras que en 1908 se identificaron 127 fincas dedicadas a la siembra de cacao y caña de azúcar cuyo precio excedían los \$10,000.00 de valor fiscal en todo el departamento (AHC, 1908).

En abril de 1910, los finqueros Felipe Pastrana, Alberto Pérez y Abelarda Gordillo, aprovechando el deslinde de la *Compañía Mexicana de Colonización y Fomento* (CMCF) se apropiaron de las tierras de 90 familias de Chapultenango y por la fuerza los obligaron a su servicio. Sin embargo, el 21 de agosto de ese mismo año, el cabildo del pueblo presidido por el ixtacomiteco Emilio Espinosa intentó dejar libre a los mozos al declarar saldadas las deudas de los trabajadores zoques (Periódico *El Fin del Siglo*, Ciudad de México, del 17 de abril de 1910: 3 y del 21 de agosto de 1910:2).

Las incursiones maderistas de Emilio Espinosa en Chapultenango y de los tabasqueños Domingo C. Magaña, Pedro C. Colorado y Juan Hernández en Pichucalco, en mayo de 1911,

²³ La arbitrariedad de la venta de tierras ocurrió en Ixtacomitán el 8 de marzo de 1895 cuando el gobierno del estado tituló 480 hectáreas del predio Santa Catarina y El Roblar al finquero Frumencio Pastrana –hijo de Felipe de Jesús Pastrana Canepa, juez municipal del pueblo– con un precio total de \$8,380 pesos, pese que a los campesinos poseían un título desde 1852 (DOF, 1930:5-6). En el otro extremo sobre la zona de Quechula, la compañía deslindadora encontró 67 títulos y fincas en Cintalapa, Jiquipilas, Ocozocoautla y Quechula, en 1890, propiedad de familias de comerciantes y políticos de Tuxtla: los Farrera, los del Pino, los Cal y Mayor, los Moguel, los del Cueto y los Maldonado, cuyas dimensiones oscilaban en 10,000 hectáreas, llegando, en el caso de la Montería La Venta de Fernando Maldonado, con una extensión de 17,000 hectáreas (Fenner, 2009:295). Estas tierras fueron respetadas por la compañía deslindadora.

aceleraron la liberación de los mozos en la finca Sonora, propiedad de Abelarda Gordillo y Frumencio Pastrana en Chapultenango, tiempo que los ancianos recuerdan como el fin de la *esclavitud*. Algunos ex sirvientes de las fincas La Asunción y Sonora, ocuparon tierras nacionales por el rumbo del cerro de *Piogba Cotzak*, en grupos familiares respaldados por Angel Varela, un carpintero oaxaqueño, que se convirtió en su líder agrarista (Durango, 1981; Baéz-Felix y otros, 1985). Para los ancianos de Chapultenango e Ixtacomitán, la revolución mexicana significó el fin de los *tiempos de la esclavitud* pese a que los finqueros siguieron ocupando los espacios políticos del ayuntamiento y controlando el comercio.

La llegada de las tropas carrancistas en 1913, el zapatismo de Rafael Cal y Mayor en Mezcalapa en 1916 y la rebelión delahuertista en 1924, donde algunos finqueros se enrolaron, propiciaron que algunos pueblos huyeran a las montañas porque los rebeldes azolaban y robaban en los pueblos, es decir, para los zoques la revolución no significaba un cambio de las relaciones de explotación, sino su continuidad, porque los revolucionarios eran los propios finqueros como Edmundo Osorio, quien se declaró zapatista desde su finca Montevideo en Francisco León (Ortiz, 2019).

Tras la revolución, el gobierno comenzó con el reparto agrario, el sindicalismo de los trabajadores y la ganaderización del territorio, sobre todo a partir del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Así en su informe de 1937, el gobernador de Chiapas, Efraín A. Gutiérrez presumía haber conformado 288 sindicatos en todo Chiapas, entre ellos el de los trabajadores plataneros de las fincas de Argentina y Buenos Aires, de Pichucalco (Gutiérrez, 1937:10).

El reparto agrario en Chapultenango inició en 1934 con la fundación de colonias y rancherías en las montañas. Solo algunos títulos otorgados por las compañías deslindadoras fueron anulados para ser declaradas como tierras nacionales y baldías y así comenzó el tiempo de *tumbar montañas*. Incluso los finqueros *ayudaron* en la creación de los ejidos. A cada ejido le asignaron un *santo patrono*. Así Acambak pasó a ser San Antonio Acambak; Ranchería Susnubakj a Guadalupe Victoria, Tonapak a Carmen Tonapak:

El maestro Teófilo Márquez comenzó a organizar a la gente para gestionar las tierras. Pero el maestro Teófilo quería fuera un solo ejido, que todos se concentraran en un solo, y ahí no estuvieron de acuerdo, entre ellos mi abuelo dijo que no. Otros buscaron a Alberto Pérez, quien tenía un hijo que también se llamaba Alberto Pérez que era abogado, quien los empezó a apoyar. Algunos Pastrana vivían en Tuxtla y Alberto Pérez les dijo que los buscaran ahí; y ahí donde fue que ellos los llevaron a gestionar, pero tierras de propiedad privada y así empezaron a gestionar otros pueblos

como Guayabal o los del Volcán, gracias a que los caciques los ayudaron, después de todo porque como era de madre zoque quizá eso lo movió a ayudar. Fue así como se animaron (Entrevista personal, José Isabel González, Copoya, 30 de enero, 2014).

La burocracia agraria resultó ser un obstáculo por la larga espera para recibir las resoluciones presidenciales de dotación de ejidos tramitadas ante la Comisión Agraria Mixta (CAM). A la par de la espera, había amenazas de los finqueros. El siguiente relato recogido en el ejido Viejo Lindavista de Ixtacomitán da cuenta de este proceso:

Nos metieron miedo de que nos iban a matar los de la finca, pero nosotros no tuvimos miedo. Teníamos armas también, si nos vienen a matar, nos vamos nosotros también. Varias personas tenían armas, [si vienen] los vamos a topar, no tuvimos miedo hasta como hoy, ahí quedamos. El dueño de la finca [Arquímedes Cantoral] lo dejó, vio donde pasó el deslinde, entonces, ahí se conformó. No trabajaba el terreno, lo tenía de gusto (Faustino Sánchez, 74 años, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, Septiembre 2020).

El caciquismo en Chapultenango y Francisco León, dominado por la Familias Pastrana, operaba bajo un sistema cerrado de control político que impedía que los zoques tuvieran interacciones más allá de Pichucalco y Tecpatán, de tal suerte que los finqueros Pastrana y Pérez mantenían el control político, comercial, mano de obra, tenencia de la tierra, vía de comunicación e, incluso, la reproducción, en complicidad con las autoridades regionales y estatales. La familia Pastrana, por ejemplo, ocupaba los cargos en el ayuntamiento desde donde impedían que los campesinos comercializaran en otros municipios. Algunas veces, de manera velada, los zoques evadieron estos controles.

Otros pueblos prefirieron recuperar sus tierras mediante la compra como ocurrió en Tapilula (Lisbona, 2002), porque los finqueros usaron los marcos legales del Estado para evitar a toda costa el reparto. Los finqueros asesinaron y encarcelaron a los líderes agraristas que promovían la ocupación de tierras, muchas veces toleradas por el propio gobierno, más bien porque ellos ocupaban los principales cargos políticos. El 11 marzo de 1936, por órdenes de los finqueros Edmundo Osorio, Pedro y César Pastrana, fueron asesinados los integrantes del Comité Agrario de Chapultenango: Anselmo Díaz (25 años), Manuel Reyes Gómez (50 años), Manuel Estrada (65 años) y Luciano Rodríguez, ejecutados en el potrero Monterrey²⁴. Días más tarde, el agrarista oaxaqueño Ángel Varela, quien lideraba la recuperación de las tierras del predio

²⁴ Los datos sobre los asesinatos de los integrantes del Comité Agrario pueden consultarse en los libros de acta de defunciones del Registro Civil de Chapultenango del año 1936.

California, anexo de la finca Sonora propiedad de Los Pastrana, corrió con la misma suerte (Durango, 1981:27-28).

En la parte más blanda, los finqueros montaron estrategias de simulación de ventas de fracciones a sus trabajadores, fraccionaron sus propiedades entre sus hijos o promovieron certificados de inafectabilidad agraria (Reyes-Ramos, 1992; Villafuerte Solís y otros, 2002; García de León, 2002).

En medio de estos sucesos, de 1930 a 1940 el reparto agrario afectó un total de 8,505 hectáreas de 33 fincas ubicadas en Rayón, Jitotol, Ixtacomitán, Pantepec, Ostuacán, Tapilula y Tapalapa. El periodo de mayor reparto fue de 1930 a 1964 donde recibieron más del 50% del total de las tierras, siendo el gobierno de Adolfo Ruíz Cortínez (1952-1958) que dotó mayor superficie con 80,638 has. En total, los zoques recibieron 309,543 hectáreas para 16,784 campesinos en los 18 municipios históricos de 1914 hasta 1992 (Ledesma, 2018) lo cual propició, según Ortiz (2019:136) que los zoques se mantuvieran al margen de las grandes movilizaciones agrarias porque recibieron suficientes tierras. Las familias resolvieron el problema a través de la migración hacia espacios urbanos como Pichucalco, Teapa, Villahermosa, Tuxtla Gutiérrez, incluso, Guadalajara, Jalisco, empleándose como albañiles, jornaleros en el caso de los hombres y las mujeres como empleadas domésticas (Domínguez, 2013; Ledesma, 2018).

En 1940 se empieza a trabajar de manera legal, empieza la repartición de tierra, la gente empieza a agarrar su partecita, pero había un pequeño detalle con el caciquismo. En 1945 se da la repartición de tierras y en 1950 la comunidad comenzó a sembrar cacao como lo fuerte de cada uno. En 1970 comienza la escuela primaria. Mucha gente aportó para que se construyera la escuela en Chapultenango (Campesino zoque, taller en casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2018).

De acuerdo con Durango (1981:25-30) se trató de un *reparto agrario administrado*, es decir, el gobierno tendió una línea de negociación para evitar la insurgencia popular en la entrega de tierras, de tal suerte que, los zoques usaron los marcos jurídicos del Estado y canalizaron sus demandas a través de las instituciones y los sindicatos para obtener las tierras y, se mostraron *cooperantes* en la instalación de algunos servicios. La tarea de controlar el reparto agrario fue asumida por los profesores rurales (como Teófilo Márquez en Chapultenango), quienes orientaron las solicitudes de tierras de los campesinos, de tal forma que las élites locales siguieron preservando sus tierras y controlando las rutas comerciales para extraer la producción local de café, cacao y barbasco.

A la par del reparto agrario comenzó la modernización de los pueblos con la llegada de la aviación porque los caminos terrestres seguían siendo imposibles y malos durante la época de lluvias. Al menos cada ejido comenzó a *cooperar* con tequio para construir una pista de aterrizaje en Francisco León, Ostuacán y Chapultenango. El resto de los municipios continuó usando los antiguos caminos de herradura.

Como mi papá era comisariado de Magdalena [Francisco León] citó a la gente para preguntar si estaba bueno hacer un campo de aviación ahí en Tanchichal, como de 500 metros. Dijeron que sí. Dice mi papá que cuando trabajaron metió como 150 jornales de su tiempo, entonces, hicieron el campo en 1978. Pura avioneta de Mario Osorio de Pichucalco, de los Pastranas. Todo el día. Había una bodega de cacao, otra de café. Chico y grande llevaban la cosecha. Un día el promotor agrario nos dijo que la cosecha sí valía. Dicen que dijo Ustedes campesinos, cuando pasa la avioneta alzan sus machetes, y dicen, ¡allá va!. Son sus cosechas. Aquí te lo compraban a 1 peso o a 1 peso y medio y allá en Tuxtla [los finqueros] lo venden a 7 pesos (Entrevista Hipólito Hernández Álvarez, San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo, 2021).

La *ayuda* que prestaron los hacendados locales a los zoques de Chapultenango hizo que estos continuaran sujetos al poder finquero, porque seguían obligados a trabajar de manera forzada en obras públicas, sobre todo en la construcción de la carretera Ixtacomitán-San Isidro las Banderas y en las aeropistas de Chapultenango y Francisco León. Por ejemplo, en 1958 fueron obligados a mantener en buenas condiciones las pistas de aterrizajes de la familia Osorio Pastrana (Durango, 1981:47). En ese entonces, Antonio Gómez con ayuda del maestro Teófilo Márquez envió una queja al gobierno, ya que los caciques eran dueños de avionetas y también manejaban el poder en el ayuntamiento (Hernández-García, 1987:84).

En 1966, el Comisariado Ejidal de Chapultenango, Gervasio Sánchez Gómez intentó rebelarse, pero fue asesinado junto a su secretario Félix Díaz, cerca de la Finca La Asunción en 1966 (Sánchez-Velázquez y otros, 2015:83). El único que fue a la cárcel fue el Presidente Municipal, Gilberto Hernández (Sánchez Velázquez y otros, 2015). Tras estas muertes, Chapultenango continuó bajo el control político de la familia Pastrana, propietaria de las fincas La Asunción y Sonora, es decir, el pueblo siguió *dominado por la coerción* de los finqueros.

Durante el mandato de Luis Echeverría Álvarez como Presidente de la República, el gobierno creó los Consejos Supremos de las principales etnias del país derivado de los acuerdos tomados en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas celebrado en Janitzio Michoacán en 1975 para dotar de un espacio político a los pueblos indígenas y encauzar las inquietudes de los movimientos indígenas independientes (Stavenhagen, 2013: 36); se trataba de organizar las

demandas y las decisiones de las comunidades indígenas para integrarlos al proyecto nacional. En este caso se creó el Consejo Supremo Zoque dirigido por Isabelino Guzmán López, un líder campesino de Chapultenango que hábilmente usó el espacio para denunciar el robo de la ayuda internacional durante la erupción del volcán Chichonal en 1982 (Entrevista a Isabelino Guzmán Velázquez, agosto 2021; Hernández-García, 1987:67).

Hasta 1981, los zoques de Francisco León aún recordaban cómo el paisaje del volcán y el río Magdalena era dominado por una espesa sombra de árboles de cacao y café, mientras las avionetas de la familia Pastrana de Pichucalco surcaban el cielo con toda la producción agrícola de la zona, pero esta dinámica regional fue interrumpida de manera abrupta por la erupción del volcán Chichonal que propició cambios profundos de tipo ambiental, agrario, demográfico y político en Francisco León y Chapultenango, entre ellas el fin de las hegemonía finquera en 1982.

II.4 La colonización de las montañas zoques

A partir del siglo XVI, españoles, finqueros, funcionarios y los propios zoques emprendieron diversas estrategias para colonizar las tierras. En ese sentido, las siguientes líneas identifican no solo la subalternidad de los hombres, sino las formas materiales para dominar las montañas zoques de acuerdo a tres grandes regímenes de acumulación del capital: colonización por desposesión, agroexportador y extractivismo interno. La idea es comprender la historia material de las montañas el norte de Chiapas como proceso de conquista de la naturaleza y formación histórica de un territorio extractivo.

Tabla 5 Regímenes de acumulación en el territorio zoque

No.	Régimen de acumulación	Actores	Características
1	Colonización por desposesión (1522-1821)	Militares Dominicos Encomenderos	Proyecto colonial Despoblamiento Ordenamiento del territorio Cacería de indios Fuerte reducción de la población por epidemias La naturaleza indómita/agreste intacta con ligeras alteraciones Extractivismo colonial

2	2	Agroexportador (1821-1938)	Estado Nacional Finqueros	Proyecto Estado Nación Capitalismo agrario Cacería de indios Compañías extranjeras Política de deslindes y desamortización Baja tecnología Explotación a pequeña escala
3	3	Extractivismo interno 1938-2021	Estado-nación Gobiernos nacionales y estatales Partidos políticos Empresas transnacionales	Proyecto Nacional-Popular Proyecto neoliberal Reestructuración del territorio Problemas socio-ambientales Implantación de megaproyectos energéticos. Capitalismo industrial Explotación a gran escala Profundización del extractivismo interno

Elaboración propia, 2020.

El régimen de acumulación de *colonización por desposesión* apareció en el siglo XVI con los primeros colonos españoles, militares y clérigos, quienes ocuparon las planicies del Blanquillo en Pichucalco hasta las montañas de Ixtacomitán. La experiencia de los frailes dominicos al atravesar la sierra de Tapilula en 1545 fue determinante para construir el relato de que las tierras agrestes zoques representaban un peligro para el hombre *kirawa* (mestizo, en zoque):

Topamos un río muy recio, aunque no muy hondo, pero fue el primero que algunos pasamos en nuestra vida; a Fray Domingo de Medinilla pasaron los indios en peso y parciales a los demás (como si vieran el demonio) que era gran crueldad... (De la Torre, 1982:173).

Un año más tarde, 1546, Fray Tomás Casillas y Fray Alonso de Villalva estuvieron a punto de ahogarse en las turbulentas aguas del raudal de Malpaso, cuando se dirigían a Quechula sobre el recién bautizado Río Grijalva. Después del incidente, casi todos los informes de los Obispos y demás clérigos refirieron que la zona tenía muy malos caminos, incluso el mapa elaborado por el intendente de Tabasco, Melchor Alfaro Santa Cruz en 1590, de forma tangencial, representó a las montañas zoques como los *confines* de Chiapas, un lugar vacío (Salazar, 2002). A partir de ahí se instauró el relato dominante de un *lugar inhóspito*, habitado por *salvajes*.

Aun así, la ocupación española avanzó sobre las tierras escapadas de Solosuchiapa, donde Pedro Gentil y su esposa recibieron a los frailes antes de su ascenso a Ciudad Real (San Cristóbal),

en aquella cuaresma de 1545 (De la Torre, 1982). Algunos relatos refieren que *Cuzabiapa*, también conocida como Cosauyapa o Coyumelapa (Becerra, 1980:83) fue ocupada por los dominicos para fundar una pequeña estancia ganadera cerca de Pichucalco²⁵. Un siglo después, las primeras fincas con plantaciones de cacao aparecieron sobre la planicie de Ixtacomitán, en manos de militares y clérigos.

En 1640, *Nuestra Señora del Rosario* se fundó cerca del arroyo Jana de Ixtacomitán, propiedad de María de Alvarado y el capitán español Andrés Pérez de Aranda de Limona, con 70 mil plantas de cacao, 10 esclavos y 14 casas de mozos, mientras que *Nuestra Señora de la Concepción*, del clérigo Juan de Figueroa, tenía 8 mil árboles de cacao. Por el número de plantaciones de cacao y la mano de obra, se puede tener una idea de la extensión de las propiedades²⁶ (Orozco y Jiménez, 1908:2). Más hacia el sur, las sierras de Pantepec, Tapilula, Tapalapa y Tecpatán fueron poco atractivas por los españoles, porque eran zonas de montañas escarpadas de difícil acceso.

La piratería en el Atlántico incentivada por la reorganización de la producción y la economía de Europa, particularmente en Inglaterra, hizo que el norte de Chiapas se convirtiera de manera indirecta en zona de refugio²⁵. A partir de 1670, cansados de los ataques piratas de Laurent de Graft (Lorencillo) y Nicolás Agramont que azolaban las costas del Golfo de México, una oleda de colonos tabasqueños, portugueses, italianos decidieron dejar San Juan Bautista para ocupar la sierra de Mezcalapa y las planicies del Blanquillo cerca de los actuales límites Chiapas-Tabasco (Ruz, 1997; López-Reyes, 1980:87; Eugenio, 1981:11). Este empuje colonizador fue determinante en la configuración de Pichucalco como enclave productivo y político de la zona.

²⁵ Cosauyapa, un asentamiento prehispánico, funcionó como pequeño puerto fluvial para el mercado con Tabasco. En 1524, al descender de los altos de Chiapas, Bernal Díaz del Castillo encontró que el sitio era habitado por los zoques, al que llamó Coyumelapa, ubicado sobre el margen derecho del río Ixtacomitán, cerca del arroyo Napaná, a escasos kilómetros del actual pueblo.

²⁶ En 1652, *Nuestra Señora del Rosario* pasó a manos de la Compañía de Jesús para que se fundara con el capital el colegio de niñas en San Cristóbal de las Casas, según la voluntad de los propietarios (Orozco-Jiménez, 1911:2). Tal hecho se consumó tras la muerte de Alvarado, el 14 de diciembre de 1670. En cambio, *Nuestra Señora de la Concepción* fue donada a los Jesuitas, según se lo hicieron saber al padre provincial Andrés Cobián el 2 de julio de 1672 (Alegre, 1842: 459-460). Ambas fincas fueron propiedades de la Compañía de Jesús hasta la expulsión de la orden religiosa de Chiapas en 1767 (Andrade, 1907:67)

Otros pueblos de la Chontalpa y Los Ahualulcos en Veracruz también decidieron hacer lo mismo sobre las montañas de Quechula. Indígenas náhuatl de los Ahualulcos fundaron San Juan Chicoacán, cerca del puerto de Quechula (Reyes-García, 1962:34). El Obispo Fray Juan García de Vargas, tras una visita en 1774 llamaba a estos *indios advenedizos* con inclinación de vivir en los montes (Luján-Muñoz, 1988:152).

En el Blanquillo, los inmigrantes se apropiaron del cultivo de cacao y las tierras más fértiles para desarrollar pequeñas estancias ganaderas, a la vez adquirieron las primeras tierras realengas de manos de la corona española²⁷, lo cual hizo de estas tierras el enclave agrícola más importante de la zona, tanto que el Obispado de Ciudad Real ordenó el establecimiento de un capellán secular, según informaba el propio Obispo García Vargas durante su visita pastoral de 1772. Además se convirtió en la frontera política y religiosa entre La Nueva España y la Capitanía General de Guatemala que luego derivó en largas disputas por los límites con Tabasco, Chiapas y Veracruz, a partir de 1743²⁸. La migración motivó que por segunda ocasión se fundara el pueblo de Pichucalco tras despoblarse en el siglo XVI, de ahí que los zoques comenzaron a llamarlo *Jomenas* (*tierra o pueblo nuevo*, en zoque²⁹).

Esta dicha ribera entre Haciendas y Estancias tendrá, más de 50 de vecinos españoles casados 10, viudos 8, viudas 5, solteros 60, niñas 80. Mozos sirvientes de todas calidades y de distintas partes 300 casados, viudos 5, viudas 60, muchachos 100 y muchachas 140. Por el número de gentes, haciendas y estancias puso el Obispo ministro secular capellán para que en los días festivos y de

²⁷ Para una historia ampliar sobre las repercusiones globales de la piratería puede consultarse la obra de Peter Linebaugh y Marcus Rideker, (2005), *La hidra de la revolución, Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona.

²⁸ En 1743, el Alcalde Mayor de Tabasco, Antonio Cantero trató de ejercer el cobro de impuestos a los primeros hacendados de El Blanquillo hasta la confluencia del Mezcalapa a causa de haberse pasado a la rivera de Pichucalco unos vecinos que vivían en la de Tabasco y que eran administrados por un cura dominico de Teapa, particularmente las familias Gonzales y Pasantes. Finalmente, el Gobernador de Tabasco, Francisco Barri y Llaguno y el Intendente de Chiapas Antonio Zuasúa y Muxica demarcaron temporalmente sus jurisdicciones sobre el arroyo El Azufre y El Limón, quedando dentro del territorio chiapaneco la finca San Antonio Huatacalco y reafirmaron los límites de Ixtapangajoya y Amatán en 1753 (Corzo, 1856: 2-14).

²⁹ Una primera versión afirma que los zoques ocupaban las planicies de Cosauyapa (Coyumelapa), pero la abandonaron porque eran extorsionados por los mestizos, de ahí que migraron hacia Huimanguillo. Cuando los ataques piratas arreciaron en Veracruz y Tabasco decidieron nuevamente retornar en 1716 para fundar el actual pueblo de Pichucalco, según cuenta el Obispo García Vargas durante su vista pastoral a Ixtacomitán en 1772 (Luján-Muñoz, 1988:148). Una segunda versión es la que sostienen Rovirosa y Becerra (1980), quienes afirman que el actual Pichucalco se derivó de una migración de indígenas de Pechucalco, en la zona de los Ahualulcos, Veracruz, quienes se aventuraron hacia el sur como frecuentemente hacían algunos pueblos costeros desde finales del siglos XVII.

guardar en cada uno de ellos les dé dos misas con premeditación de dos distintos lugares para que ningún feligrés se quede sin oírla (García Vargas citado por Lujan-Muñoz, 1988: 148).

La colonización mestiza propició el desmonte de la selva por la apertura de caminos de herradura hacia Magdalena, Nicapa, Ixtacomitán, Ixhuatán y San Cristóbal para conectar los circuitos comerciales de Tabasco, Oaxaca y Guatemala. En 1740, la obra más ambiciosa era la construcción del camino de Pichucalco hacia San Cristóbal, para lo cual la alcaldía mayor de Chiapa comisionó a Alexandro de Subiá para abrir el camino de Ixtapangajoya a San Bartolomé Solistahuacán (Rayón). Esta obra fue levantada por 36 pueblos desde Ocoatepec hasta Sunuapa, que obligados por las autoridades aportaron mano de obra en cantidades que iban de 8 a 103 personas por 4 hasta 58 días. Los pueblos de Tapilula e Ixhuatán aportaron mayores días de trabajo, mientras Quechula, Copainalá y Ocoatepec el mayor contingente de hombres. La obra no quedó concluida por la entrada lluvias el 15 de mayo de 1741 (Ruz, 1997:65-66).

En 1720, Fray Antonio De Herrera y Tordesillas publicó *Historia general de las Indias Occidentales o de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* que entre otras cosas indicaba que en el pueblo de Tapalapa, había una mina de ámbar, “donde podrán sacar y labrar todo lo que quisieren” (De Herrera y Tordesillas, 1720:441). El anuncio no despertó mayor interés, en cambio, las autoridades de la Intendencia de Chiapas prefirieron extraer la grana cochinilla de las tierras frías de Tapalapa, Ocoatepec, Pantepec y Coapilla, por ser más atractivo para el mercado europeo que demandaba tintura para la ropa. La población solo entregaba la grana a bajo costo, a los funcionarios de la Intendencia sin poder decidir el precio. En 1766, los 4 municipios reportaron una producción de 4 mil arrobas (58.75 toneladas, aproximadamente) de grana silvestre que iban a dar a Chiapa de Corzo (Rubio, 1994:31).

Por otro lado, el aumento del consumo del chocolate y su demanda en los mercados internacionales, las fincas de cacao del Blanquillo comenzaron a insertarse en el circuito comercial del cacao hacia los puertos de Veracruz, Tabasco, Campeche y de manera indirecta a los puertos de La Habana, Nueva Orleans y Luisiana (Ruiz-Abreu, 2001:67-84), pese a que en las montañas de Ixtacomitán había dificultades para sostener la producción cacaotera por la escasa mano de obra indígena y la plaga de langosta que azotaba a gran parte de la zona (PJECH, 2010:3-119).

En 1793, el número de fincas censadas sobre las planicies del río Ixtacomitán y Grijalva eran 14, pero para 1811 se elevó a 32 en toda la jurisdicción, lo cual da cuenta del aumento de la

tenencia de la propiedad privada y el incipiente mercado de tierras³⁰. El aumento de las fincas también reflejaba el avance de ocupación de las planicies de Ixtacomitán y Pichucalco por parte de mestizos, quienes comenzaron a controlar el comercio, los puestos políticos y los caminos de herraduras. Eran comerciantes que tenían sus propias bodegas y tiendas en las principales villas; además, poseían o alquilaban recuas de mulas y arrieros para internarse en Chiapas, Acayucan y Veracruz (Ruiz-Abreu, 2001).

La intensiva extracción de la grana cochinilla hizo que la producción declinara hacia 1808, año en que prácticamente había desaparecido, al grado de que las autoridades coloniales de la Intendencia de Chiapas ordenaron una investigación. El informe concluyó que el exterminio de la grana obedecía a la sobreexplotación y a la exigencia de pagos a los zoques (Rubio, 1994:253). Finalmente, el Blanquillo se consolidó como el epicentro agrícola de la zona zoque y frontera de contención entre el Obispado de Yucatán dependiente del gobierno colonial de la Nueva España y el Obispado de Ciudad Real dependiente de la Capitanía de Guatemala³¹.

El *segundo régimen de acumulación* inició en 1821 con la idea de la naturaleza romántica/idílica construida por los relatos de viajeros, naturalistas y botánicos, quienes se deslumbraron por la espesa vegetación, plantas silvestres y caminos escarpados que integraban un paisaje prístino en el norte de Chiapas. Aún en 1880, el gobernador de Chiapas, Emilio Rabasa procedente de Villahermosa, al tomar la ruta de la *cuesta de Tapilula* se sorprendió por la presencia de helechos arborescentes de más de un kilómetro de largo y más de diez metros de alto en el espeso bosque de niebla de la Selva Negra de Rayón (Serra Rojas, 1969:287-289).

En Chiapas, la naturaleza comenzó a ser colonizada a partir de que Cayetano Ramón Robles, un funcionario de Ciudad Real, descubrió a la Selva Lacandona como una gran reserva

³⁰ En julio de 1797, Sebastian Esponda vendió a su hermano Manuel la finca de cacaotal y café Nuestra Señora de La Candelaria, de 4 caballerías, 45 cuerdas y dos tercios de tierras, ubicada en Ixtacomitán. Esta familia de origen vasconavarro, propietaria de El Rosario y La Candelaria, mantenía el monopolio del mercado local del cacao en Ixtacomitán desde 1794, gracias a las relaciones políticas con los altos funcionarios de la Alcaldía Mayor de Chiapas (Gutiérrez S., 2009:107-108), (Ruiz-Abreu, 2001:61-84; Velasco-Toro, 1975:85).

³¹ En julio de 1812 el Obispo de Ciudad Real ordenó al párroco de la ribera, Josef Pinto vigilar los movimientos de los insurgentes independentistas mexicanos que amenazaban con ingresar a Chiapas por la vía de Acayucan. Para ello se creó una junta de fidelidad para proteger a la provincia de Guatemala (Inda & Aubry, 2010: 28-29).

forestal, para lo cual pidió a la Diputación Provincial de Chiapas, el 21 de enero de 1822, la autorización para explorar la cuenca del río Jataté y el río Usumacinta (De Vos, 1996:9). Mientras el gobierno de Chiapas a cargo de José Ignacio Gutiérrez se apresuró a abrir el camino de Tuxtla hacia Ixtacomitán, con la idea de frenar el avance de las tropas conservadoras de Tabasco hacia Pichucalco en 1834 (Trens, 1999:326).

El naturalista originario de Bélgica, August B. Ghiesbreght se interesó por las plantas nativas de la zona zoque. En una primera visita a Tabasco en 1840, Ghiesbreght se enteró de la enorme variedad de plantas, así que regresó a su natal Amberes con algunas muestras para conseguir un subsidio de 6,000 francos del gobierno Belga para formar una abundante colección botánica. Con dinero en mano, Ghiesbreght se instaló en Teapa, Tabasco, para emprender la conquista de Chiapas y su naturaleza en 1855. Al cabo de dos años, prácticamente había explorado desde la espesa selva de Solosuchiapa, hasta las cumbres más altas de Tapalapa, Pantepec y Rayón (Rovirosa, 1891).

En 1857, Ghiesbreght se embarcó en el *Liverpool brillante*, un barco atracado en el puerto de Frontera, Tabasco, con destino hacia Amberes, Bélgica, llevando consigo variedades de orquídeas, agaves e insectos para ser exhibidas en los museos de Bélgica, Inglaterra, Francia, Suiza, Alemania y Rusia. Como los europeos desconocían muchas de las plantas, atribuyeron a Ghiesbreght su descubrimiento. Nuevamente retornó a Chiapas en 1862, sin que muchos de sus hallazgos y escritos se conocieran en México (Rovirosa, 1891:217).

La visita de Ghiesbreght fue tan solo la punta del iceberg de la oleada de botánicos y viajeros extranjeros que llegaron a la zona con una idea colonizadora de la naturaleza. El austriaco Karl Bartholomeus Heller recorrió la finca San José Las Lluvias asentada sobre la ribera El Blanquillo en Pichucalco en 1840-1850; Karl T. Sapper en 1866, el propio José Narciso Rovirosa en 1870, Máximino Alcalá en 1899, Emil Bosse en 1905. La particularidad de estos aventureros y botánicos es que buscaban soluciones para incrementar la explotación de los recursos, porque creían que la falta de cientifización de las actividades agropecuarias era la base del atraso económico nacional y regional (Vega, 2013:41-43). Fue común que en los reportes de los naturalistas la población estaba ausente, es decir, la zona era vista como espacio vacío.

Mientras los botánicos inventariaban la zona, el valor de la producción de cacao mexicano se multiplicó en un factor de diez en el periodo de 1817 a 1860, pero inversamente la producción disminuyó en el número de plantas de cacao en Tabasco, de cuatro millones en 1854 a tres millones en 1890 (Clarence-Smith, 2007:240). Sin embargo, durante el periodo de 1847-1848, la zona de Pichucalco percibía cerca de medio millón de pesos por la cosecha de cacao. No obstante, Tabasco era el estado que más se beneficiaba con la salida del cacao de las tierras zoques por la vía fluvial establecida desde la finca Cosauyapa. La zona vivía exclusivamente del cacao. El aumento de producción y el florecimiento de las fincas obedeció a las dinámicas económicas de crisis del vecino estado de Tabasco, lo cual generó un desplazamiento de plantadores españoles hacia Pichucalco en 1794. (Clarence-Smith, 2007:240).

En el periodo de 1834 a 1845, Tabasco exportó 127, 769 quintales de cacao, siendo el punto álgido el año de 1835 con la exportación 30,394 quintales, muchos de los cuales salieron del norte Chiapas (Requena, 1880:402). El año cumbre para Chiapas, en el que estuvo insólitamente por arriba de Tabasco, fue 1894, con 1,107 toneladas. De este total, 1,105 provenían íntegramente de Pichucalco (Clarence-Smith, 2007:247). Una de las fincas cacaoteras, Santa Rosalía, propiedad del tabasqueño Salvador Calcáneo, según datos de 1848, producía más de 500 mil árboles de cacao (Heller, 1999:94).

En 1868, la apertura de caminos era el proyecto de infraestructura más importante para colonizar la zona. Sin embargo, la falta de recursos del gobierno y la naturaleza *indómita* fueron obstáculos para concretar la obra sobre el cerro de Las Banderas en Pantepec. Los hallazgos de minerales sobre el arroyo de La Mina en La finca La Zacualpa, en Solosuchiapa, por los hermanos Enrique, Rafael y Manuel Heraclio Zepeda en 1879 (Rovirosa J. N., 1885) aceleró la idea de una zona con potencial extractivo, lo cual inició una época de *fiebre de oro* que se expresó en denuncios de tierras mineras en toda la zona, principalmente los finqueros locales. A este momento llamamos la *utopía finquera*, construida sobre la idea de la abundante riqueza.

A partir de la década de 1880 los hacendados locales encumbrados en el poder por la cercanía con las ideas del Presidente Díaz fueron activos promotores de la *utopía finquera*, que buscaba a toda costa convertir a la zona en una región agroexportadora, tanto que algunos productos agrícolas y fotografías de los zoques fueron llevados al IV centenario del

descubrimiento de América, celebrado en Madrid en 1892, tiempo en que la compañía inglesa *Chiapas Mining Company* se interesó en explotar La Zacualpa en 1891.

En la lógica de modernización del siglo XIX, se intentó introducir el ferrocarril para conectarlo con Tabasco y, de esta manera, concretar la región agroexportadora del norte de Chiapas. El 17 de septiembre de 1881 el gobierno firmó un contrato con el General Pedro A. González para que construyera un ferrocarril de Pichucalco hasta el paso de Cosauyapa de no más de 4 kilómetros. La obra no se concretó por diferencias con el dueño de la hacienda, José María Ramos.

De haberse construido el ferrocarril hacia la Mina Santa Fe, el bosque del norte de Chiapas habría sido derribado de manera acelerada por la extracción de madera que se necesitaban para construir durmientes, depósitos de agua y generar combustibles para las máquinas de vapor. Por esos años, se promovió la introducción del ganado por la existencia natural de pastizales en la planicie de Pichucalco, sobre todo en las planicies de la ribera del Blanquillo en 1888.

La mirada de la *utopía finquera* estaba centrada en aprovechar el cacao, añil, café y caña de azúcar además de los muchos filamentos y varias maderas³². Para los finqueros como José Rosario Salvatierra, la ruta clave estaba en la construcción de una vía terrestre que partiera de Pichucalco, pasara por Ixtacomitán y continuara hasta San Cristóbal, con lo cual quedaría conectado el circuito comercial Chiapas-Tabasco. A través de esta ruta, según las recomendaciones del finquero Amado Everardo en enero de 1883, se podrían extraer la majagua que bien podría ser el sustituto del henequén de Yucatán, que haría que el comercio tuviera mayor movimiento y los agricultores más facilidad para la extracción de sus frutos, además de multitud de hombres ocupados en el transporte (Salvatierra & Everardo, 1886:40).

Una medida para hacer posible la *utopía finquera* era mejorar las rutas fluviales y marítimas, para conectarse de manera directa con el Puerto de Frontera, Tabasco, para lo cual se propuso aprovechar las aguas navegables de los ríos Grijalva-Mezcalapa, Pichucalco y El Blanquillo para transportar caoba, cedro y hule. A esta idea se sumaron botánicos, ingenieros,

32 Los informes rendidos ante la Secretaría de Fomento por el botánico José Narciso Roviroso, el finquero Amado Everardo y el presidente municipal de Ixtacomitán y finquero José Rosario Salvatierra en 1883 insistían en que la zona tenía un gran potencial como no habrá otro igual en la República a no ser por la dificultad de los caminos (Salvatierra & Everardo, 1886:34).

viajeros y empresarios extranjeros quienes trataron de hacer realidad la red de conexión fluvial entre el centro de Chiapas y Tabasco. En parte se justificaba por la gran cantidad de ríos y porque todos los caminos angostos eran de herradura, siendo además, peligrosos por la presencia de bandoleros y por las enfermedades que creían se transmitían por aire y en las mercancías³³.

En 1884 comenzó la *conquista de las aguas* del río Mezcalapa con pequeños barcos de vapor que partían desde San Juan Bautista hasta Quechula y Pichucalco. No tener barcos de vapor en un lugar donde escurrían más de 30 ríos significaba el atraso³⁴. El tabasqueño Correa, quien conocía la zona, propuso establecer una línea directa de navegación desde las fincas Las Palmas en Quechula hasta las costas del Golfo de México con un trayecto de 280 kilómetros (Correa, 1899:19-20).

Las pequeñas embarcaciones comenzaron a surcar las aguas del Mezcalapa y el Río Pichucalco, a través de 4 rutas conectadas con la capital de Tabasco, pasando por La Chontalpa, con un trayecto de 5 horas. Una ruta partía de Solosuchiapa sobre el río La Sierra, hasta Teapa; la segunda iniciaba en la hacienda de Cosauyapa, cerca de Pichucalco, sobre el río Ixtacomitán hasta la desembocadura en el río Blanquillo. La tercera usaba el río Platanar, controlada desde las fincas Santa Martha³⁵, propiedad de Prisciliano Ortiz y La Crimea, de Ponciano Rojas, cerca de los límites con Tabasco y Veracruz, incluso era preferida por los zoques de Nicapa y Chapultenango (Ortiz, 2019). La cuarta ruta partía de Quechula hasta la unión con el río Pichucalco que conectaba a las haciendas cacaoteras del Blanquillo. El único obstáculo era un raudal llamado *Malpaso* donde se perdían muchas embarcaciones cerca de la desembocadura del río de la Venta, río abajo de Quechula (Böse, 1905:20).

En 1886 se intentó abrir una ruta terrestre directa entre Quechula y el puerto de Veracruz, pero la idea no prosperó por las dificultades geográficas y la falta de interés del gobierno (Periódico oficial del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2 de julio de 1887: 3). Aun así, en marzo de 1891 se anunció con júbilo el inicio de la explotación minera en Zacualpa con más de

³³ En 1882, las autoridades se alarmaron por las noticias de la reaparición del cólera en Tuxtla y Chiapa. El Presidente Municipal de Ixtacomitán, Prudencio Pastrana ordenó el establecimiento de cordones de vigilancia y el cierre de los caminos en la finca La Punta, camino a San Cristóbal-Chiapa, otro sobre el camino de Chapultenango-Tuxtla y uno más en el camino Jana-Teapa Tabasco (Rovirosa, 1884).

³⁴ Hobsbawm (2009:35) calcula que en la década de 1880 en el mundo existían 22 mil barcos de vapor.

³⁵ Las constantes crecientes del caudaloso río y la erupción del Volcán Chichonal en 1982 terminaron por modificar el cauce y las corrientes del caudal.

200 trabajadores y una gran cantidad de mulas, dispuestas a sacar todo el mineral por los caminos más escarpados de la zona, por lo cual, se requería abrir una vía ferroviaria que partiera de Teapa pasará por Ixtapangajoya hasta llegar a la mina Santa Fe.

La compañía inglesa *Chiapas Mining Company* se propuso estudiar las vías navegables para llevar a cabo la construcción de una vía férrea hasta el punto que pueda utilizarse como embarcadero sea por el río La Sierra en Teapa o el río Pichucalco (Bancroft, 1895:202):

En la zona minera de La Zacualpa [Pichucalco] se ha encontrado un gran placer de oro en polvo. Cada trabajador saca diariamente una onza de oro. Uno de los barreteros que encontraron ese rico placer se volvió loco de placer. El otro más inteligente y menos impresionable, permanece cuerdo; y asegura que la California nunca tuvo igual bonanza. Felicitamos a los dueños de esa importante zona minera (*Diario del Hogar*, 18 de marzo de 1891:3, año X, Número 147: Ciudad de México).

Sin embargo, el proyecto no prosperó porque en octubre de ese año, los trabajos fueron abandonados sin explicación alguna (*El Monitor Republicano*, 1891; *El Municipio Libre*, 4 de octubre de 1891, tomo XII, número 233:3). La desgracia vino al año siguiente, cuando cayó una tromba sobre los edificios de la mina, donde murieron 35 trabajadores y otros 10 quedaron heridos, el 31 de diciembre de 1892. Este hecho sepultó las esperanzas del *boom minero* en la zona. Finalmente, el 21 de enero de 1893 el gobierno canceló el contrato de explotación porque la compañía inglesa no pudo continuar con los trabajos (*El Tiempo*, 21 de enero de 1893:1).

Los zoques tienen otra creencia sobre el cierre de la mina. Un costumbrero de Tapilua contó que detrás de ello estuvo el *dueño del cerro* que impidió se llevaran los minerales que, en este caso, fue el santo patrono de Amatán, San Lorenzo:

Andaba, pues, un viejito pidiendo limosna disque para construir un templo en Xulu [Solosuchiapa], en la mina [de Santa Fe] no le dieron, a los dos días se soltó un aguacero que los dos ríos, se fuera usted a ver, se llevaron la mina, nada quedó – Don José apunta que también se llevó las casas de las personas que no quisieron cooperar con el viejito. Muchos dicen que las imágenes tienen poder, sí tienen y San Lorenzo tiene, tiene bastante (José Gómez, costumbrero de Tapilular, citado en (Lisbona, 1996:474).

A lo largo del *porfiriato*, los finqueros locales solo fueron productores a pequeña escala por el poco capital que disponían para invertir y el nulo uso de maquinaria e incluso por el poco conocimiento sobre plantaciones agrícolas a gran escala, según afirmó Clarence W. Gano, el principal socio de *Grijalva Land and Coffee Company* al hacer un diagnóstico de la cosecha de cacao y hule en 1899:

Los plantadores mexicanos [de hule], por regla general, en esta parte del país no llevan la cuenta de los distintos productos de sus plantaciones. Pueden decir lo que se han dado cuenta de una cosecha completa, pero no saben lo que ha aportado cada elemento (Periódico Kansas City Journal, 10 de septiembre de 1899:9).

El control de las rutas fluviales eran empresas de capital extranjero como la *Tabasco-Chiapas Trading and Transportation Co.*, de Chicago, que obtuvo permisos del gobierno hasta en 1901. Por eso, los finqueros locales intentaron organizarse para controlar el transporte fluvial, para lo cual lograron constituir la empresa *Transportes fluviales S.A* en Pichucalco en agosto de 1906³⁶. La nueva empresa contaba con 7 hermosas embarcaciones llamadas *Palmeras, Sirena, Ballena, Fama, Camelia, Ondina y Magdalena* (El Economista Mexicano, 11 de agosto de 1906:410). Por estas rutas comenzó a salir el plátano roatán desde Pichucalco a partir de 1909, mientras que la finca Cosauyapa se convirtió el principal puerto local de mercancías, de tal suerte que la *conquista de las aguas* afianzó a los finqueros sobre el río Blanquillo como clase dominante por su estrecha relación con el gobierno y el comercio con Tabasco, tanto que muchos de ellos ocupaban la plaza de Jefe Político, Presidentes Locales o Diputados Locales como Andrés Contreras, de la finca San José, sobre todo después del deslinde y fraccionamiento de tierras impulsado por el gobierno de Díaz, a través de la *Chiapas Land and Colonization, Co*, que tituló las tierras a partir de 1892.

La zona seguía siendo vista deshabitada y con potencial para extraer madera, sobre todo cedro y caoba. El cónsul inglés en Tehuantepec, Carlos Wehner, propietario de la Finca Las Palmas, sobre el río Grijalva, comenzó a echar mano del espeso bosque para comercializar la caoba, en enero de 1885 (*El Universal*, 8 de marzo de 1892:2). Los trozos de caoba conducidos por las tranquilas aguas del Grijalva eran entregados a la casa Romano en San Juan Bautista Tabasco, pero el litigio de Blas Palacios contra Vehner impidió que avanzara la explotación maderera. Palacios demandó a Francisco Wineken representante de Carlos Wehner y su compañía con sede en Manchester Inglaterra, por incumplir el contrato de comprar a 20 pesos cada tonelada de caoba de Las Palmas. A través del contrato, Wehner pretendía extraer 200 toneladas de caoba, pero solo pagó por adelantado 1,000 pesos para construir la montería y, además, incumplió con los subsiguientes pagos por lo que fue llevado a juicio ante los tribunales en 1886 (POECH, 1886:2-3; Tovar González, 2018:73).

³⁶ El consejo de administración de Transportes fluviales S.A estaba integrado por Juan Villanueva como presidente y gerente; Comisario José Conde Pacheco; Tesorero, Miguel Forteza; Inspector de embarcaciones Trinidad Hernández y como inspector de cargamentos el finquero Ponciano Rojas (El Economista mexicano, 11 de agosto de 1906:410).

En casi todo el departamento de Pichucalco y Mezcalapa, el hule (*castilla elástica*) encontraba en estado silvestre mismo que se intercalaba con las plantaciones de cacao para darle sombra. La *castilla elástica* despertó el interés de finqueros y empresarios extranjeros. En 1899 la finca Santa Martha, propiedad de Felipe Ortiz, ubicado en las márgenes del río Platanar se plantaron los primeros 10,000 árboles de hule. Lo mismo hicieron Ponciano y Augusto Rojas en la finca La Crimea (Periódico, *El Siglo Diez y Nueve*, 15 de septiembre de 1893:2; *El Heraldo de Chiapas*, número 49, 6 de marzo de 1910:2).

Ese mismo año, 1889, José Narciso Roviroso, Marcos E. Becerra y Antenor Salas sugirieron al gobierno mirar hacia las selvas como una alternativa económica. El propio Roviroso pensaba que el jolocín podría ser la sustitución de la celulosa para elaborar papel, el cual debía explotarse desde los bosques de Tabasco y Chiapas. Un par de años atrás, Roviroso había publicado la obra *La industria de maderas preciosas* (1887) con la idea de incentivar la exportación de maderas al mercado internacional (Vega y Ortega, 2017). Esta *fiebre por la selva*, en particular sobre la caoba, fue aprovechada por los madereros tabasqueños, sobre todo la familia Bulnes, asentada en Pichucalco, quienes colonizaron la Selva Lacandona para extraer madera desde las selvas de Ocosingo hasta las aguas del Mezcalapa (Vos, 1996). De acuerdo con Bartra el interés por los bosques y las plantaciones del sureste arrancó en la década de 1870, cuando el sureste fue convertido en el suburbio tropical de la agro-exportación, derivado del estancamiento de la agricultura mexicana (Bartra, 2015:55-57).

En esta idea de explotar las selvas, el viajero Byam (1897:41), al navegar sobre el Grijalva río abajo, encontró que la iglesia dominica de Quechula estaba abandonada y en ruinas, según anotó en 1897. Por eso, para colonizar esta zona *vacía*, la Secretaría de Fomento otorgó dos contratos al cónsul Wehner en 1891. Una para llevar a 50 colonos extranjeros a las áreas circundantes de su finca Las Palmas³⁷ ubicada el margen izquierdo del río Mezcalapa (Vázquez-Soberano, 2005) y otra, para operar una línea de vapores que hiciera 52 viajes redondo al año entre Atasta (cerca de Villahermosa) hasta Las Palmas, para favorecer la construcción del Ferrocarril del Pacífico (Periódico *El Economista Mexicano*, 5 de septiembre de 1891:2).

³⁷ Las Palmas antes de Carlos Wehner fue denunciada como tierra baldía por el jefe político de Mezcalapa, Teófilo Orantes y sus hermanas, María Antonia y Serafina Orantes, en Quechula, pero problemas políticos y legales prefirieron traspasar la propiedad a Wehner (Fenner, 2009:295).

Cuando la comisión de ingenieros de la compañía *Chiapas Land and Colonization* deslindaba las tierras de Pichucalco y Mezcalapa identificó al menos tres monterías en 1898, los cuales revelan la explotación maderera en la zona. La montería Zaragoza, ubicada entre la finca Santa Cruz y la ranchería Chablé, al sur del pueblo de Reforma, era operado por Víctor Fernández, sobre tierras de la compañía petrolera S. Pearson (*Periódico oficial de Tabasco*, 22 de enero de 1927:3), mientras que la montería más importante estaba situada en Quechula, al parecer propiedad del cónsul inglés Carlos Wehner y, finalmente, la montería del río La Venta, propiedad de la familia Maldonado, herencia del ex gobernador de Chiapas, Fernando Nicolás Maldonado, contaba con 17 mil hectáreas³⁸. Si bien las fuentes documentales son escasas, podría inferirse que las monterías tuvieron las mismas características que las del valle del Tulijá Ocosingo y Palenque, donde lo común era no solo el saqueo de la madera, sino la explotación indígena (Bartra, 2015; Benjamin, 1981).

Hacia 1899, el principal socio de la compañía *Grijalva Land and coffee Co.*, Clarence W. Gano, presumía el auge del cultivo 150,000 árboles de hule y la proyección de siembra de otros 120,000 para el siguiente año, con mano de obra japonesa y china porque la mano local zoque solo era buena para trabajar con *machete*. La empresa era propietaria de 40,468 hectáreas de tierras en Pichucalco y Mezcalapa, según informes oficiales (Pearson, 1900:242; *Kansas City Journal*, 10 de septiembre de 1899:9.)

La incipiente economía de plantación no se concretó del todo en gran medida por la llegada de la revolución mexicana de 1910 y por las condiciones geográficas de la zona que complicaron la explotación. La presencia zapatista de Rafael Cal y Mayor de 1916 a 1920 frenó temporalmente la explotación del hule en la finca Las Palmas³⁹, aunque el cultivo pasó a manos de la *Firestone*

³⁸ En el censo levantado por gobierno en 1912, muchos peones de las fincas de Ixtacomitán manifestaron tener como actividad principal el corte de hule. (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 1912). ³⁶ Hasta la década de 1990, algunos hijos de monteros relataban cómo sus padres, después de las monterías y las fincas, quedaron libres para ir a fundar ejidos o comprar sus propias tierras como el caso de San Antonio Las Lomas de Ixtacomitán (Entrevista personal, Nelly Solórzano, San Antonio Las Lomas, 2003).

³⁹ La revolución en Chiapas interrumpió en diversos momentos el funcionamiento de la Finca Las Palmas a partir de 1913; las tropas zapatistas de Rafael Cal y Mayor terminaron por destruirla cuando tomaron por asalto la hacienda cuando era propiedad de Enrique Rau el 28 de julio de 1916. Por ello, el propietario recibió una indemnización de 20 mil pesos, pero siguió cultivándola con hule hasta 1960. En la década de 1990, campesinos de Tecpatán intentaron ocupar la finca.

*Rubber Company*⁴⁰ quien se interesó en explotar el lugar. En 1925, la empresa alcanzó el pico más alto de explotación de hule con 50,000 árboles en la finca y, en todo el distrito Mezcalapa-Pichucalco, existían al menos 4,000,000 de árboles de hule (Haskell, 1925:48⁴¹).

Las Palmas, según su nuevo propietario Henry Rau, tenía 14,406 hectáreas (35, 600 acres, aprox); 19,365 plantas de hule *hevea brasiliensis*, de más de 15 años; 69,551 de cacao de más de 10 años y 12,694 cafetos árabes y liberianos de más de 10 años y grandes pastizales para el ganado. En particular, en el hule se empleaban 44 recolectores, cuatro hombres de fábrica en Las Palmas y cuatro en El Campamento ³⁹ (Downey La Rue, 1946:32).

El hallazgo de criaderos de petróleo en la finca Guadalupe de Antonino Cantoral, por el rumbo Tectuapán en Pichucalco, por parte del ingeniero Máximo Alcalá creó otro momento de la zona para convertirla en área petrolera en el sureste de México, que marcó el punto de arranque del *extractivismo moderno*, con alta tecnología y capital extranjero. En su informe de 1899, Alcalá sugería que el porvenir de esta región estaba en la explotación de hidrocarburos en el siglo XX (Alcalá, 1900:311).

En efecto, la petrolera Pearson firmó un contrato para explotar la zona de Reforma en mayo de 1906. El 14 de agosto de 1907 se firmó otro contrato con la compañía Anglo Mexicana, *Oil Fields Ltd*, signado por el Secretario de Estado y del Despacho de Fomento, Colonización e Industria, Olegario Molina y Luis de la Barra y Juan Bringas, representantes de la compañía, por un lapso de 10 años en todo el departamento de Pichucalco, según diario oficial del 12 de diciembre de 1907 (CUID-UNICACH, 1908). Las explotaciones comenzaron en el pozo de

40 De 1919 a 1920 gran parte del Mezcalapa, Pichucalco e Ixtacomitán estaban cubiertos de plantaciones de hule, maíz, café, cacao y plátano (Boletín del petróleo, vol. 7:277). Todavía en 1953, el arqueólogo Gareth Lowe y sus acompañantes observaron enormes plantaciones de caucho en la finca Las Palmas durante el viaje exploratorio para conocer las ruinas de San Isidro (Lowe, 1998:15). Hasta la década de 1990 aún en Ixtacomitán continuaba operando la planta industrializadora de neumáticos, Vita Bandas SA de CV, que aprovechaba la poca plantación local. Aun en 1949, el gobierno intentó revivir el cultivo construyendo el vivero de hule *Hevea rasiliensis* en la finca Lisbet en Juárez con 100,000 semillas provenientes de la finca Istelja.

41 En Pichucalco, los principales cultivadores eran Ponciano Rojas en la Finca la Crimea; los hermanos Vidal, los hermanos Camacho y Felipe Ortíz de la finca Santa Martha, quienes sumaban 800,000 árboles en Pichucalco y 125,000 más en la Finca Las Palmas de Enrique Rau, algunos de los cuales habían introducido la variedad *hevea brasiliensis*, traído de Brasil (Haskell, 1925:48).

Caimba, muy cerca de los pueblos zoques de Nicapa y Tectuapan, donde la compañía no encontró más que un poco de gas, pero sí implicó la apertura de caminos para construir la infraestructura de extracción.

La exploración petrolera despertó la esperanza de un auge económico y especulación del mercado de tierras, tanto que el finquero Heraclio Juárez Toledo, desde la finca San Antonio El Cocal, trató de organizar a los propietarios de tierra para *no mal vender* sus tierras a las compañías petroleras. La idea no prosperó porque el campamento de la *Oil Fields Ltd* fue abandonado por la baja extracción, en la década de 1920⁴². El gobierno asumió la explotación, obteniendo combustible en cantidades considerables al haberse perforado a profundidades mayores de las que se alcanzaron anteriormente (Celis, 1988).

En 1934, procedente de Salto de Agua, el candidato presidencial del Partido Nacional Revolucionario (PNR, hoy, PRI), Lázaro Cárdenas del Río, aterrizó en Pichucalco en el avión *Conquistador del Espacio*, piloteado por Francisco Sarabia (Cárdenas, 2003:324), en el marco de su campaña electoral. Este hecho marcó el despegue del proyecto Nacional-Popular que vendría a configurar el tercer momento constitutivo de la subalternidad zoque, porque como sugiere Roux (2005) se estableció una renovada relación mando-obediencia para producir un indio útil integrado a la cultura nacional/desarrollista, a través del Partido Nacional Revolucionario (PNR, hoy PRI) y sus centrales obreras y campesinas, encargadas de aglutinar y gestionar las demandas de las masas campesinas e indígenas.

A partir de 1938, con la nacionalización del petróleo, a partir de que el Estado Nacional asumió el control de la explotación petrolera para industrializar el país, surgió el *tercer régimen de acumulación* y colonización de la naturaleza del norte de Chiapas. Este momento configuró el *extractivismo interno*⁴³ de los territorios indígenas al amparo del proyecto Nacional-Popular que surgió durante el gobierno de Lázaro Cárdenas que, en otras palabras, podemos llamar la

⁴² Los finqueros Ponciano Rojas, en La Crimea, y Matilde Cantoral, en la finca San Carlos, tramitaron concesiones petroleras ante el gobierno en 1922

⁴³ Se usa aquí en el concepto de *extractivismo interno* parafraseando el *colonialismo interno* de González Casanova (2015), para dar cuenta de cómo el Estado comenzó a configurar la extracción de los recursos en ciertas áreas para incentivar la industrialización de regiones del país. Por su parte, García-García (2017:112) proponen hablar de *intraextractivismo* como despojo territorial porque la población local no se beneficia de la generación y extracción de hidroenergía.

mexicanización de la naturaleza, a partir de que grandes cantidades de agua comenzaron a ser embalsadas para la generación de energía eléctrica y miles de hectáreas de bosques comenzaron a ser derribados para la ganadería, en aras del progreso y desarrollo de la Nación.

Una decena de avionetas comerciales de las empresas *Transportes Aéreos de Chiapas*, propiedad de Francisco Sarabia y del *Sistema Compañía Aeronáutica del Sur*, de Jacobo Hans Mattes y luego de Garret Woodside Peck, aparecieron en los cielos del norte de Chiapas para extraer la producción agrícola. Hans tenía autorizado volar de Villahermosa con destino a Pichucalco, mientras que Sarabia desde Tuxtla Gutiérrez, para sacar todo el café y la producción de chicle (Ruiz Romero, 2015:89-90; Balcázar, 2014:124-130).

Otras avionetas de menor tamaño piloteadas por la familia Osorio complementaban el circuito aéreo para sacar las cosechas de café, cacao y barbasco de las comunidades de Ostucán, Tecpatán, Chapultenango y Francisco León, que tenían su centro de operaciones en la pista de San Miguel, a escasos kilómetros de Pichucalco. Junto a las avionetas, llegó el reparto agrario que dio vida a los Comités Particulares Agrarios como nuevas autoridades agrarias e instituciones locales para mediar entre el Estado y la comunidad indígena. Para los zoques significó *romper/tumbar las montañas* como nuevos espacios de colonización agraria que implicó crear nuevos asentamientos que a la postre se convirtieron en ejidos (Domínguez, 2013:129-133).

La colonización agraria en la lógica de modernización vino acompañada de la ganaderización del trópico húmedo. La ganadería pasó de pequeña escala a gran escala, lo cual implicó la desaparición de miles de hectáreas de bosques y selvas del norte de Chiapas, Veracruz y Campeche. Tan sólo de 1940 a 1950, los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán devastaron más de un millón de hectáreas de tierras boscosas para satisfacer la demanda de alimentos cárnicos de la ciudad de México (Fernández-Ortiz & García, 1983; Tudela, 1992; Villafuerte y otros, 1997). En la década de 1970, la ganadería se extendía en los pueblos indígenas con ayuda del entonces Instituto Nacional Indigenista (hoy INPI). Por ejemplo, previo a la erupción del volcán Chichonal en 1982, los campesinos de Chapultenango y Francisco León se encontraban en plena fase de ganaderización de sus tierras.

A la par, nuevamente se planeó la construcción del Ferrocarril del Sureste para conectar a Palenque, Salto de Agua, Teapa y las tierras bananeras de Pichucalco a partir de 1950 (SECOP,

1950). El Estado argumentaba que la obra era necesaria, dado el aislamiento casi total del sureste con el resto de la república. En el fondo, el ferrocarril era la antesala de la réplica del *Tennessee Valley Authority* (TVA), un modelo del gobierno de Estados Unidos para crear regiones económicas a partir de la generación de energía eléctrica puesta en marcha en 1933.

Para hacer posible el modelo del TVA se instaló la Comisión del Río Grijalva (CRG) en 1951 con la idea de controlar las aguas de la cuenca del Bajo Grijalva a través de la Presa Malpaso que comenzó a construirse en 1958. Al cerrarse las compuertas en 1961 quedaron inundadas más de 30 mil hectáreas de tierras campesinas de Ocozocauhtla y Tecpatán, desaparecieron los pueblos prehispánicos de Quechula y Sayula, por donde había entrado el conquistador Luis Marín en 1524. Los habitantes cuentan que durante las excavaciones en Quechula se descubrieron muros, puertas de entrada y salida y *todos temblaron, hasta las montañas* (Pérez- Bravo & Morales, 1985:198).

Un par de años después, cuenca arriba sobre Chicoasén y Usumacinta, la CRG construyó la presa Manuel Moreno Torres en 1974 y cuenca abajo, la presa Peñitas en Ostuacán en 1983. La construcción de las tres centrales hidroeléctricas dejó como saldo el desplazamiento de 4,064 familias zoques y mestizas (Ibarra-García & Talledos, 2015). Finalmente, la CRG cerró en 1987 por falta de resultados.

El gobierno continuó con la apuesta del barbasco porque se calculaba que había 1.5 millones de hectáreas donde laboraban 25 mil campesinos que extraían de manera informal 60 mil toneladas anuales de Barbasco en todo el país (Bancomext, 1976). Para ello se creó la empresa Productos Químicos Vegetales de México (PROQUIVEMEX) en 1975 con la idea de crear *laboratorios de la selva* para que los ejidos indígenas y el Estado con 250 plantas procesadoras competieran con las grandes farmacéuticas en la producción y exportación de esteroides. Cada semana se extraían, al menos, 10 toneladas del tubérculo en Oaxaca, Tabasco, Veracruz y Chiapas (Soto-Laveaga, 2020; Gereffi, 1977:490).

De la zona zoque salieron grandes cantidades del tubérculo silvestre (*Dioscorea*) que era acaparado por los comerciantes locales de Chapultenango, sobre todo la familia Pastrana y Baldomero Hernández, quienes como acopiadores pagaban a un bajo precio mientras las avionetas de la familia Osorio lo transportaban hacia Pichucalco. Por esos años se formó la Unión de Ejidos Salvador Allende en Pichucalco que organizaba la extracción (entrevista Arturo Pérez Núñez, ex

funcionario del INI, Ixtcomitán, febrero, 2014), pero el barbasco desapareció tras la erupción del volcán Chichonal en 1982, agravado por el cierre de la paraestatal PROQUIVEMEX que llegó a tener una oficina de acopio en Ixtacomitán, en 1976.

La historia de conquista muestra cómo los indígenas y las tierras fueron dominadas y ocupadas mediante estrategias de coerción desde tiempos coloniales que se prolongó hasta el siglo XX, mismos que fueron determinantes en la formación de la subalternidad de los pueblos zoques y en el uso y gestión del territorio actual. Los conquistadores y finqueros locales aprovecharon sus relaciones políticas para sujetar a la población local a un sistema de explotación de mano de obra que durante mucho tiempo fue legitimado, mientras se trataba de extraer cualquier materia prima de la zona.

Un punto relevante que aún persiste en la memoria de la población local como determinante de las relaciones de dominación es la etapa del *porfiriato* cuando los zoques vivieron *el tiempo de la esclavitud*, como una época de malos tratos, injusticias, agravios y confinamiento en las haciendas de cacao. Un análisis detallado permite comprender las complejas dinámicas de las relaciones sociales del capitalismo agrario del siglo XIX y el papel de los pueblos indígenas.

En ese tiempo, los finqueros locales eran meros suministradores de materia prima para las grandes compañías de capital extranjero, por tanto controlaban la mano de obra, disponían de las tierras y, sobre todo, mantenían buenas relaciones políticas con los gobiernos en turno, mientras que las compañías extranjeras disponían del capital, conocimiento agrícola, controlaban rutas fluviales, almacenamientos de mercancías, permisos para la producción de hule, petróleo, minerales y el deslinde de tierras. Estas parecen ser características que hoy se acentúan con la llegada del neoliberalismo del siglo XXI, con la novedad de que los finqueros locales han desaparecido de la escena local o, al menos, tienen menos protagonismo.

Por otro lado, la historia nos muestra las insubordinaciones de la población local para subvertir estas relaciones de dominación en formas micropolíticas, muchas veces anidadas en grupos familiares y estructuras eclesiásticas escudadas como prácticas religiosas o en pequeños espacios velados a la autoridad. Algunas luchas aparecieron como pequeñas rebeliones espontáneas circunscritas al espacio local, sin alcance regional y sin construcción de alianzas estratégicas que les permitiera emanciparse de sus dominadores, aun así preservaron ciertos espacios de autonomía, sobre todo religiosas.

Capítulo III ¡Cristo vive! ¡La lucha sigue!

Este capítulo aborda el proceso de politización del ZODEVITE enmarcada en la subjetivación política de las comunidades zoques del norte de Chiapas que participan en la lucha contra la ronda petrolera 2.2. El punto central de este capítulo es mostrar la construcción social del Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (ZODEVITE) como sujeto antagónico, sus formas micro-políticas y la producción de narrativas territoriales surgidas en el marco de la reforma energética implementada en el México desde 2013.

La lucha de las comunidades zoques forma parte de la renovada contienda de los pueblos en defensa de su territorio contra formas liberales de apropiación de la naturaleza, pocas veces visibilizadas en los escenarios nacionales. En este caso, la lucha del ZODEVITE interpela de manera directa a los proyectos extractivos, en particular, la política energética del Estado, para cuestionar la construcción subjetiva del progreso fundado en la renta petrolera del proyecto Nacional-Popular y el neoliberalismo, para crear nuevos sentidos, valores y creencias sobre el territorio, es decir, modificar los marcos de percepción y significados creados por el capitalismo.

Aquí se muestran formas diferenciadas de habitar el territorio, comprender la naturaleza y ontologías políticas como mundos contrapuestos que están puestos en la contienda. En el proceso de la lucha se pone de manifiesto la memoria histórica de agravios, la etnicidad y nuevos marcos de significados religiosos como el *Laudato Si*.

Si en el siglo XX, el gran eje articulador del conflicto fue la disputa por la tierra entre comunidades indígenas, campesinos, finqueros y el Estado, ahora lo será el territorio como espacio de reproducción común de la vida cotidiana. Este nuevo eje articulador basado en la territorialidad produce renovados lenguajes ambientales y múltiples demandas caracterizadas por luchas autonómicas *de facto* que se alejan del Estado y de la toma del poder, en gran medida por la crisis del capitalismo, la democracia y sus instituciones.

III.1 Neoliberalismo: cercamientos al territorio y la vida

La década de 1980 para los zoques del norte de Chiapas es una época de profundos cambios materiales, simbólicos, políticos y ambientales, a partir de la erupción del Volcán Chichonal que marcó un momento de ruptura social y crisis y, por otro lado, las políticas de cercamiento territorial instauradas por el neoliberalismo que se expresó en la profundización de la ganaderización de las tierras, el derribo de plantaciones de cacao y la llegada de planes mineros, a la par del fortalecimiento de los *coyotes* (intermediarios) y la competencia electoral. Estas transformaciones serán percibidas dentro del ZODEVITE como formas de cercamiento al territorio y a la naturaleza, ante los cuales habrá respuestas aisladas y endebles estrategias de luchas locales para afrontar esos cercamientos, entre ellas las tomas de tierras como ejemplos de procesos micropolíticos de recampesinización, tras la coyuntura del EZLN en 1994.

El primer cambio vivido y compartido de manera colectiva como experiencia traumática fue la crisis ambiental originada por la erupción del volcán Chichonal que devastó la vegetación nativa, anegó cuerpos de agua, desapareció el pueblo de Magdalena Coalpitán (Francisco León) y 10 comunidades más y azolvó el río Magdalena cerca del pueblo de Ostuacán por la caída y deslizamiento de arena. La erupción desplazó a 12 mil familias, arrasó 35 mil 599 hectáreas de tierras campesinas y 2 mil 133 de tierras privadas, muchas de las cuales estaban sembradas con cacao y café (Baéz-Jorge, 1985; Ledesma, 2018; Reyes- Gómez, 2007).

Aunque la gran mayoría de las familias pudo retornar de manera gradual, un total de 2,315 familias se vieron obligadas a aceptar el plan de reacomodo del gobierno en Chiapa de Corzo, Ocosingo, Tecpatán, Acala y Veracruz, porque sus tierras quedaron inservibles, de tal suerte que algunos ejidos se fragmentaron en nuevos centros de población como Carmen Tonapac, Esquipulas Guayabal y Guadalupe Victoria de Chapultenango.

Un cambio sustancial en las relaciones de poder tanto en Francisco León y Chapultenango a raíz de la erupción del volcán es que los dueños de las fincas no regresaron, lo cual cerró la hegemonía finquera sostenida desde el porfiriato del siglo XIX (Ledesma, 2018:129-158) y, a su vez, permitió que los zoques tuvieron acceso al control político de los ayuntamientos locales.

Cuando apenas los zoques de Chapultenango, Francisco León e Ixtacomitán se recuperaban de la crisis ambiental propiciada por la erupción, sobrevino la crisis económica

propiciada por el desplome del precio del café en los mercados internacionales, a partir de 1989. Los campesinos comenzaron a derribar las pocas plantaciones de café y cacao que habían sobrevivido a la erupción. La respuesta local fue la acelerada introducción de pastizales para la ganadería, es decir, con el neoliberalismo⁴⁴ el territorio zoque aceleró su conversión hacia la producción cárnica para consumo nacional.

La Asociación Local de Cacaoteros de Pichucalco que acopiaba la producción de los municipios zoques perdió fuerza en medio de acusaciones de corrupción, hacia finales de 1990, mientras que la Unión de Ejidos Santos Degollado de Pichucalco, la Unión de Ejidos Salvador Allende de Ixhuatán, que comercializaban el barbasco y la S.S.S. *La Flor de Amatán* como la Unión de Cafeticultores del Norte de Chiapas bajo auspicio de la iglesia católica, desaparecieron por conflictos internos (García Chiang, 1998: 82).

La mano de obra campesina comenzó a ser absorbida por las agroindustrias del plátano establecidas en las planicies de Pichucalco y Teapa, Tabasco, que operaban como una pequeña *república bananera* sobre la ribera del Blanquillo desde principios del siglo XX. Hacia finales de 1980, grandes contingentes de campesinos de Ixtacomitán, Tapilula y Rayón trabajaban en las fincas *plataneras* de San Luis del Sureste, San Carlos y Santa Teresa como jornaleros temporales. También comenzó el éxodo gradual de campesinos de Tapalapa y Pantepec y Chapultenango hacia destinos nacionales e internacionales como Estados Unidos, Cancún y Playa del Carmen (Ledesma, 2018).

La política de contención del gobierno fue crear Uniones Especializadas de Productores de Café para producir 1.5 millones de plantas de café con subvenciones directas para 1,350 productores de la zona⁴⁵ que en el fondo buscaba acopiar y comercializar el grano en Tapilula (Lisbona, 2014: 56-57), pero lo único que logró fue la aparición de una red de intermediarios/compradores (*coyotes*) que comenzaron a acaparar la producción local y fijar el precio del grano. Tapilula y Copainalá se convirtieron en los principales centros de acopio de los *coyotes*. En Rayón, la familia Camacho comenzó a concentrar la producción cafetalera en el

⁴⁴ El modelo neoliberal en México puso fin a la hegemonía del proyecto Nacional-Popular tras la firma del tratado de libre mercado con Estados Unidos y Canadá, (TLCAN), que llevó al gobierno a desregular el campo, privatizar empresas estatales y servicios públicos, entre otros.

⁴⁵ En promedio, cada productor de café recibiría 1,111 plantas, equivalente a casi media hectárea de tierras. En promedio cada hectárea puede sembrarse hasta con 3,000 plantas en la zona de Pantepec.

rancho La Soledad, incluso muchos zoques reubicados en Nuevo Esquipulas Guayabal comenzaron a trabajar ahí, a partir de 1990 (Entrevista a Saul Kak, San Cristóbal de las Casas enero 2019).

En la parte alta del territorio donde el bosque no tuvo mayor impacto ambiental por la erupción, la mercantilización del bosque comenzó a ser vista como una opción de sobrevivencia. Los ejidatarios de Coapilla crearon la Unidad de Producción Forestal para comercializar 4 mil hectáreas de bosque de encino, a partir de la flexibilización de la Ley Forestal de Chiapas en 1986. Sin embargo, la veda forestal impuesta por el gobierno suspendió las actividades de 1989 a 1995, aunque los ejidatarios obtuvieron un nuevo permiso de aprovechamiento por 10 años por parte de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP). En 1999 el ejido compró un nuevo aserradero y empezó a reorganizarse para la extracción y venta de madera (Mariscal, 2009: 29; Eccardi, 2008: 50).

En este periodo de arranque del neoliberalismo, los ejidos y comunidades zoques no logran tener el control del proceso productivo, puesto que, la extracción de la materia prima (cacao, café, barbasco y ganado) es controlada por intermediarios como los acopiadores locales o *los coyotes* de Pichucalco, Tapilula o Tecpatán, quienes con capital disponible, conocimiento del mercado nacional, las relaciones políticas y los medios de transportes colocan los productos en manos del mercado; es decir, los zoques no logran tener relación directa con los mercados.

A partir del año 2000, llegó el PROCEDE para certificar la tenencia de la tierra en el medio rural del país, que resultó en un nuevo ordenamiento de la propiedad social en manos de campesinos⁴⁶. El programa reconoció en la zona a un contingente de 17,000 *avecindados* carentes de tierras como nuevos sujetos agrarios, pero excluyó a las mujeres de la toma de decisión, es decir, patriarcalizó la tenencia de la tierra al dar mayor preferencia a los hombres como titulares de las parcelas:

Nos sacaron de las asambleas comunitarias cuando modificaron el artículo 27 y le dieron la titularidad a los hombres. Nos dejaron, nos quitaron la voz, nos quitaron el poder de la decisión.

⁴⁶ En Chiapas, el PROCEDE cerró en 2006 con la certificación de más de 4 millones de hectáreas de tierras campesinas y, por otro, encontró el rechazo de 700 núcleos agrarios en Chiapas (Agenda Agraria, 2010, Documento de trabajo, Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Estatal Chiapas). Para algunos opositores, el programa era un proyecto de privatización de las tierras colectivas. Sin embargo, muchos ejidos y bienes comunales vieron en el PROCEDE una opción para fortalecerse como entidades colectivas y tener certeza sobre su parcela (Appendini, 2010: 63-94).

Por eso, las mujeres estamos otra vez en lucha, acompañando todo este proceso para decir: ¡Ya basta! Ya basta porque no hemos avanzado nada. Decimos que estamos en la era de los derechos humanos. La Constitución lo reconoce abiertamente pero no la hemos ejercido, no la vivimos nosotros las mujeres (Testimonio María Sánchez Álvarez, Chapultenango, Chiapas, 30 de junio de 2017).

En total, 161 ejidos y bienes comunales aceptaron el programa del PROCEDE en 13 municipios de la zona (Ledesma, 2018:74). Llama la atención que estos ejidos *sin PROCEDE* presentan las tasas más altas con población hablante del zoque como Tapalapa (91.46%, según censo de 2014). Los pocos ejidos que rechazaron el programa como San Francisco Jaconá en Tapilula y Tapalapa mantuvieron la propiedad ejidal como tierras de uso común, es decir, un manejo comunitario bajo arreglos locales propios de gestión de tenencia de la tierra.

Entre algunos ejidos zoques, el programa fue percibido como un proceso de exclusión para *ordenar* y dividir a las comunidades que en la práctica fragmentó la tenencia de la tierra y profundizó los conflictos agrarios entre campesinos de Rayón y Chapultenango sobre las tierras del volcán Chichonal a partir del 2002.

En el periodo neoliberal, la zona afianzó su vocación productora de ganado como extensión de la planicie tabasqueña hacia el norte de Chiapas. Los municipios de Francisco León, Tecpatán, Ixtapangajoyá y Chapultenango se convirtieron en las zonas ganaderas, en tanto que Tapalapa, Ocotepec, Amatán y Pantepec preservaron espacios de agricultura tradicional basada en la milpa, mientras Coapilla se especializó en la explotación forestal. De esta manera, la ganadería configuró nuevas formas de gestión de la tierra, procesos de minifundización y el fortalecimiento de una red de intermediarios (*coyotes*). El siguiente testimonio evidencia los arreglos locales, el funcionamiento del mercado controlado por *los coyotes* a escala local y la burocratización para la comercialización del ganado:

El coyote vende el ganado al ricachón⁴⁷ que hace el conglomerado de todos los animales, y ya él tiene que hacer todo ese proceso. El ricachón se beneficia porque se ahorra [todo el trámite], le llega el ganado a mano suelta, lo único que va hacer es pagar un poquito más, entonces, el coyote busca ganado para llevárselo a él, es un trámite bastante tedioso. La gente se desespera porque no está acostumbrada a este tipo de movimientos porque hay que ir a la oficina, dar muchas vueltas. El coyote es quien gana más al final de todo porque se lleva los 9 meses de criar ganado con un precio de 8 mil, 9 o 12 mil pesos [...] Hay gente que tiene la tierra una parte dedicada a la agricultura y otra a la ganadería. Se renta o si tiene sus dos o tres animalitos ahí lo va a tener. El que es para

⁴⁷ En el imaginario de la población de Ixtacomitán y Chapultenango, el ricachón es un prominente ganadero que posee dinero, tierra, propiedades (ranchos) y habilidades políticas para hacer fortuna.

agricultura va rotando, se siembra maíz, al siguiente frijol y vuelve otra vez con el maíz (Anastacio Delesma, ejido Esquipulas Guayabal, Chapultenango, 29 de marzo de 2021).

En el plano político, la década de 1990 por la incorporación de la Iglesia Católica en asuntos locales que detonó procesos de politización, en gran medida por el avance de la Teología de la Liberación en los Altos y Selva de Chiapas. En 1992, los sacerdotes de la Orden de los Franciscanos con sede en Tecpatán alentaron a los zoques de Francisco León para volver a ser municipio libre tras su desaparición por la erupción del volcán en 1982, porque todas las gestiones se hacían en Tecpatán o en Tuxtla Gutiérrez. Al poco tiempo, la lucha logró que Viejo Carmen fuera reconocido como cabecera municipal en 1995, hecho que fue posible por el trabajo de los catequistas de las 48 Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Tecpatán y Francisco León.

Ante el aumento del protagonismo de las CEBs, la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez, al cual pertenece la parroquia de Tecpatán, decidió expulsar a los sacerdotes de la Orden de los Franciscanos y, a cambio, el obispo Felipe Aguirre Franco, identificado con la clase empresarial Tuxtleca, decidió enviar a sacerdotes diocesanos formados bajo el Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE), la ala conservadora de la iglesia, con la clara intención de frenar el avance de la teología de la liberación (Entrevista Lucas Nañez, Tecpatán, Chiapas, 27 de mayo de 2021). El SINE comenzó a dismantelar las creencias locales o, por lo menos, a confrontarlas y con ella desaparecieron los intentos por continuar las CEBs en la zona.

Sabíamos que por el lado político no nos garantizaba nada, pero entonces tuvimos que acuerparnos con la iglesia católica. En ese tiempo nos apoyó mucho las CEBS, tuvimos en las 48 comunidades de Tecpatán, luego esas mismas las convertimos en ayuda para Casa Kolping para la autoayuda, para *pensar* cómo se puede poner una cooperativa. Las CEBs vino a dar nada más la parte espiritual, el acompañamiento para que no nos vayan a tronconear, a matar (Entrevista Lucas Nañez, Tecpatán, Chiapas 27 de mayo de 2021).

Al cerrarse el espacio político de la iglesia católica, los zoques encontraron en los partidos políticos un espacio para canalizar sus demandas sociales como lo habían hecho con el Consejo Supremo Zoque. A nivel local, tomó fuerza el Partido de la Revolución Democrática (PRD) que comenzó a abanderar las luchas por la tierra y hacer frente a la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI) por la vía electoral. La llegada del PRD, en la práctica permitió el ascenso de algunos dirigentes zoques en la toma del poder local, sobre todo en los ayuntamientos municipales, sin embargo, la percepción local es que durante este periodo comenzó la fragmentación de la vida comunitaria que se expresó en conflictos postelectorales álgidos, a partir de 1998:

Llegó hace 25 años [1998] cuando postuló su primer candidato; solo habían 3 partidos, entonces, surge a raíz de que solo el PRI era el único que nombraba Presidente Municipal, no tenía competencia. En el 98 se gana en Chapu por el PRD y se gobernó en 3 periodos. El partido se posicionó, pero hoy en día hay 8 partidos que han dividido al pueblo en pedacitos (Comunicación electrónica a Bacilio Díaz Sánchez, Chapultenango, 2 de marzo, 2020).

Tarcisio Gómez Estrada, principal promotor del Partido Acción Nacional en Chapultenango, recuerda que la presencia de todos los partidos, más que competencia, se trató de un arreglo comunitario dentro del pueblo como un *pacto interno* para acabar con la hegemonía del poder local del PRI y democratizar el espacio de la política electoral en el municipio:

Si dividió la gente, pero de mi parte, no se trataba de dividir. Teníamos bien claro que se trataba de democratizar la política, buscamos que la gente tuviera o que viera que sí se puede, que el PRI no fuera el único que ocupara el cargo, que la gente tuviera la libertad (Tarcisio Gómez Estrada, ex militante del PAN, Chapultenango, Chiapas, septiembre, 2020).

En la sierra de Tecpatán, la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) vio en la contienda electoral la *oportunidad política* de tomar el poder, para lo cual decidió participar de manera abierta en las elecciones de 1995, bajo el cobijo del PRD, desacatando sus propios principios de que la toma del poder no era un aspecto central de su lucha, sino la organización popular (Entrevista a Lucas Nañez Castellanos, Tecpatán, Chiapas, 27 de mayo, 2021). En los años siguientes, la aparición de nuevos actores políticos motivó confrontaciones violentas entre diversos grupos de priístas y perredistas que en diversas ocasiones tomaron el palacio municipal de Tapilula (Lisbona, 2002:41-42).

La coyuntura zapatista de 1994 propició que campesinos de Ixtacomitán, Rayón y Chapultenango, en alianza con tsotsiles de Jitotol, Huitiupan, Simojovel y Pueblo Nuevo aglutinados en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y respaldados por el PRD ocuparan 40 predios desde Coapilla hasta Ostuacán. En Solosuchiapa, los tsotsiles tomaron las antiguas tierras mineras de La Zacualpa, mientras que los zoques ocuparon la antigua propiedad del maestro Teófilo Márquez el predio La Torre en Chapultenango y la finca Tampico en Ixtacomitán en medio de confrontaciones con los ganaderos organizados en la Asociación Ganadera Local, que desde Pichucalco exigían al gobierno, desalojar a los campesinos.

Este antagonismo por la tierra tuvo su escena más trágica en la finca platanera de San Luis del Sureste ubicado en Pichucalco, propiedad de Carlos Cabal Peniche, ocupado por tsotsiles y zoques en febrero de 1996. Un mes después, 20 de marzo de 1996, mientras el gobierno federal daba por concluido los conflictos agrarios, un convoy de 120 policías atacó a los campesinos

apostados dentro del casco de la finca bananera. En el hecho murieron 2 campesinos, entre ellos, Sebastián Díaz Mondragón, zoque de San Antonio Las Lomas, hubo dos heridos y 57 detenidos más (*La Jornada*, 21 de marzo de 1996).

No obstante, la movilización campesina permitió la ocupación de 3,400 hectáreas de tierras privadas principalmente ganaderas, en toda la zona, por lo cual el gobierno se vio forzado a comprar 12,715 hectáreas para 2,818 campesinos. Con estas *compras* se formaron nuevos ejidos como Jomenás en Chapultelnenango, San Miguel y José Dolores en Rayón y La Providencia en Ixtacomitán, tierras recuperadas de antiguas fincas. Además, el gobierno se vio forzado a regularizar 93 acciones agrarias de ejidos y bienes comunales que tenían algún rezago administrativo (Ledesma, 2018). En términos políticos esta lucha representó un proceso de re-campesinización de los espacios históricos y el acotamiento del poder finquero en Chapultenango, Solosuchiapa, Rayón, Pueblo Nuevo y Tapilula, respaldado por la CIOAC y el PRD.

En términos políticos, los zoques de Rayón intentaron organizarse a través del Consejo Permanente de los Pueblos Zoques (COPEPZO) en 1996, una organización que revalorizó lo étnico para aglutinar las demandas de los pueblos frente al Estado. El diagnóstico de la naciente organización estimaba que los pueblos zoques históricamente habían sido abandonados por el gobierno que se expresaba en falta de vías de comunicación, rezago educativo y salud. Por ello, plantearon que la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) debía resolver el problema ancestral (Moisés Díaz Hernández, Semanario La Versión, No, 73, 9 de abril de 1997).

En abril de 1997, el COPEPZO elaboró el Plan Integral del Pueblo Zoque que, entre otras cosas, consideraba la creación de la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Pueblo Zoque, sin embargo, la organización desapareció después de 1998 cuando aparecieron los partidos políticos en la arena local. Tanto el CSZ y el COPEPZO intentaron ser espacios políticos autónomos para visibilizar los problemas locales, pero no lograron establecer alianzas y consolidar un proceso organizativo de largo aliento.

Mientras tanto, para aminorar la presión social por el estallido armado del EZLN, el gobierno instaló la radio XECOPA *La Voz de los Vientos* en Copainalá en 1997; inauguró albergues escolares y comenzó a homogenizar las diferentes variantes dialectales zoques desde el Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena (CELALI) con la idea de incorporar la lengua local a los planes de estudio de la educación pública de nivel básico. Además, se incentivaron

nuevas formas de participación y representación política en los llamados Fondos Regionales de Solidaridad (FRS) en el INI y en los comités de planeación de obras públicas municipales (COPLADEM), siempre bajo control y vigilancia del gobierno.

Cuando los zoques quisieron apropiarse de los espacios políticos de representación, el gobierno decidió disolver la organización y retirar los apoyos (Entrevista a Arturo Pérez Núñez, ex funcionario del INI, Ixtacomitán, Chiapas, febrero de 2014). Fue hasta 2003 que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, hoy INPI) integró a un representante zoque ante su consejo consultivo, con limitada participación. En realidad, estas estrategias de *participación controlada* por el Estado respondían a estrategias de integración de *lo indígena* al proyecto nacional para resolver los problemas ancestrales de Chiapas presionado por el estallamiento armado de 1994.

A partir de 2005, los zoques dieron las luchas más fuertes en el plano electoral cuando comenzaron a ganar las alcaldías de Rayón, Tapalapa, Chapultenango y Pantepec, bajo el cobijo del PRD (CIOAC, 2018: 221). De este modo, la CIOAC con fuerte presencia en Simojovel, apareció como actor importante para llevar a los zoques al poder local⁴⁸ aunque la percepción de algunos militantes del ZODEVITE, la aparición de los partidos políticos y la puesta en marcha del PROCEDE fueron estrategias del gobierno para dividir a las comunidades que hoy en día facilitan la aceptación de los proyectos extractivos.

En 1999 el PRI se da un bajón y empiezan los demás partidos políticos. ¿Qué quiere decir? Que los partidos políticos fueron creados para dividirnos. Todo tiene un propósito, no es nada más porque así lo quisieron o porque así se dio. Después de 1999, en 2002, en 2003, aparece el famoso PROCEDE. ¿Qué es lo que pretende PROCEDE?, exterminar las parcelas ejidales y surge la propiedad privada. Me pareció muy bien lo que hizo Francisco León que defendió a capa y espada el uso comunal de la parcela (Andrés Gómez Sánchez, taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2017).

Un cambio fundamental experimentado en tiempos del neoliberalismo fue el ascenso de una generación de zoques escolarizados, en gran medida por la apertura de nuevos centros de

⁴⁸ Para las elecciones nacionales y locales de 2018, en la zona zoque 3 partidos políticos mantuvieron una alta preferencia entre el electorado; de los 17 alcaldías en disputa, el partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) con su candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador conquistó 5 alcaldías (29%); el Partido Verde Ecologista de México en otros 5 (29%); el PRI solo 4 alcaldías, (23.5%) y los partidos, Acción Nacional, Chiapas Unido y Mover a Chiapas una sola alcaldía cada uno, datos que dan cuenta de la heterogeneidad y participación electoral.

educación de nivel superior, sobre todo, privadas⁴⁹. En 1993, la Universidad Autónoma de Chiapas era el único campus universitario en Pichucalco orientado a la administración de empresas y agronegocios⁵⁰. La creciente escolarización motivó la aparición de *profesores indígenas* que comenzaron a acaparar tierras y ocupar posiciones políticas en los ayuntamientos municipales. Hoy en día, tanto en Rayón como en Chapultenango, es común que los principales compradores de tierras ejidales y ganaderos en pequeña escala sean maestros indígenas.

Por otro lado, si bien, la década de 1990 está guiada por la reestructuración productiva de las políticas agroindustriales en México, en Chiapas se puso en marcha la estrategia de cercamiento al territorio mediante proyectos de infraestructura pública, mineros y ambientales (Ledezma, 2018). En términos de Harvey, se trata de la *producción de territorios* para facilitar la ampliación y supervivencia del capitalismo para lo cual se necesitan integrar nuevos espacios geográficos que escapaban a la explotación (Harvey, 2014:345). Esta política global explica por qué el *territorio* ahora es el centro de la disputa entre quienes la habitan y, por otro, quienes aspiran a explotar los recursos a gran escala, que en el caso del territorio zoque ocurre mediante 4 matrices: minera, energética, ambiental y agroindustrial.

A partir de 2005, la *matriz minera* comenzó a cercar el territorio en la finca Santa Fe en Solusuchiapa, donde más tarde se descubrió el yacimiento de 2 millones de onza de oro en Tapilula, Ixhuatán, Pantepec, Solosuchiapa y Chapultenango (SGM, 2014: 9). Ese año empresas transnacionales canadienses como Linear Gold Corporation o Brigus Gold Corporation, Kinross y su filial mexicana KG Minera Ixhuatán, Minera Frisco, Cangold Limited y Apollo Gold Corporation, se establecieron en el ejido San Isidro Las Banderas en Pantepec, San Francisco

49 En enero de 2005, el cabildo de Rayón decidió crear la Universidad Indígena, al margen del gobierno y con el respaldo de la CIOAC. Ahí se enlistaron 300 estudiantes zoques y tsotsiles de 20 municipios, pero en julio de ese mismo año, el gobierno dismanteló la universidad mediante un operativo policiaco que detuvo a los principales promotores porque no contaban con los permisos oficiales (Revista Proceso, 26 de julio de 2005). Años más tarde, el gobierno abrió una sede de la Universidad Tecnológica de la Selva en Rayón y otra de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas en Reforma en 2015, pero sobre todo abundaron universidades privadas en Pichucalco y Tapilula.

⁵⁰ Hasta mediados de la década de 1990, las pocas universidades estaban en Villahermosa, Tabasco, y en la capital Tuxtla Gutiérrez y las escasas escuelas de nivel medio superior en Tapilula y Pichucalco. La oferta educativa universitaria estaba en la Universidad Pedagógica Nacional, subsede Bochil, donde se formaban los profesores en educación indígena bilingüe, en la universidad privada Lindavista en Pueblo Nuevo fundada en 1943 y la escuela comercial Leuzagui de Pichucalco creada en 1973. Era común que muchos jóvenes, sobre todo mujeres, interrumpieran su formación universitaria ante los costosos traslados y las distancias de las universidades.

Jaconá en Tapilula y Buenos Aires en Chapultenango, para ocupar en su conjunto 4 mil 176 hectáreas parceladas en 18 ejidos zoques, con fines exploratorios.

Los conflictos comenzaron cuando las mineras incumplieron con el pago de jornales de 200 pesos diarios en San Isidro Las Banderas, Laguna Chica y Laguna Grande, todos de Pantepec. Además, incumplieron la construcción de una clínica y mejorar los caminos, sobre todo la empresa canadiense *Linear Gold Corporation*. Algo similar ocurría en el ejido Buenos Aires y Buenavista Caracol, dos pequeñas comunidades zoques enclavadas en la cumbre de Valtierra, de Chapultenango. Ante el aumento de quejas, los sacerdotes de la Orden de los Franciscanos asentados en Rayón, agrupados en el colectivo *Justicia, Paz e Integración de la Creación* (JPIC) comenzaron a promover marchas tanto en Rayón como en Ixhuatán contra las oficinas de las mineras ubicadas en Tapilula en 2006 y 2007 (Entrevista Fray Adín Morales, 10 de octubre, 2013).

El 18 de abril de 2008, los ejidatarios zoques de San Francisco Jaconá de Tapilula negaron la autorización a Kinross y su filial KG Minera Ixhuatán para explorar tierras ejidales. No obstante, las compañías avanzaron con los permisos de 18 ejidos de Ixtacomitán, Chapultenango, Tapilula y, sobre todo, en el ejido San Isidro Las Banderas Tapalapa para realizar trabajos de exploración (Secombe y Giroux, 2011: 14). Finalmente, en septiembre de 2009, la principal minera *Linear Gold Corporation* anunció su retiro de la zona por las presiones ejercidas por los propios ejidos y los sacerdotes de JPIC pero, sobre todo, influyó el clima adverso contra la minería tras el asesinato de Mariano Abarca, en Chicomuselo en 2006. No obstante, la Minera Frisco, propiedad de Carlos Slim, comenzó a cercar la vida de las comunidades en torno al proyecto minero en Solosuchiapa.

Lo único que hemos obtenido de la minera Frisco son amenazas y contaminación del medio ambiente y privación de poder entrar y salir de ese terreno. Antes de que estuviera la mina había cafetales, platanares, frijolares, mandarina, limón, entonces eso se cultivaba, se daba todo eso, era un terreno de cultivo donde se daba todo, calabaza, chayote, yuca, malanga, chicharos y todo lo que se puede llamar agricultura, pero una vez que llegó Frisco y empezaron a trabajarlos ellos, nos lo empezaron a dar rentado. Incluso tengo documentos en donde yo pagaba mi renta de la mina. Así nos empezaron a bloquear (Entrevista personal, Eliud Velasco Camacho, ejido El Beneficio, diciembre 2018).

La política de cercamiento es posible a través de lo que Rodríguez-Wallenius (2020:89-90) llama la *gobernanza del despojo*⁵¹, como parte de una estrategia destinada a cooptar

⁵¹ De acuerdo con Rodríguez Wallenius, *gobernanza del despojo* es cuando la imposición de proyectos requiere de estrategias y acciones políticas y propagandísticas para convencer a parte de la población sobre

voluntades para producir nuevas subjetividades en las comunidades, mediante el despliegue de la filantropía y los marcos legales que otorgan centralidad a las empresas privadas y al Estado, para determinar la exploración extractivas como bien público. En este caso, la mina oferta construir infraestructura educativa, becas, apoyos a hospitales públicos e iglesias y actividades lúdicas para la niñez, entre ellas el cine como instrumento persuasivo en las comunidades de El Beneficio, Villaflores, Agustín Rubio y Monte Horeb, aledañas a la minera en Santa Fe La Zacualpa.

Un par de años atrás, en febrero del año 2001, un grupo de 23 campesinos había intentado presionar al gobierno para comprar las 147 hectáreas del predio Santa Fe La Zacualpa o Santa Fe, pero no hubo respuesta hasta que, nuevamente, el 21 de mayo de 2019, militantes de la CIOAC ocuparon la mina, pero fueron desalojados y encarcelados 14 campesinos un mes después (Domínguez, 2019).

III.2 La ronda petrolera y las consultas indígenas

El 23 de octubre de 1889, el periódico *Santa Fe Daily New Mexican* anunció la existencia de un *lago de petróleo* en Pichucalo (Daily, 1889), pero fue hasta 1899 cuando Maximino Alcalá, un ingeniero del gobierno de Porfirio Díaz, descubrió en la finca Guadalupe de la familia Cantoral, en Tectuapán municipio de Pichucalco, un *criadero de petróleo* (Alcalá, 1900), lo cual bastó para que el 14 de agosto de 1907 la compañía *Anglo- Mexican Oil Fields Ltd* se interesara en obtener los derechos de explotación y abriera brechas en medio de la montañas para perforar un pozo al que llamaron Caimba, cerca de la finca San Carlos.

Hacia 1920, el lugar fue abandonado ante la poca producción y otros *extraños* accidentes⁵². Tras el retiro de la compañía, el gobierno se hizo cargo de la exploración sin mayor éxito, aunque los finqueros comenzaron a especular con el precio de las tierras. En esa coyuntura, Heraclio Juárez Toledo, el finquero de la hacienda San Antonio El Cocal, llamó a los propietarios a

los beneficios particulares que las actividades extractivas les pueden proporcionar, a pesar del despojo y la devastación.

⁵² El 23 de enero de 1910, el periódico *El Herald* de Chiapas reportó el homicidio del austriaco Jan Klapkowski a manos de su connacional, Jędrzej Wojtowicz, quién terminó suicidándose en los dormitorios de la compañía *Anglo-Mexican Oilfields Limited*, ubicado en Nicapa, el 4 de enero de ese año. Según los trabajadores y los médicos de la compañía, Jędrzej Wojtowicz tenía problemas cerebrales (*El Herald* de Chiapas, tomo V, número 7, 23 de enero de 1910, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

organizarse para vender a *buen precio* las tierras a las petroleras, pero la iniciativa no prosperó (Ledesma, 2018:117; Recinos, 2013).

Cuando el gobierno de Lázaro Cárdenas nacionalizó el petróleo en 1938, la zona cobró un nuevo interés, aunque fue hasta 1972 que oficialmente los hallazgos de yacimientos de gas y aceite en Tabasco y el norte de Chiapas que motivaron una nueva política de explotación, que representó una salida a la profunda crisis que vivía el país por la caída del precio del petróleo en los mercados internacionales y las deudas del gobierno mexicano. Estos hallazgos marcaron el giro hacia la ilusión del desarrollismo bajo el *oro negro* del trópico húmedo, en particular sobre el norte de Chiapas, como una renovada oleada extractiva petrolera, pero ahora en manos del Estado Mexicano (Tudela, 1992:238; Uribe-Iniesta, 2003:20). El Presidente de la República, José López Portillo, al iniciar su mandato en 1976, anunció que se trataba de *administrar la abundancia petrolera* (Cámara de Diputados, 2006: 121).

La explotación intensiva comenzó en los campos de Cactus y Sitio Grande en Reforma con la extracción inicial de 1,067 barriles diarios de petróleo crudo en 1972, hasta alcanzar su punto máximo con 348, 862 en 1979, en los 10 campos petroleros ubicados en Juárez, Ostuacán, Pichucalco y Sunuapa. Al paso de los años, PEMEX ha logrado establecer una cultura política petrolera con los municipios de Reforma, Juárez, Sunuapa, Ostuacán y Pichucalco, estos es, una relación mediada por incentivos económicos y bienes materiales con las autoridades locales (obras públicas, donaciones de asfaltos, combustibles y apoyos sociales). Por ejemplo, en 2013, los alcaldes de Pichucalco, Juárez, Reforma y Sunuapa denunciaron graves contaminaciones provocadas por la operación de 150 pozos petroleros (Mandujano, 2013), pero el 4 de junio de 2020, el ayuntamiento de Reforma recibió una ambulancia a través del Programa de Apoyo a la Comunidad y Medio Ambiente (PACMA) operado por PEMEX.

**Tabla 6 Extracción de petróleo crudo en Chiapas 1972-2020
Miles de Barriles Diarios (MBD)**

No	Campos	Pozos perforados	1972 MBD	1980 MBD	1990 MBD	2000 MBD	2010 MBD	2020 MBD
1	Artesa	30		6.072	1.283	1.129	1.159	0.518
2	Cactus	23	0.668	92.595	6.928	10.93	8.457	1.752
3	Carmito	4		0.586		6.774	0.054	

4	Chiapas Copanó	23		6.763	13.537	3.024	3.728	
5	Comoapa	5		3.983	4.7	1.923	1.995	1.091
6	Gaicho	7				0.316	1.861	0.386
7	Giraldas	13		23.593	14.885	3.398	0.892	
8	Juspi	6		0.964	0.728		0.613	
9	Malva	3					1.016	0.181
10	Mundo Nuevo	3		11.336	1.874	1.014	0.134	0.19
11	Muspac	19			13.695	7.446	1.311	
12	Nispero	6		62.084	3.157	1.955	0.97	2.7
13	Rio Nuevo	2		21.47	3.22	3.563	0.134	0.191
14	Secadero	2				0.103	1.057	
15	Sitio Grande	8	0.399	91.627	19.375	5.827	0.999	0.257
16	Sunuapa	15		12.031	0.459	0.447	12.691	2.013
17	Teotleco	19					10.318	15.28
18	Topén	2		0.933	0.44	0.325	0.228	
		190	1.067	334.04	84.281	48.17	47.617	24.56

Fuente: Sistema de información de hidrocarburos,
<https://sih.hidrocarburos.gob.mx/> **Elaboración propia, 2020.**

En la zona zoque, en particular en Ixtacomitán, Chapultenango y Nicapa se abrieron caminos y se construyeron puentes para que pesados camiones y maquinaria exploraran Viejo Lindavista en Ixtacomitán. En la memoria colectiva de muchos militantes del ZODEVITE están presentes las *marcas* que PEMEX dejó en las montañas. Hacia 1980, el complejo petroquímico Cactus se había convertido en el principal centro de transformación de gas del sureste. Sin embargo, las cifras indicaban un descenso en la extracción en los 13 campos petroleros del norte de Chiapas. En 1980 se logró extraer 334,000 barriles, mientras que para 1990 la producción alcanzó apenas 84,281 barriles. Para el año 2000 se extrajeron apenas 48,174 barriles diarios pese a la activación del mayor número de pozos en los 18 campos petroleros. Los límites de la industria petrolera tocaron fondo con el desplome a 24,560 barriles diarios de extracción en 2020.

Desde 2006, el gobierno comenzó a reconocer el descenso de la extracción petrolera. El indicador más evidente era la declinación de la producción del complejo Canterell en Campeche, el yacimiento más grande en aguas profundas del Golfo de México, que pasó de extraer 3.4 millones de barriles diarios en 2004 a 2.5 millones de barriles diarios en 2013 (Gobierno de México, 2013). Según el gobierno mexicano, lo ideal era reformar el marco legal para permitir que PEMEX pudiera asociarse con petroleras internacionales. El argumento central es que la

paraestatal estaba en ruinas, y solo con la inversión privada podría rescatarse la producción nacional. Además, carecía de tecnología de punta, lo cual hacía casi imposible continuar con la extracción.

Así, en diciembre de 2013, la Cámara de Diputados, con el aval de todos los partidos políticos en el llamado *Pacto por México*, modificó los artículos 25, 27 y 28 de la Constitución Política para dar fin a la nacionalización del petróleo, después de 75 años de control estatal. A cambio de esta reforma constitucional, la narrativa oficial promovida por la SENER prometió a la población reducir las tarifas eléctricas y el precio del gas; aumentar la producción de petróleo de 2.5 millones de barriles diarios a 3 millones de barriles en 2018 y a 3.5 millones para 2025, así como elevar la producción de gas natural de 5 mil 700 millones de pies cúbicos en 2013 a 8 mil millones en 2018 y 10 mil 400 millones en 2025 (Gobierno de México, 2013).

Además, la reforma prometía generar 1% de crecimiento económico anual en 2018 y aproximadamente 2% para 2025; crear medio millón de empleos y 2.5 millones para 2025; sustituir las centrales eléctricas más contaminantes con tecnologías limpias y gas natural, es decir, maximizar beneficios sociales, reducir daños ambientales y transitar de energías fósiles a limpias (Gobierno de México, 2013). Para cumplir estas metas era necesario avanzar sobre superficies terrestres, porque las áreas marinas situadas en el Golfo de México estaban sobreexplotadas o con poca capacidad de reservas petroleras. El 83% de petróleo crudo provenía de aguas someras y el 17% de superficies terrestres (Pech, 2018). En los últimos 75 años, los ingresos petroleros financiaron las principales políticas del gobierno. Tal dependencia era tan fuerte que el 38% de los ingresos presupuestarios públicos en 2006 provenían del petróleo, es decir, que casi cuatro de diez pesos provenían de esta actividad (Fundar, 2018:7).

La reforma constitucional creó una nueva arquitectura institucional con la CNH, entidad *autónoma* dirigida por 6 consejeros responsables de gestionar los contratos con las empresas particulares. También apareció el Fondo Mexicano del Petróleo para la Estabilización y el Desarrollo (Banxico), encargado de realizar pagos y administrar los ingresos petroleros. Para atraer inversiones petroleras, la CNH inició una intensa campaña de promoción en foros de Houston, Nueva York, Londres, Ámsterdam y Washington (Gobierno de México, 2013).

Para los zoques, el plan de la reforma energética comenzó 12 años atrás cuando la Compañía Mexicana de Exploraciones S.A de C.V (COMESA), dependiente de PEMEX, recorrió Ixtacomitán, Francisco León, Tecpatán y Chapultenango en busca de posibles nuevos yacimientos. A partir de 2001, grandes contingentes de trabajadores locales de Ostucán, Ixtacomitán y Pichucalco, contratados por COMESA, creían que buscaban manantiales de agua en las montañas:

Anteriormente pasaban eso que se llamaban de la línea que andaban buscando, pasaban por donde quiera. Ahí, les daban gratificación al dueño de la parcela. Le dieron vuelta a todo el ejido El Naranjo. Era una miseria que recibían por el tramo que pasaban midiendo, marcaron algo. Ya después pasaban por todos los arroyos, no sé qué andaban buscando [...] Hablaban de que era un beneficio, y entonces, la gente estuvo de acuerdo esperando ese beneficio (Entrevista a Abenamar González Pablo, El Carrizal, Francisco León, 25 de noviembre, 2017).

En el ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, la llegada de COMESA generó la ilusión del desarrollo, porque los ingenieros de la empresa decían que el ejido tenía petróleo, incluso hubo conflictos cuando se peleaban para que la raya pasara en sus parcelas, lo cual garantizaba recibir pagos y, en un futuro, ser dueños del petróleo:

Ofrecieron dinero donde iba a pasar la raya. Cada 20 metros ponían las estacas [color azul o roja] y cuantas hay en tu terreno es más la lana. Creo que si había 20 estacas en tu terreno te pagaban 1,000 pesos, a 50 pesos cada estaca, pero daban buen dinero. Hasta se querían robar las estacas con el fin de que le paguen el dinero porque pasaba en su parcela. Como no se sabía, pensaban que todo era bueno [...] Algunos cobraban como 10,000; hubo gente que cobró hasta 15,000 porque tenían ganado en su terreno y así se fueron levantando (Entrevista a Evaristo Guzmán, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, 7 de septiembre de 2020).

La ilusión se desmoronó cuando los manantiales de agua se secaron y se percibió el aumento de la temperatura del clima en Viejo Lindavista. El frijol *no se dio mucho*, porque los ingenieros de COMESA usaron explosivos para detectar petróleo en las parcelas y eso desvió los manantiales, según el *diagnóstico percibido* en la localidad:

Hubo un tiempo en que no pegó el maíz, ni el frijol porque hubo mucho calor como de dos meses y tanto, se tenía que echar agua con bomba a las plantas, como en 2007. Me acuerdo que me llevó mi papá en pleno marzo, abril o mayo, tardó la temporada con ganas. Todo el frijol se secaba las hojas y si pegó duro en ese entonces. Lo resolvimos consiguiendo afuera donde había. Algunos que tenían lograron guardar y eso de fueron ayudar, pero luego se recuperaron, pero sí fue un tiempo difícil (Entrevista a Evaristo Guzmán, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, 7 de septiembre de 2020).

La actuación de la empresa COMESA, los desvíos de los manantiales y la sequía, hicieron que los campesinos tuvieran otra percepción sobre el petróleo en Viejo Lindavista, es decir, comenzaron a ver la extracción de hidrocarburos como una amenaza potencial al territorio. Pese

a esta percepción de la población local, Pemex continuó con el proyecto *Desarrollo de Actividades Petroleras del Proyecto Cactus* en 2006 para ampliar la frontera petrolera hacia las zonas indígenas en busca de reservas probables y probadas de gas y aceite en 7 municipios de Tabasco y 9 de Chiapas, en una área total de 447,961 hectáreas con el plan de construir 75 pozos petroleros hasta el 2026 (PEMEX, 2016:6). En Chiapas, el *proyecto Cactus* involucró la prospección petrolera en ejidos y comunidades de Reforma, Juárez, Ostuacán, Sunuapa, Pichucalco, Solosuchiapa, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá y Amatlán.

Finalmente, en 2016, el gobierno licitó 5 campos petroleros de Chiapas bajo la ronda petrolera 1.3 en lugares donde históricamente PEMEX tiene presencia, esto es, Pichucalco, Ostuacán, Reforma, Juárez y Sunuapa. La *ronda petrolera* concesionó un total 14,196 hectáreas para explotar 8 pozos de gas y aceite a las empresas Renaissance Oil Corp (Canadá), Grupo R (México) y Diavaz Offshore (México) quienes garantizarían un ingreso al Estado Mexicano por 35.5 millones de dólares, por un lapso de 25 años (CNH, rondas México).

Tabla 7 Licitaciones de la ronda petrolera en Chiapas⁵³

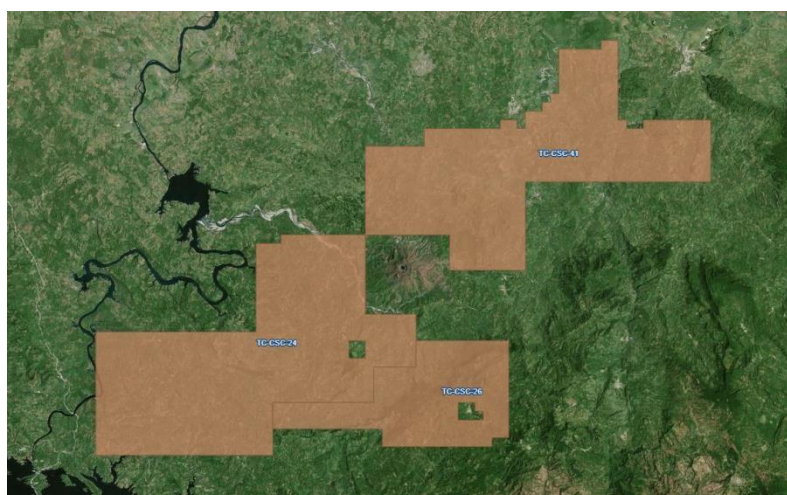
N o	Municipio	Hidrocarburo esperado	Empresa	Fecha	Has.	Pozos
1	Campo Catedral, Ostuacán	Gas y condensado	Diavaz offshore	10/05/2016	5,799	1
2	Malva, Pichucalco	Aceite negro	Renaissance Oil Corp.	10/05/2016	2,122	2
3	Mundo Nuevo, Reforma	Gas y condensado	Renaissance Oil Corp.	10/05/2016	2,769	1
4	Secadero, Pichucalco, Juárez	Aceite negro	Grupo R exploración y producción/ Constructora y arrendadora de México	10/05/2018	979	3
5	Topén, Juárez	Aceite negro	Renaissance Oil Corp.	10/05/2018	2,527	1
				Total	14,196	8

⁵³ Estas licitaciones de la ronda petrolera 1.3 no forman parte del territorio zoque pero se encuentran en municipios aledaños, mayoritariamente mestizos, con tierras de ganadería, vinculadas comercialmente a Tabasco. desde la década de 1970.

Fuente: Comisión Nacional de Hidrocarburos. Resumen de contratos. Noviembre de 2018. Elaboración propia.

Tras el anuncio, en septiembre de 2016, funcionarios de SENER y CDI comenzaron a organizar las *consultas indígenas* para presentar el plan a los Presidentes Municipales y a los agentes municipales en reuniones cerradas en los municipios de Pichucalco, Tecpatán, Francisco León e Ixtacomitán. Era la primera vez que la SENER organizaba una consulta con población indígena por licitaciones petroleras terrestres. De acuerdo al artículo 87 de la Ley de Hidrocarburos, la SENER y la Secretaría de Gobernación debían organizar la consulta indígena en, al menos, 6 fases: plan de la consulta, acuerdos previos, informativa, deliberativa, consultiva y, finalmente, seguimiento de acuerdos.

Figura 5 Polígonos de la ronda petrolera 2.2



Fuente: CNH, rondas México, 2021 [www. https://rondasmexico.gob.mx/](https://rondasmexico.gob.mx/)

Los municipios a consultar apenas representaban 4 de los 10 municipios afectados que concentraban el 51% en el bloque 10 y 43% de la población del bloque 11, con un total de 39, 850 personas indígenas. Era casi ineludible que la totalidad de las comunidades y municipios debían ser consultados, sin embargo, la mayor parte quedó excluida de las consultas. Además, las reuniones eran a puertas cerradas con las autoridades, salvo la de Francisco León.

En efecto, el 7 septiembre de 2016, el Presidente Municipal de Tecpatán⁵⁴ Armando Pastrana Jiménez, de manera sorpresiva, invitó a una reunión a las 12 autoridades ejidales y 35

⁵⁴ Tecpatán es un municipio gobernado por los cacicazgos de la familia Conde y Guzmán, cobijados por el PRI. Mayoritariamente la población de la cabecera municipal es adventista (ver Tabla 9). La actividad

agentes rurales de Tecpatán, para dar a conocer los beneficios de la ronda petrolera 2.2. En esa reunión se presentaron el Director de Evaluación de Impacto Social de la Secretaría de Energía, Rodolfo Salazar Gil y otros funcionarios del gobierno estatal, para anunciar la consulta indígena ante un grupo de extrañados campesinos que conocían poco de la ronda petrolera y sus procedimientos de licitación.

Tabla 8 Población afectada por la ronda petrolera 2.2

No	Municipio	Total	Indígena	% Indígena
1	Amatán	24,512	9,634	39.30%
2	Chapultenango	7,472	7,050	94.35%
3	Francisco León	7,245	6,062	83.67%
4	Ixtacomitán	10,961	3,608	32.92%
5	Ixtapangajoya	6,284	1,148	18.27%
6	Ostuacán	18,469	1,847	10.00%
7	Pichucalco	31,919	1,487	4.66%
8	Solosuchiapa	8,561	2,767	32.32%
9	Sunuapa	2,308	59	2.56%
10	Tecpatán	21,426	6,188	28.88%
		139,157	39,850	28.64%

Fuente: Censo de población y vivienda (INEGI, 2020). Elaboración propia.

Mientras el funcionario de la SENER y el Presidente Municipal buscaban la aprobación de las fases de la consulta, los comisariados ejidales presentaron a la vieja usanza priista una lista de necesidades y peticiones que la ronda petrolera debía resolver: la pavimentación de los caminos de San Miguel La Sardina, Francisco León, al Ejido Adolfo Ruíz Cortínez; el camino de Francisco I. Madero al ejido Miguel Hidalgo; de Luis Espinosa a Nuevo Naranjo y la reparación del tramo Buenavista Manon al cruce del ejido Gustavo Díaz Ordaz; el desvío el Corozo al ejido Adolfo López Mateos y el puente Acheknó del tramo San Pablo a Francisco I. Madero, todos en el municipio de Tecpatán (Acta de la Secretaría de Energía, del 7 de septiembre 2016). Estas peticiones recordaban cómo, en la década de 1970, la paraestatal PEMEX abrió caminos y

dominante es la ganadería, la siembra de café y las redes de intercambio comercial con Francisco León, Copainalá y Malpaso. Tras la aparición del EZLN en 1994, algunos ejidos se organizaron con ayuda de la Orden de los Franciscanos y la Organización Popular Emiliano Zapata (OPEZ), a la cual se adhirieron al llamado de resistencia civil convocado por el neo-zapatismo en 1995 (Entrevista a Lucas Nañez Castellanos, mayo 2021).

construyó puentes para allanar el camino de la exploración petrolera en Ostuacán, Ixtacomitán y Chapultenango.

La reunión concluyó en aparentes buenos términos, es decir, la SENER se llevó la aprobación para iniciar la consulta, mientras los campesinos lograron colocar sus peticiones. La prueba de ambos acuerdos es que se firmó el acta por los agentes rurales (dependientes del ayuntamiento municipal), reconocidas por la SENER bajo la figura de autoridades tradicionales, de tal modo que las autoridades ejidales y los agentes municipales⁵⁵ dieron su anuencia para llevar a cabo la consulta en las comunidades zoques en términos del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Por un lado, las comunidades parecían encontrar solución a sus demandas, pero, por otro lado, el gobierno legitimó el proyecto petrolífero.

Sin embargo, el pacto entre los funcionarios y las autoridades comunitarias fue interrumpido por la oposición de un grupo de 70 mujeres afiliadas a MOPOR y al Comité de Padres de Familias de Tecpatán, quienes se presentaron en la reunión para evidenciar el *engaño* del alcalde y de la SENER. Las mujeres afirmaban que la ronda petrolera 2.2 era una amenaza potencial para el territorio:

Empezamos a ver la licitación 2.2, el pueblo se da cuenta, fuimos 70 mujeres las que paramos las firmas; exigimos que derechos humanos se presentara porque no estaban; logramos parar las firmas del proyecto que ya estaba en puerta. Créanme que esta es una lucha muy grande, ya ve que vamos a pelear con el monstruo más grande que son los gobiernos (Entrevista a Guadalupe Balcázar Alvarez, 17 de abril, 2017).

Cuando él [Armando Pastrana Jiménez] queda como presidente municipal él estaba insistente en que los comisariados ejidales fueran del [partido] Verde. El impuso a todos ellos, pero en ese momento, no sabíamos cuáles eran sus intenciones de imponer todo, entonces, cuando nos organizamos, nos pusimos a vocear con la voz distorsionada. Yo fui a medir las fuerzas donde estaban reunidos en Los Volcanes, cuando yo veo que está uno de los que habíamos puesto como candidato independiente, entonces, yo le grito Felipe, así le agradeces al pueblo, ¿así pagas? Le dije un montón de cosas. Entonces me dije: me da tiempo de ir a traer a mis compañeras. Me paro delante de todos y les digo: Ahora sí mujeres, quiero ver de qué estamos hechas. Allá está una lucha, están vendiendo nuestro pueblo, ¿Nos vamos o nos quedamos? (Entrevista Guadalupe Balcazar Alvarez, Tecpatán, 27 de mayo, 2021).

De acuerdo al grupo de mujeres, el gobierno presentó la *ronda petrolera 2.2* como sinónimo de *empleo y desarrollo* para las comunidades, pero ocultó información relevante sobre

⁵⁵ Autoridades rurales nombrada por los Presidentes Municipales.

los riesgos ambientales y la salud humana y animal. La decisión del alcalde de Tecpatán por respaldar la propuesta de SENER aceleró la confrontación con los *Independientes*, quienes comenzaron a acusar de manera más recurrente al alcalde de vender el municipio a las empresas extranjeras a espaldas del pueblo. Para el alcalde, la oposición a la ronda petrolera, era producto de las rencillas electorales de *los independientes*, un grupo político que había competido con el Partido Verde Ecologista de México en las elecciones municipales por la alcaldía de Tecpatán en 2015.

Después de la actuación de las mujeres por impedir la firma de la consulta de la *ronda petrolera 2.2*, la iglesia católica de Tecpatán, a través del párroco Gustavo Hernández, organizó el primer taller de información sobre las implicaciones de la ronda petrolera, en el interior del ex convento Santo Domingo de Guzmán. Al taller dirigido por el Centro de Lengua y Cultura Zoque asistieron líderes comunitarios de los ejidos e integrantes de la Pastoral Social de la parroquia, el 21 de octubre de 2016. Ahí los líderes se quejaron que el gobierno estaba propiciando una estrategia de miedo para apropiarse de los hidrocarburos, lo cual, hizo que algunos ejidos articularan una red de información entre los ejidos vecinos, según lo expresó la autoridad del ejido Ruíz Cortínez:

Supuestamente nuestro ejido sale con hidrocarburos. Estuvimos en una reunión en Tecpatán donde quedamos de que iban a visitar las comunidades. Pero antes de esa reunión llegó Protección Civil diciendo supuestamente que el Volcán Chichonal va hacer erupción nuevamente y tenemos que evacuar; si hay un campo de futbol tenemos que ponerlo como helipuerto para que sirva todo eso. El chiste es que llegaron para espantar, pero resulta que nosotros investigamos al otro día de que llegaron en la noche. Fuimos a Francisco León porque les queda más cerca el volcán y ellos dijeron que no sabían nada, entonces, a ver que cómo es que nosotros que estamos más lejos del volcán nos meten eso de que va haber erupción. Llegamos a la conclusión de que ellos quieren sacarnos para que entren a sacar lo que ellos llaman hidrocarburos (Testimonio de Sergio Alvarez Hernández, comisariado del ejido Ruíz Cortínez, octubre, 2016).

Al día siguiente, funcionarios de la SENER, CDI y del gobierno del Chiapas llegaron a Francisco León para organizar la *consulta indígena* con la misma estrategia que en Tecpatán. Sin embargo, en una maniobra política fuera de la vigilancia de las autoridades, dos días antes de la consulta, las autoridades ejidales de los 7 ejidos de Francisco León convocados por la Red de Pueblos Zoques (RPZ), una incipiente organización dirigida por Román Díaz Gómez de Rayón, se reunieron en la casa del secretario ejidal en Viejo Carmen, para informarse sobre la ronda petrolera. Después de ver algunos videos sobre los daños ambientales que los hicieron *tomar consciencia* sobre los riesgos, las autoridades decidieron rechazar el proyecto, aunque se

presentarían a la reunión informativa programada en la plaza principal del pueblo en la mañana del 8 de septiembre de 2016 (Entrevista a Leocadio Arias Alvarez, septiembre, 2020).

La reunión previa entre comisariados en Francisco León fue propiciada por la participación indirecta de un funcionario de la CDI que alertó a la RPZ sobre la pretensión de la SENER de llevar a cabo las *consultas indígenas*. Este hecho evidencia que las propias estructuras gubernamentales no son monolíticas y jerárquicas porque algunos funcionarios indígenas desaprobaban en el *discurso oculto* el proyecto de la ronda petrolera 2.2:

Él nos avisó que algunos comisariados de Ixtacomitán ya habían aceptado [la ronda petrolera] y entonces, si eso pasaba en otros municipios había mucho riesgo. Por eso fuimos a visitar al ejido Xochimilco, Nicapa y hasta Francisco León [...] El funcionario de la CDI era un indígena que compartía nuestras preocupaciones por la defensa del territorio (Entrevista Leocadio Arias Alvarez, septiembre, 2020).

A diferencia de Tecpatán, el reclamo a los funcionarios fue más álgido, porque los campesinos exigieron que se invirtiera el margen de las regalías económicas de la ronda petrolera. Si las empresas y el gobierno se llevarían la mayor parte de las ganancias, lo mejor sería que el pueblo obtuviera los mayores beneficios. En realidad, este discurso de los zoques de Francisco León correspondía a una estrategia de rechazo a la ronda petrolera, porque era una propuesta imposible de cumplirse por parte de la SENER. Mientras tanto, en Pichucalco e Ixtacomitán, se llevaban las primeras *reuniones de planeación* entre el 5 al 9 de septiembre de 2016. Los ejidos La Candelaria 2^{da} sección, La Candelaria 1^a, sección, El Escobal y Ejido Lindavista parecían avanzar con la fase de acuerdos previos, la elaboración de las consultas y la fase informativa entre octubre de 2016 y abril de 2017.

En los ejidos, barrios y comunidades de Chapultenango no se llevó a cabo ninguna consulta pese a que se encontraban inmersos dentro del polígono 11 de la ronda, además el 94.3% de población es indígena, más bien la SENER y CDI buscaban que las autoridades locales agrarias firmaran los documentos como una *consulta a modo*:

Vino de la CDI, vino de la procuraduría agraria, gente del RAN conmigo. Ellos son muy inteligentes porque vienen disfrazando otra información. Vino uno del RAN diciéndome: Yo soy gestor, si quieres algo de los ejidatarios yo lo puedo tramitar y luego empezó a hablar de hidrocarburos. Ah, bueno, me tocas ese tema, le digo yo, pero en el caso de hidrocarburos, ¿por qué nos quieren dejar en la miseria? ¿Por qué si el 98% es para la gente extranjera? ¿Por qué nos quieren dejar el 2%? [...] Yo le dije:

Voy a ser honesto, a mí, mis ejidatarios me dijeron: Te vamos a dar el cargo a ti, pero ni una firma ni un sello para el gobierno. Aquí yo tengo esa encomienda de no dar, ni firmar a nadie, menos a los empresarios. Aquí me van a linchar el día que yo haga eso. Aquí todos estamos informados

sobre ese tema (Entrevista a Tarcisio Gómez Estrada, excomisariado ejidal de Chapultenango, 8 de septiembre de 2020).

Pese al escenario de rechazo en Tecpatán y Francisco León, la SENER continuó desplegando las *consultas* en las comunidades de Ixtacomitán, donde el PRI y el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) tenían el control del poder local y de los agentes rurales, entre marzo y abril de 2017. Una minoría de ejidatarios de La Candelaria en Ixtacomitán impidió la consulta mientras que en el ejido Viejo Lindavista, los funcionarios de la CDI y la SENER fueron *corridos* para que no hicieran la consulta (Entrevista de Evaristo Guzmán, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, septiembre, 2020). Por ello, la *fase deliberativa* de la consulta se suspendió por falta de asistencia de los ejidatarios (falta de quorum), de tal suerte que significó un primer fracaso de la SENER y la CDI por organizar las consultas. A su vez, fue un primer logro de las comunidades por *biocotear* las consultas.

La actuación de las comunidades fue, en gran medida, por la información que habían adquirido en los talleres convocados por la Pastoral Social en la parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán desde febrero 2017, donde reiteradamente se hacía énfasis en el derecho a la consulta de los pueblos. Algo claro que tenían los ejidatarios es que las *consultas* de la SENER únicamente informaban sobre los aspectos positivos de la ronda petrolera, de tal suerte que se ocultaba los impactos sobre el ambiente y la salud humana y animal.

Otra característica de las *consultas* es que nunca se presentaron intérpretes y traductores zoques, donde la población es mayoritariamente hablante de la lengua. En ese sentido, las *consultas* fueron procedimentales, es decir, se trataba de cumplir una formalidad jurídica para avalar la ronda y para cumplir el marco del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta forma de organización de las consultas indígenas puso en evidencia las debilidades del gobierno por la ausencia de un marco normativo o regulatorio y, por otro lado, reveló la limitada participación de las comunidades indígenas en las decisiones públicas. Más bien las comunidades usaron a su favor esta debilidad.

Al final, la propia SENER reconoció que la falta de consultas a las comunidades zoques y tsotsiles motivó la suspensión de la ronda petrolera. Este argumento ocultó que fue la capacidad de movilización de las comunidades por evidenciar la ausencia de *la consulta indígena*, como veremos más adelante. La versión oficial del gobierno fue la siguiente:

Derivado del contexto social, político y económico, la SENER ha determinado ampliar el plazo para el diálogo en el que se deben desarrollar los procesos de consulta; por ello, independientemente del calendario de la Ronda 2.2, se ha decidido prolongar el proceso de consulta.

Por tanto, en cumplimiento con los compromisos del Estado mexicano en materia de derechos humanos, toda vez que el objetivo fundamental de la consulta es alcanzar acuerdos, así como el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades indígenas zoques y tzotziles, la SENER ha solicitado a la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) excluir las áreas contractuales 10 y 11 de la versión final de las bases de licitación de la Ronda 2.2, para efecto de salvaguardar los derechos e intereses de las comunidades indígenas.

Es importante señalar que las áreas contractuales 10 y 11, previo consentimiento otorgado por las comunidades indígenas involucradas, **podrían incluirse en futuras convocatorias para el desarrollo de actividades de exploración y extracción** de hidrocarburos (Boletín de prensa Número 51, Secretaría de Energía, 21 de junio de 2017, negritas agregadas).

El 13 de septiembre de 2018, el diputado Armando Contreras Castillo, del grupo parlamentario del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) propuso la iniciativa de la Ley General de Consulta a los Pueblos y Comunidades Indígenas, porque las concesiones mineras y la instalación de mega proyectos, otorgadas por el gobierno federal, han generado conflictos con las poblaciones afectadas y se ha escalado la confrontación entre las comunidades indígenas y de campesinos, con las empresas privadas nacionales y extranjeras, interesadas en la explotación de los recursos (Secretaría de Gobernación, 2018).

En el caso de la industria petrolera, el 11 de agosto de 2014, la Ley de Hidrocarburos reconoció el derecho a la consulta que obligó a la SENER llevar a cabo las consultas en proyectos energéticos con las instituciones representativas de los pueblos. De 2013 al 2017 se habían realizado 74 consultas en los pueblos indígenas sobre diferentes proyectos de infraestructura, donde los resultados no eran favorables a la instalación de proyectos (Gutiérrez-Rivas & Pozo, 2019:88).

El nuevo gobierno organizó una nueva consulta en Copainalá, esta vez para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano con 424 representantes y autoridades agrarias para asegurar la participación de los pueblos indígenas en la vida pública nacional, el 20 de julio de 2019. De los resultados de la consulta no se supo más que un escueto comunicado del INPI (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, 2019).

En ese sentido, las consultas de la SENER se convirtieron en “espacios de participación directa para los grupos dominantes, mientras que para los subordinados, [El Estado] puede

plantear la presencia de mediaciones, a veces tan complejas e ineficaces que no tienen un significado efectivo para muchos sujetos (Zemelman, 2010:2)”.

Un aspecto fundamental de las luchas socio-ambientales es que, cuando la población afectada investiga sobre las leyes o revisan diferentes caminos para invocar el derecho penal y ambiental para exigir la aplicación de la norma, en este caso la consulta indígena, producen nuevas normas jurídicas que modifican las competencias y prerrogativas (Merlinsky, 2021:96). En efecto, después de la caída de la *ronda petrolera*, el asunto de las *consultas indígenas* comenzó a ser un tema de interés de los legisladores para regular el derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado (DCCPLI).

III.3 El pueblo zoque en movimiento

Con la consigna *¡Criste vive! ¡La lucha sigue, ¡Con Cristo y María todo se puede!* tres columnas de aproximadamente 6 mil hombres y mujeres zoques comenzaron su caminata cerca de la Pochota⁵⁶ de Tuxtla Gutiérrez, el 22 de junio de 2017. Se trataba de una marcha encubierta de *peregrinación* que pretendía llegar al Palacio de Gobierno, distante a 9 kilómetros y bajo un sol incandescente de 38 grados centígrados. Las frases rompían las arengas tradicionales de las luchas campesinas que generalmente se escuchan en Chiapas: *¡Zapata vive! ¡La lucha sigue!*

Al frente de la marcha, los sacerdotes de las parroquias de la Santísima Trinidad en Ixtacomitán, María Magdalena de Francisco León y Nuestra Señora de la Asunción de Chapultenango, acompañados por el padre Marcelo Pérez Pérez, párroco de Simojovel y coordinador de la Pastoral Social, abanderaban el contingente con estandartes religiosos, mientras, de fondo, música tradicional de tambor y carrizo de don Hipólito Álvarez, de San Pablo Tumbak, Francisco León, acompañaba a la multitud.

La marcha estaba compuesta de campesinos, ganaderos, profesionistas y, principalmente, católicos que llegaron de 6 municipios: Ixtacomitán, Francisco León, Chapultenango, Tecpatán, Copainalá y Tapalapa, donde el ZODEVITE hizo campaña de información para convocar a la marcha. A las protestas se sumaron ciudadanos ambientalistas y profesores de la Coordinadora de Trabajadores de la Educación (CNTE) sección VII, en un hecho inédito.

⁵⁶ Árbol emblemático que marca el inicio de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Previa a la marcha, el 21 de junio de 2017 la Secretaría de Energía solicitó a la Comisión Nacional de Hidrocarburos el retiro de los bloques 10 y 11 de la ronda 2.2 con el fin de ampliar las consultas a las comunidades zoques y tsotsiles. Al día siguiente, mientras se desarrollaba la protesta contra la ronda petrolera 2.2 en Tuxtla Gutiérrez, la CNH aprobó la solicitud de SENER en su 27ª sesión extraordinaria, excluyendo a los bloques 10 y 11 del proceso de licitación, aunque dejó abierta la posibilidad de licitarse en futuras rondas. El resto de los bloques petroleros de la ronda en Tabasco y Tamaulipas pudo licitarse sin oposición de las comunidades afectadas.

La decisión de la CNH cayó como una esperanza para los movimientos socio-territoriales que se oponen a los proyectos extractivos en México con la novedad de que los zoques promovieron como recurso asambleario las *autoconsultas* para rechazar la ronda petrolera y retomaron como centro de discusión la demanda de prohibición del fracking en México.



Marcha del ZODEVITE en Tuxtla Gutiérrez, el 22 de junio de 2017.

En la marcha masiva del 22 de junio de 2017, el ZODEVITE mostró aparentemente una acción política sincronizada porque todos sus actores eran homogéneos y estaban de acuerdo en las reglas, los valores internos y los objetivos: el retiro de los proyectos extractivos del territorio zoque. En el fondo, también era la acumulación de largas experiencias de agravios y la impugnación/confrontación de la idea del *desarrollo* y el *progreso* representado por la *ronda petrolera 2.2*.

Yo creo que para llegar a esto [la marcha del 22 de junio] no es por mera casualidad, es por experiencia. La gente que salió a protestar son gente que ya han vivido experiencias, no de lucha, sino de ese engaño que les van a traer el progreso, la modernidad. Ellos ya no cayeron en eso otra

vez, porque una vez los engañaron cuando se construyeron la presa Malpaso y Chicoasén (Entrevista a Saul Kak, San Cristóbal de las Casas, 15 de febrero de 2020).

La peregrinación y la suspensión de la *ronda petrolera* significó una victoria momentánea e implicó un punto de partida de un proceso organizativo mucho más amplio, en gran medida por la difusión de la suspensión del proyecto, la apropiación de la encíclica *Laudato Si* y por la incipiente participación de la estructura eclesial de la iglesia católica, en particular de la Pastoral Social de las Parroquias de Chapultenango, Francisco León e Ixtacomitán. Como sugiere Zemelman:

No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de despliegue de los sujetos, los cuales establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca según el contexto histórico concreto (Zemelman, 2010:2).

Después de la caída de la ronda vino el silencio profundo del gobierno. Desde la SENER no volvieron a hablar del tema.

Así como la ronda petrolera no surgió de manera espontánea, el proceso de politización del ZODEVITE para la defensa del territorio fue construyéndose en espacios micro-políticos, al menos tres años antes de su manifestación pública. El punto de partida fue el Primer Congreso Zoque celebrado en el domo del ejido Nuevo Esquipulas Guayabal, municipio de Rayón, los días 23 y 24 de mayo de 2014. Este evento fue promovido por iniciativa del sacerdote José Isabel González, zoque originario de Carmen Tonapac y adscrito a la parroquia de Copoya, el CLyCZ y las autoridades ejidales, quienes co-organizaron el *Windibä tumguy Oretzapiajpbäs Nyeram* (Primer Congreso Zoque) con representantes ejidales de Tapilula, Chapultenango, Pantepec, Chiapa de Corzo y Rayón, para discutir los problemas locales. Era la primera vez que, de manera pública y abierta, comenzaba a plantearse las consecuencias ambientales de los proyectos extractivos, sobre todo la minería.

Organizado en 9 mesas temáticas, en el *Windibä tumguy Oretzapiajpbäs Nyeram* se habló de manera libre sobre la pérdida de la lengua zoque, la salud, la educación, la injusticia y la relación con el Estado. Por primera vez, las mujeres expresaron sus dolores y miedos por la creciente violencia dentro del espacio doméstico y las dificultades de los maestros bilingües por enseñar la lengua zoque en las escuelas del nivel básico. Aunque no fue concluyente, en plenaria se propuso la creación del *Te Zoque Wisakuy* (El despertar de los Zoques), una organización que

articulara las demandas y sentires de las comunidades. El evento cerró con la presentación del grupo de Ska zoque, *La Sexta Vocal*, sin poder consolidarse la organización, pero, sin duda, se había dado un primer ensayo de re-construcción y reflexión de los agravios y los dolores.

Dos años después, el 10 de julio de 2016, nuevamente un grupo de jóvenes zokes, convocados por Saúl Kak, Rigoberto Avila y Vidal Estrada Gómez organizaron un foro para reflexionar sobre el impacto de las reformas estructurales de México. Esta vez el punto de encuentro fue la casa ejidal de Rayón, un pequeño espacio techado de láminas donde 245 ejidatarios se reúnen cada mes para discutir los problemas del ejido. En uno de los pasillos de la casa ejidal se colocaron fotografías alusivas a la represión de los maestros en Nochixtlán, Oaxaca, ocurrido un mes atrás. A la reunión asistieron mujeres, adultos mayores, profesores, ex líderes ejidales y profesores de la CNTE.

Durante casi dos horas se habló de la construcción histórica del territorio, el movimiento magisterial y la campaña de desinformación en los medios de comunicación tradicionales. Todo parecía la antesala de un gran movimiento. El siguiente testimonio sintetiza la tónica de la asamblea:

Que ya no nos vengan a dar atole con el dedo, llegó el tiempo de que el pobre tiene que despertar. Tenemos que abrir los ojos. Que los grandes empresarios no nos vengan a comprar nuestro territorio, vamos quedar en la esclavitud y ¿Quiénes los van a pagar? Triste y lamentablemente sus nietos son los que van a sufrir, esos son los que van a venir a sufrir más si no le ponemos un hasta aquí (Campesino zoque, casa ejidal de Rayón, Chiapas, 10 de julio de 2016).

Estos *pequeños espacios* de manera germinal fueron los primeros pasos del proceso de politización del ZODEVITE, donde se crearon los diagnósticos y sus percepciones en torno al gobierno y las políticas gubernamentales sobre el territorio. En estas discusiones alejadas de la vigilancia gubernamental, afloró el antagonismo a partir de las reflexiones críticas sobre *lo que no debería ser o, bien, lo que ya no debe ser* en el mundo actual y en el futuro.

Después de la consulta en Francisco León en septiembre de 2016, comenzaron a ser visibles en los medios de comunicación las organizaciones interesadas en la defensa del territorio, bajo la idea de que el proyecto de la ronda petrolera era una amenaza potencial. El 13 de octubre de 2016, MOPOR y el Movimiento Campesino Regional Indígena (MOCRI) denunciaron que la mayoría de los ejidos y comunidades de Tecpatán y Francisco León estaban bajo el asedio de la ronda, por lo tanto exigieron el retiro del proyecto de los pozos en la zona (Henriquez, 2016).

Al rechazo se sumó una marcha de cientos de ejidatarios en las principales calles de Tecpatán, portando viejas escopetas y una bandera mexicana para recordar la revolución mexicana el 20 de noviembre de 2016. Esta movilización encarnó la imagen del campesino rebelde y de un nuevo levantamiento armado. Los convocantes de la marcha eran los propios ejidatarios y profesores de la CNTE sección VII, quienes cuestionaron los beneficios de la *ronda petrolera* que se había anunciado en Tecpatán un mes atrás.

Días después de la marcha, la casa ejidal de Tecpatán se convirtió en el epicentro de las reuniones entre activistas de MOPOR, comisariados ejidales de Copainalá, Francisco León, Coapilla y organizaciones no gubernamentales como el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, conocido como *frayba* (CDHFBC), el CLyCZ, la Alianza Mexicana contra el Fracking (AMCF) y el Comité Agrario de Chicoasén (CAC), convocados por los activistas de la Pastoral Social de la Parroquia. Estas organizaciones comenzaron suministrar información especializada sobre la *ronda petrolera* y las implicaciones ambientales, territoriales, sobre todo en materia de consulta indígena.

Las preocupaciones estaban centradas en el diagnóstico, es decir, en las formas de construir la estructura organizativa de la resistencia y definir una eventual línea de negociación donde *podamos decidir que sí podemos aceptar y que no podemos aceptar*. Desde la metodología de la TdL, implicó el *pensar para actuar*:

...pero lo importante es poder establecer una coordinación regional, eso es lo que nos debe alimentar; eso es que nos va a servir para todos los demás municipios, donde desde esta coordinación nos podamos hermanar los diferentes pueblos que resisten; donde podamos decidir que sí podemos aceptar y que no podemos aceptar en nuestro territorio (Juan Guerrero, Tecpatán, Chiapas, noviembre, 2016).

Según los propios campesinos que asistían a las reuniones de Tecpatán, el régimen de tenencia de la tierra de toda la zona zoque podría complicar la organización de la resistencia, porque donde la propiedad es colectiva existía mayores posibilidades de organización, mientras que en lugares donde la tierra es propiedad privada las posibilidades de oposición a la *ronda petrolera* se reducían. Así lo expresó un campesino de Tecpatán:

Lo que veo [...] en los municipios [del territorio zoque] es que hay dos usos de las tierras; que son propiedades y ejidales. Por ejemplo lo que es ejidal es un poco más difícil [que entre la *ronda*] porque de manera organizada, defendemos, porque todo el ejido nos podemos organizar, pero donde es más fácil [que entre] es cuando es propietario porque es individual; te compramos tu terreno, te

damos tanto, si él lo valuaba en dos millones de pesos, te dan 3 o 4 millones y, firmas la anuencia donde estas vendiendo, y al rato, tenemos un gran problemón porque él ya vendió y aceptó, y entonces, ahora todo los ejidatarios estamos en contra del que ya vendió (campesino de Tecpatán, noviembre, 2016).

Otros campesinos pensaban que aún no había *oportunidad política* de construir la resistencia contra la ronda petrolera, sino más bien debía generarse un proceso reflexivo mucho más amplio para conocer al Estado y las empresas, sobre todo porque la co-relación de fuerzas no estaba situada del lado de las comunidades zoques:

Esta gente que va hacer la resistencia tiene que *pensarlo* bien porque vamos a topar con gente del gobierno; al gobierno le vale porque tiene el Ejército, tiene la fuerza, tiene el poder más que nada para romperle el queso a la gente, pero yo digo que organizándonos si se puede hacer (Campesino de Copainalá, diciembre de 2016).

Por otro lado, la discusión sobre la aceptación o rechazo a la ronda petrolera estaba generando división y tensión dentro de las comunidades:

...nuestro ejido queda encerrado más de la mitad [por el polígono 10]. Ahora que miran ese bloque 10, dicen ahora que sí nos van a chingar porque estamos encerrados. Nosotros no permitimos que nos visite la Secretaría de Energía porque tenemos 300 hectáreas de terrenos y más 1,200 hectáreas están parcelados; ahí tenemos dos grupos donde la mayoría están en desacuerdo con este proyecto. Nosotros queremos que a nivel de municipio se haga un acta como municipio tengamos esa fortaleza (Testimonio de Sergio Alvarez Hernández, comisariado del ejido Ruíz Cortínez, Tecpatán, octubre, 2016).

Las reuniones celebradas entre noviembre y diciembre de 2016 en Tecpatán se constituyeron en espacios micro-políticos auto-reflexivos entre los ejidatarios y ejidatarias como parte del proceso de politización de los campesinos, alejados de la vigilancia del gobierno y fuera de los partidos políticos. Este momento sirvió para la *toma de consciencia* sobre los riesgos ambientales, la potencial amenaza de la ronda petrolera, pero fundamentalmente para evaluar las posibilidades organizativas de la lucha, es decir, la planeación de la resistencia como una primera fase de politización del movimiento.

Vayamos conociendo de cerca qué es lo que está pasando, y en su momento aterrizar directamente en una convención de todos los municipios zoques, y hacer esa documentación contra estas paraestatales que no son mexicanas, sino extranjeras que, al final, son los que nos llevan nuestras riquezas y nosotros seguimos siendo igual. Ellos nos vienen a afectar, no solo contaminación, hay una gran inseguridad por personas que no conocemos (Campesino de Tecpatán, diciembre, 2016).

En los primeros días del 2017 mientras a la par corrían las consultas de la SENER, las reuniones contra la ronda 2.2 se ampliaron hacia Chapultenango e Ixtacomitán, por visitas de militantes del Movimiento de Pueblos Originarios en Resistencia (MOPOR) y del Centro de Lengua y Cultura Zoque. Una de las convocatorias públicas más nutridas ocurrió el 28 de enero

de 2017 cuando en la plaza central de Chapultenango, ubicado a un lado del ex convento de Nuestra de la Asunción, fue ocupada por cientos de campesinos de San Antonio Acambak, Esquipulas Guayabal, Guadalupe Victoria, Carmen Tonapac, Volcán, y las rancherías de Buenos Aires, Nanchital, Ribera Movac que llegaron para escuchar a MOPOR de Tecpatán. Los agentes rurales nombrados por el Ayuntamiento Municipal se convirtieron en los agentes claves en la movilización de los barrios de la propia cabecera municipal.

A partir de ahí, los ejidos y barrios de Chapultenango prefirieron llamar *autoconsultas* a las reuniones para analizar la *ronda petrolera*, es decir, la libre consulta entre pueblos zoques, en su lengua originaria y sin la intervención de autoridades de gobierno, dada la desconfianza y la división que genera la presencia del gobierno. Estas asambleas comenzaron a ser espacios políticos de ejercicio autonómico y cruce de experiencias de luchas, gestionados por las autoridades de los barrios de Chapultenango y Francisco León. Estas *autoconsultas* eran una respuesta política propia en oposición a las consultas organizadas por la SENER.

En las *autoconsultas* se contaron las experiencias pasadas para expulsar a la minera canadiense *Linear Gold Corporation*, cuando intentó extraer minerales sobre las tierras de la comunidad Buenos Aires y Buenavista Caracol en 2007. El acuerdo final de la *autoconsulta* fue firmar acta por cada barrio para mostrar al gobierno la inconformidad contra la ronda petrolera. En los días siguientes, los agentes rurales lograron recaudar en los barrios y ejidos de Chapultenango un total de 1,400 firmas de la población en general, mismas que fueron entregadas al comisionado de los pueblos indígenas, Jaime Martínez Veloz, en la ciudad de México.

Al proceso organizativo se sumó la Pastoral Social de la Parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán como principal promotora contra la ronda petrolera. El 25 de febrero de 2017, aprovechando la reunión del *Decanato Chichonal*, que congrega a las parroquias de Pichucalco, Chapultenango, Ixtapangajoya e Ixtacomitán, nuevamente el Centro de Lengua y Cultura Zoque expuso los riesgos de la ronda petrolera en la parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán. Estas reuniones en las parroquias fueron claves para que los *servidores de la iglesia*, sobre todo de los ejidos Arenal, Matamoros y Viejo Lindavista de Ixtacomitán, tuvieran acceso a información sobre el impacto del proyecto petrolero.

A partir de febrero 2017, el sacerdote Marcelo Pérez Pérez, un sacerdote tsotsil de San Andrés Larráinzar, vinculado al Movimiento Indígena de Defensa de la Vida y el Territorio

(MODEVITE), que opera en la zona chol y tseltal de Yajalón, Bachajón y Chilón, comenzó a aparecer en el territorio zoque para oficiarse misas con un claro mensaje de rechazo a la ronda petrolera, a partir del cual se llevaron otras reuniones en las parroquias de Chapultenango y San José Maspac de Francisco León, con los laicos de los decanatos *Chichonal* y *Mezcalapa*.

En el mediodía del 13 de febrero de 2017, una columna de humo negro se elevó detrás del edificio principal del ayuntamiento de Tecpatán. Dentro del edificio ardían miles de documentos, muebles de oficina y el único cajero automático del banco Scotian Bank. Un video difundido en Facebook mostraba, además, cómo cientos de personas sacaban del edificio al Presidente Municipal, Armando Jiménez Pastrana, en medio de confusiones y disparos, hacia la plaza principal del pueblo.

El hecho aparentemente no tenía ningún vínculo con la ronda petrolera 2.2, sino más bien con un conflicto post-electoral, según declaró días más tarde el alcalde del lugar que, por esos días, enfrentaba la confrontación más agresiva con *los independientes*. A mil kilómetros de distancia, en la Ciudad de México, la imagen del edificio bajo fuego atrajo el interés del corresponsal del tema energía de la cadena de noticias Bloomberg News, Adam Williams, porque justo ahí estaba en curso la ronda petrolera 2.2, según había leído en la prensa capitalina. Días más tarde, publicó el reportaje *Comunidades indígenas tienen en vilo dos bloques de subasta petrolera* y, luego, un nuevo artículo en inglés en la revista Newsweek, que terminaron por crear una atmósfera de la gestación de una potente rebelión campesina e indígena contra la ronda petrolera.

En realidad, detrás de la quema de la alcaldía de Tecpatán se encontraba un conflicto post-electoral entre los independientes liderados por Elmer Escalante Mejía, Silvia Juárez Juárez y Guadalupe Balcázar contra el alcalde de Tecpatán, Armando Pastrana Jiménez, del PVEM y el Partido Nueva Alianza (NA), quienes desde las elecciones de julio 2015 estaban enfrentados por la disputa del poder local. Según la percepción local, los *independientes* pactaron algunos cargos públicos y obras para algunas comunidades con el Alcalde, pero este incumplió. Esto hizo aumentar la animadversión entre ambos grupos, pero los *independientes* lograron de manera hábil, incorporar entre sus demandas, la falta de *consulta indígena* por el proyecto de la ronda petrolera 2.2, como una estrategia para deslegitimar al alcalde.



Asamblea del ZODEVITE en Tecpatán, septiembre de 2017.

La quema del edificio principal del ayuntamiento de Tecpatán motivó la detención en Tuxtla Gutiérrez de Silvia Juárez Juárez, una activista electoral del Partido del Trabajo e integrante del comité de padres de familia de Tecpatán, el 21 de febrero de 2017, acusada de motín, secuestro y daños, por presuntamente haber incendiado la alcaldía junto a otras 29 personas. La Asamblea Estatal de Organizaciones Sociales (AEOS), coordinada por la CNTE sección VII, a través de Félix Maldonado Chamé, denunció que se trataba de una maniobra política del alcalde Pastrana Jiménez para desarticular la defensa del territorio.

La detención de Silvia Juárez tuvo dos efectos sobre la incipiente organización de las comunidades de Tecpatán. Por un lado, MOPOR, AEOS y el Centro de Lengua y Cultura Zoque vieron en ello una *oportunidad política* para visibilizar a la ronda petrolera en los medios de comunicación, como parte de la amenaza al territorio encubierto en un conflicto post-electoral, de tal suerte que la denuncia logró sumar adhesiones de organizaciones defensoras de los derechos humanos. Esta estrategia permitió trasladar el conflicto de la arena local como conflicto post-electoral al espacio nacional como un problema territorial vinculada al extractivismo en gran medida, porque el alcalde era un promotor activo de la *ronda petrolera*.

A nivel local, la detención de Silvia Juárez generó que el proceso organizativo fuera abandonado por los ejidatarios y algunos activistas locales por el temor a ser aprehendidos o vinculados al movimiento. El testimonio de Lucas Náñez resume de manera clara la utilización del temor y el miedo como estrategia de disuasión por parte del gobierno municipal:

En las asambleas de las comunidades dicen que es una psicosis que nosotros estamos inventado, que no hay daño alguno, que va a venir mucho beneficio para las comunidades; que va a venir mucho dinero; que es el progreso; que nosotros andamos impidiendo el progreso, no defendiendo ni la tierra, ni el agua, ni nada [...] Pero nosotros iniciamos el 3 de febrero de 2015 con la lucha por la tarifa; en esa ocasión tuvimos un padrón de 2,500 personas, pero en las marchas que hemos convocados se ha visto la afluencia fuerte en la cabecera municipal (Lucas Nández Castellanos, abril de 2017).

Tanto la AEOS como la coordinadora regional de la sección VII de la CNTE se concentraron en exigir la libertad de Silvia Juárez, para lo cual se movilizaron en Tuxtla Gutiérrez y Tecpatán. El 23 de marzo de 2017 el asunto de la ronda petrolera 2.2 y la detención de Silvia Juárez escalaron a la Cámara de Diputados en la Ciudad de México, cuando el diputado federal, Guillermo Santiago Rodríguez, del grupo parlamento MORENA exhortó al Presidente de la República, Enrique Peña Nieto y a la SENER, suspender la licitación internacional ante el aumento del clima de confrontación y tensión de las comunidades zoques (Secretaría de Gobernación, 2017).

Finalmente, la noche del 28 de marzo de 2017, Silvia Juárez fue liberada bajo caución ante el desistimiento de la acción penal por parte del ayuntamiento de Tecpatán sobre dos de los tres delitos señalados (motín y secuestro), con la condición de no involucrarse más en la defensa del territorio, como tampoco debía retornar a su pueblo, al menos durante un mes.

Dos meses después de su liberación, Silvia Juárez se presentó ante el Relator de Derecho Humano al Agua y Saneamiento de la ONU, Leo Heller en San Cristóbal de las Casas el 10 de mayo, para evidenciar que se violentaron al menos 7 derechos básicos establecidos en la Constitución Política Mexicana por la ronda petrolera 2.2, como el derecho a la información (en tanto que los ejidos y comunidades no tienen acceso a la Manifestación de Impacto Ambiental); el Derecho de acceso a intérprete y traductor en lengua materna (artículo 10 de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, en tanto que no fueron asistidos en su propia lengua en los casos de los ejidos de Candelaria 1ª y 2da sección y Viejo Lindavista, municipio de Ixtacomitán); el Derecho a la consulta previa, libre e informada porque no fue previa en tanto que el proyecto de licitación se publicó en el DOF el 24 de agosto de 2016 y la violación a los Derechos agrarios, en tanto que las autoridades rurales (agentes rurales) están supliendo a las autoridades ejidales (comisariado y consejo de vigilancia).

En paralelo a la movilización por la libertad de Silvia Juárez, el Padre Marcelo Pérez, a través de la Pastoral Social que movilizaba a los católicos en Francisco León e Ixtacomitán convocó a una reunión en la parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán para el 31 de mayo de 2017 con la idea de continuar el proceso organizativo frente a la ronda petrolera. Fue ahí que, tras un largo debate de propuestas y análisis del escenario del territorio, se conformó el ZODEVITE en una elección directa de casi 200 participantes de las parroquias de Chapultenango, Francisco León, Tecpatán e Ixtacomitán. La estructura organizativa por fin se concretó con los coordinadores de las parroquias locales.

Tras una votación para elegir a los coordinadores, el ZODEVITE se estructuró con 16 coordinadores de las parroquias de Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León y Tecpatán, con los sacerdotes de las parroquias citadas como *guías*, excepto en el caso de Tecpatán. Muchos de los coordinadores eran profesores, líderes religiosos y autoridades ejidales con experiencias de luchas locales. En asamblea se nombró a 4 coordinadores de las 4 parroquias presentes, a cargo de una coordinación general organizada por representación de las parroquias de los 3 municipios. Ese mismo día, 31 de mayo, se acordó la marcha del 22 de junio hacia Tuxtla Gutiérrez como una acción urgente para demostrar fuerza y organización ante la amenaza de la *ronda petrolera*. A nivel local, las comisiones del ZODEVITE visitaron las parroquias de Pichucalco, Solosuchiapa e Ixhvatán para organizar la marcha.



Los sacerdotes de Chapultenango, Ixtacomitán y Simojovel, durante la marcha en Tuxtla Gutiérrez, el 22 de junio de 2017. Foto: Orsetta Bellani.

La conformación del ZODEVITE puede pensarse en términos de construcción de un nuevo cuerpo político que intenta aglutinar a los pueblos zoques, más allá de las figuras tradicionales de las autoridades de los comisariados ejidales y agentes rurales, muchas veces cooptados por el Estado y los partidos políticos. Este nuevo cuerpo político es encarnado por los coordinadores de la iglesia católica de cada parroquia porque se asume que los comisariados ejidales son moldeables y están sujetos a las decisiones del gobierno.

III.4 Las tramas del antagonismo zoque

Tanto Guha (2002) como Rolnyk (2018) sostienen que los subalternos tienen formas micro-políticas diferenciadas de movilizarse, respecto a las élites para hacer frente a las amenazas, que los pueblos indígenas ponen en marcha en el nuevo ciclo de luchas centradas en la defensa del territorio, donde se ponen en juego dimensiones étnicas, religiosas/espirituales, ambientales y, desde luego, territoriales. A este tipo de movilizaciones llamamos *formas comunales de antagonismo* como aquella forma propia de acción política de los subalternos.

Mientras la política de la élite se traza de manera vertical, cauta, legalista y constitucionalista, por tanto se adapta a las formas de las instituciones coloniales, la política de los subalternos es horizontal y espontánea, basada en la organización tradicional de parentesco y en la territorialidad o en las asociaciones de clase (Guha R. , 2002:37). En ese sentido, las siguientes líneas buscan dar cuenta de las formas micro-políticas del ZODEVITE, su contenido, estructura orgánica y los modos de antagonismos que posibilitaron hacer frente a la ronda petrolera, siguiendo los planteamientos de Rolnyk (2018)

Tabla 9 Formas micro-políticas del ZODEVITE

No	Formas	Características
1	Motivaciones	Percepción de amenazas y cambios materiales del territorio
2	Foco de atención	Demanda de cancelación de la ronda petrolera 2.2 y los planes extractivos de minerales, geotérmicos e hídricos.
3	Modos de operación	Asambleas, marchas, Decanatos y comités de defensa territorial (CDT) desde la iglesia católica como poder alterno a los comisariados ejidales cooptados por el Estado y los partidos políticos; métodos pacíficos y espirituales.
4	Agentes	Servidores de la iglesia, sacerdotes, Centro de Lengua y Cultura Zoque, MOPOR, RPZ, <i>Piogba Chuwe</i> , Santos católicos, cerros y montañas

5	Intencionalidad	Retorno a la ancestralidad, recuperación de conocimientos locales (lengua y territorio) como formas propias de existencia del <i>Wäbä Itjkuy</i>
6	Criterios de evaluación	Valores religiosos (<i>Laudato Si</i>), Valores ancestrales/étnicos que incorpora la vida humana y no humana (Cerros y montañas)
7	Modos de cooperación	Redes y conexiones horizontales entre ejidos, pequeñas comunidades, parroquias (decanatos) y organizaciones nacionales: Agua para Todos, Alianza Mexicana contra el Fracking, MOCRI, Comité de defensa de la Madre Tierra de Solosuchiapa, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, Otros Mundos AC, Modevite, Grupo Chiapaneco contra el modelo extractivo y Movimiento Munduruku Iperegayu (Brasil).

Basado en Rolnyk (2019:111-130). Elaboración propia

En primer lugar, hay que señalar que la emergencia del ZODEVITE está mediada por al menos cuatro motivaciones que se combinan para detonar la acción política contra la *ronda petrolera*. Una primera motivación se encuentra contenida en las percepciones ambientales que percibe la población, a partir del avance de la deforestación cuando en 1997, hubo varios días de sequías, según cuentan en el ejido Viejo Lindavista de Ixtacomitán:

Mucho calor, entonces, pues todo eso nos viene perjudicando; se vino talando muchos árboles cerca de los arroyos, se descampó demasiado, fue que nos vino a dañar en 1997 (Campesino zoque, taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2018).

En efectos, en los últimos 10 años, el número de lluvias atípicas en el territorio ha ido en aumento en gran parte de la zona, mientras que hundimientos y deslizamientos de tierras de grandes magnitudes han sido más recurrentes. Los casos más graves ocurrieron en San Isidro Las Banderas en Pantepec durante 2003, Juan de Grijalva en Ostucán en 2007 y en el ejido Reforma La Planada en Amatán en 2010⁵⁷.

Una *segunda motivación* que está detrás del despertar zoque es el *giro* de la iglesia católica hacia una *eco-teología anti-extractivista* fortalecida por la publicación del *Laudato Si* en 2015, el cual dotó de nuevos marcos de participación a los sacerdotes y los feligreses para encauzar la defensa de la *madre tierra* y aumentar la consciencia ambiental. En ese sentido, los zoques

⁵⁷ En la primera semana de noviembre de 2020, el huracán Eta azotó a los pueblos de Tecpatán, Chapultenango, Rayón, Pantepec, Francisco León, Amatán, Solosuchiapa e Ixhuatán, con deslizamientos de laderas de tierras ejidales y los asentamientos humanos en San Antonio el Canelar, Rayón; La Candelaria en Francisco León y Carmen Tonapac en Chapultenango.

encuentran en la iglesia católica una institución que les permite maniobrar y combinar la acción política entre su espiritualidad y la defensa de la tierra.

Una *tercera motivación* es el surgimiento de una clase indígena escolarizada con presencia cada vez más en las ciudades y en espacios académicos encarnada en la formación de sacerdotes zoques, quienes dirigen las parroquias de Chapultenango, Francisco León, Rayón y Tecpatán de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez⁵⁸, profesores y profesionistas del Centro de Lengua y Cultura Zoque. Estos actores, desde sus posicionamientos políticos-religiosos, promueven la *consciencia del lugar*, es decir, la reflexión sobre la adscripción étnica-histórica y ambiental, a la vez que se convierten en suministradores de información del movimiento. Este conocimiento movilizado permite al ZODEVITE tener información *digerible* sobre temas especializados como el fracking, además permite tejer redes de alianza con otros movimientos sociales.

Finalmente, la *cuarta motivación* está fundada en las experiencias subjetivas acumuladas de las luchas municipales, agrarias y electorales, construidas y vividas a nivel local como *comunidades de memorias*. El cruce de experiencias electorales a partir de 1998, la lucha magisterial de profesores aglutinados en la CNTE VII, las experiencias organizativas de MOCRI y OPEZ en Tecpatán; la formación del Centro de Lengua y Cultura Zoque, la lucha contra la minería en Chapultenango en 2007 y la suma de múltiples luchas de los ejidos y rancherías vividas en Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León y Tecpatán en la década de 1990 nutrieron de contenido al proceso de politización del ZODEVITE.

En ese sentido, la aparición del ZODEVITE con el paso del tiempo aglutinará una diversidad de luchas y conflictos a nivel local relacionados con el territorio, el ambiente y los servicios públicos. La primera y más visible es, sin duda, la lucha contra la *ronda petrolera* y la minería, que se presentan como conflictos de riesgo ambiental, porque amenazan de manera externa al territorio en su forma material y simbólica con la contaminación de las aguas, la apropiación de los ríos Magdalena y La Sierra, y la ocupación de 84,500 hectáreas de tierras

⁵⁸ Desde la década de 1960, la formación académica de sacerdotes y monjas zoques ha sido más notoria, sobre todo en Chapultenango y Tapilula, incluso, en la producción académica y espacios de la jerarquía católica. El sacerdote José Isabel González Gómez promueve en su obra *El evangelio al encuentro de las culturas* (2005) el reconocimiento de la cultura zoque en la religión católica como parte del proceso de inculturación cristiana. El 27 de junio de 2020, el Papa Francisco nombró a Monseñor Guadalupe Antonio Ruíz Urquín, zoque originario de Tapilula, como Obispo de Huatla de Jiménez, en la zona mazateca de Oaxaca.

ejidales que, desde la perspectiva del movimiento, son relaciones de intercambio desigual de los recursos porque limitan la reproducción social.

Una segunda lucha está relacionada con los *conflictos de valoración*, es decir, aquellos elementos materiales y simbólicos que los zoques valoran, reconocen y perciben dentro del territorio que dan sentido a la identidad, a la historia y la reproducción social que son amenazados por la llegada de los proyectos extractivos. El Volcán Chichonal, el cerro *Ajtziki*, el río Magdalena en Chapultenango y Francisco León son ejemplos de esas relaciones simbólicas construidas con los arroyos, los cerros y las montañas. Finalmente, una tercera lucha es la demanda de mejores servicios públicos para el territorio (energía eléctrica, escuelas, viviendas y caminos) que son presentadas como demandas ante el gobierno. En ese sentido, el ZODEVITE tratará de articular las múltiples luchas que interpelan de manera directa al Estado.

Siguiendo a Rolnyk (2019), en un primer momento el *foco de atención* del ZODEVITE fue denunciar a través de los medios de comunicación la amenaza que supone la extracción de hidrocarburos. Una tarea que asumió el Centro de Lengua y Cultura Zoque, a través de sus redes sociales como Facebook y en los espacios del Congreso Nacional Indígena celebrado en San Cristóbal de las Casas y el MOPOR, entre septiembre y noviembre de 2016. La tarea era evidenciar a la ronda petrolera por la falta de *consulta indígena* sobre el proceso de licitación internacional.



Conferencia de prensa del ZODEVITE, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, octubre de 2018. Foto: Fermín Ledesma

Las denuncias se diseminaron en medios tradicionales, plataformas digitales, *performances*, e incluso en las misas de las parroquias de Chapultenango, Francisco León e Ixtacomitán. Las denuncias alcanzaron instancias internacionales en reuniones con los relatores de la ONU Leo

Heller, de Derecho Humano al Agua y al Saneamiento en septiembre de 2017 y ante la relatora de pueblos indígenas de la ONU, Victoria Taully-Corpuz, en febrero de 2018, ambos en San Cristóbal de las Casas. Este conjunto de hechos posibilitó instalar en la esfera pública las inconsistencias de la ronda petrolera en términos de las consultas indígenas su punto débil.

En el discurso público el ZODEVITE siempre se refirió al Estado como el causante del deterioro de las condiciones territoriales, del agravio histórico y de los proyectos extractivos como el gran despojador que busca apropiarse de todo: el mal está en el gobierno, por tanto, esta producción discursiva operó como criterio de evaluación que los zoques hacen sobre la realidad social y territorial.

Yo les pido que nos unamos contra todo este desastre ambiental que seríamos perjudicados, más que nada nuestra nueva generación de hijos y nietos. Yo les invito a lucha por nuestros pueblos, por nuestra tierra, por nuestra cultura (Entrevista a Guadalupe Balcázar Alvarez, 17 de abril, 2017).

Cuando el ZODEVITE presentó su Plan de Defensa del Territorio Zoque de Chiapas en la asamblea masiva de Chapultenango el 28 de marzo de 2019 –tres años después de su formación– se pudo apreciar las múltiples demandas, los agravios y la acumulación de la experiencia, de tal suerte que revelan la capacidad de reflexión política del movimiento. Si bien, las peticiones están orientadas al Estado sintetizan el modo de pensar que revelan las múltiples luchas que encara el movimiento:

- Reconocimiento del territorio zoque como territorio ancestral e indígena.
- Cancelación definitiva de la ronda petrolera 2.2 y permisos para exploraciones y extracciones mineras, aguas, geotermia, geoparque, presas y minihidroeléctricas, declarándose así territorio indígena libre de proyectos extractivos.
 - Disculpa pública por parte del Estado al pueblo zoque de Chiapas por los agravios e injusticias cometidos, en especial la muerte de 2 mil personas durante la fallida evacuación durante la erupción del volcán Chichonal.
- Declaratoria pública reconociendo el derecho de los pueblos a decidir sobre sus formas de gobierno, a tener su propio sistema de educación y medios de comunicación, economía y vida cultural.
 - Declaración de los ríos, arroyos, cerros, bosques, animales y lugares sagrados como zona de salvaguarda para prohibir los proyectos extractivos.
 - Reconocimiento del derecho de los pueblos zoques a organizar sus propias consultas.
 - Justicia por los asesinatos y encarcelamientos injustos de luchadores sociales, campesinos, hombres y mujeres zoques.

El pronunciamiento enumeró una serie de acciones estratégicas de orientación política que los pueblos debían trazar en un horizonte político de largo alcance:

1. Defender el territorio de forma pacífica
2. Construir la Asamblea Permanente de los Pueblos Zoques.
3. Cada pueblo, barrio, ejido y ranchería organizará su propio plan de defensa del territorio según sus formas y costumbres.
4. Cada pueblo, barrio y ranchería levantará su acta de asamblea para rechazar cualquier proyecto extractivo.
5. Recuperar saberes, conocimientos y prácticas ancestrales.

Un primer *modo de operación* para hacer visibles las demandas fueron las protestas en la escala local tanto en Ixtacomitán como en Tecpatán contra los presidentes municipales, quienes encarnan la primera autoridad del Estado Mexicano, porque a través de ellos la SENER comenzó a promover y legitimar el proyecto petrolero. En la práctica, los presidentes municipales ejercen el control político de los agentes rurales y los comisariados ejidales como autoridades comunitarias, incluso en Ixtacomitán el sacerdote José Díaz Velázquez fue presionado por el Presidente Municipal priísta Lorenzo Reyes Calderón para apoyar la ronda petrolera en septiembre de 2016. Por ende, son el *enemigo inmediato* del movimiento como puede verse en el caso de Ixtacomitán y Tecpatán. En Chapultenango (PT) y Francisco León (PVEM) los presidentes municipales mantuvieron distancia y *postura neutral* respecto al ZODEVITE.



Asamblea masiva en Francisco León, el 24 de marzo de 2018. Foto Fermín Ledesma.

Las marchas comenzaron a surgir a partir del 20 de noviembre de 2016 en Tecpatán. Luego, entre febrero y abril de 2017, sucedieron otras protestas locales en Ixtacomitán que tuvieron su foco de atención confrontar a los Presidentes Municipales por ser los promotores de la ronda petrolera a nivel local. Durante la marcha del 28 de febrero de 2017 en Ixtacomitán, la RPZ movilizó a una decena de personas frente a la Presidencia municipal para protestar contra el

alcalde Lorenzo Reyes Calderón quien, desde septiembre de 2016, promovía la aceptación de la ronda petrolera en los ejidos y comunidades; mientras que el 10 de abril, MOPOR y los maestros de la sección VII marcharon por las calles de Tecpatán exigiendo el retiro de los cargos penales contra Silvia Juárez Juárez, quien aún estaba sujeta a proceso penal. Estas marchas tendrán la función de visibilizar la inconformidad contra la ronda petrolera, pero también colocar otras demandas territoriales y expandir la resonancia del movimiento.

Desde septiembre de 2016 hasta marzo de 2021, en todo el territorio se desplegaron más de 40 asambleas mensuales, marchas con protestas locales, entre ellas la de Tuxtla Gutiérrez el 22 de junio de 2017, foros masivos de 4 mil personas cada uno, misas, conferencias ante medios de comunicación, presencias en asambleas en otros estados del país, talleres de seguridad barrial y agroecología, aparición de colectivos de defensoras del territorio y antiminereros, pintas de murales, encuentros con otras organizaciones en lucha, escritos de protesta ante las autoridades, es decir, todo un conjunto de acciones en diferentes lugares del país y el mundo para impugnar los proyectos extractivos, visibilizar la lucha, pero también *poder-hacer* con prácticas concretas dentro y fuera del territorio.

En abril de 2018, cuando una comisión del ZODEVITE se encontró con campesinos zoques reubicados en el ejido Volcán Chichonal, municipio de Juárez, estos expresaron que los cultivos de maíz y árboles frutales eran inservibles; las aguas dulces del río Tecpaté ya no eran aptas el consumo humano porque sale un aceite cuando uno quiere hacer su pozo. Algunos hijos de ejidatarios se convirtieron en peones de las empresas que laboran para la paraestatal, según los propios habitantes (Diario de campo, abril de 2018).

Estos *modos de operación*, no solo comenzaron a ser espacios políticos para hacer visible la lucha, sino construir la protesta, la reflexividad, la memoria colectiva, la reivindicación étnica y todo el conjunto de repertorios para formar una comunidad política en lucha como parte del proceso de subjetivación política que articuló, en la práctica, el poder hacer. En particular, en las asambleas y las marchas comenzaron a construir el *¡No a los proyectos extractivos!* El *No!*, como sugiere Holloway (2011:39), no es solo un discurso simbólico sino que plantea una grieta, a partir de la cual crece la identidad y la dignidad, por tanto no es una negación sino una creación. Las asambleas se constituyeron en un potente espacio político donde los zoques ejercieron autonomía, como espacio público de poder comunitario.

Tanto las marchas como las asambleas eran movilizadas por las estructuras eclesiales de la Pastoral Social de las parroquias. A partir de febrero 2017, las estructuras eclesiales de los decanatos *Chichonal*, *Tzamanó* y *Mezcalapa* asumieron la tarea de dispersar e intercambiar la información *hacia abajo* de las comunidades, sobre todo en Chapultenango, Francisco León e Ixtacomitán. *Chichonal* opera en Chapultenango, mientras *Tzamanó* en Tapilula y *Mezcalapa* en Francisco León. En particular, los decanatos se conforman por otras agrupaciones como Acción Católica, con fuerte presencia en Chapultenango e Ixtacomitán, quienes serán promotores activos de la lucha.



Servidores de la Parroquia Santísima Trinidad, Ixtacomitán, durante la marcha en Tuxtla Gutiérrez el 22 de junio de 2017. Foto Fermín Ledesma.

El contingente más fuerte para nutrir al ZODEVITE provino de los *servidores* de la iglesia de la parroquia de María Magdalena con sede en San José Maspac, municipio de Francisco León, y Nuestra Señora de la Asunción de Chapultenango y, en menor medida, los católicos de la Parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán, sobre todo del ejido Viejo Lindavista y el ejido La Providencia, quienes acumulan experiencias de luchas por la tierra. Para los servidores de la iglesia y los sacerdotes, la publicación del *Laudato Si* es la herramienta que sirve de motivación para la movilización del ZODEVITE, toda vez que dota de un nuevo marco de significado a la lucha territorial para entender la amenaza a la *casa común* y de la naturaleza, porque se asumen *guardianes del territorio*:

Aquí me llamó la atención porque nadie estaba interesado, a mí me gustó porque se trata de defender la tierra, defender el agua y sobre todo por mis hijos. Yo soy muy católico y nos toca hacerlo. La

lucha social como ser bautizado o como hijo de Dios nos toca defender lo que Dios nos ha dado. En las reuniones del Padre Marcelo todo lo que nos dice él está en las sagradas escrituras, en el libro de Génesis donde dice que nosotros los humanos estamos llamados a labrar y cuidar la tierra.

Nosotros no estamos aquí por casualidad, aquí en Guadalupe, en Acambak, más allá en Ocotepéc, del otro lado acá por Guerrero y Carmen, Dios nos puso como guardianes, para cuidar, proteger sobre la naturaleza. Proteger lo bueno que tenemos para los enemigos. Eso a mí me llamó la atención, pero hay que saberlo entender, participar. Si no participas ¿cuándo vas aprender algo? (Entrevista a Fermín González, Ejido Guadalupe Victoria, Chapultenango, 29 de marzo de 2021).

Para los laicos católicos, participar en el movimiento es una nueva tarea evangelizadora, un nuevo cargo comunitario y una nueva forma política de participar en la conciencia ambiental y defender el territorio.

En el ZODEVITE lo que nos anima, nos abre la mente es el cuidado de la naturaleza, de la madre tierra porque a veces nosotros decimos ¿Por qué está lloviendo mucho?, ¿Por qué está haciendo mucho calor? Ya ni se aguanta. Ahí nos dicen, porque tienen documentos, que tenemos que cuidar la tierra. Para mí es muy bonito, lo único es que la gente que llegan se desaniman para ir hasta allá en las reuniones. Para mí es importante. Nada más necesita que los motiven los sacerdotes porque este sacerdote de nuestra parroquia [María Magdalena] no le importa, pero el padre Juan mi respeto porque él trabaja desde aquí hasta arriba porque el Papa hace los documentos, entonces, como cristianos es importante cuidar la madre tierra [...] Yo he aprendido a trabajar la tierra con abonos orgánicos y cuidar más que nada, ya no fumigar más (Entrevista a Hipólito Hernández Álvarez, San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo, 2021).

En general, la orientación política de las parroquias estuvo dirigida a impedir la *ronda petrolera*, pero más tarde ampliaron su repertorio contra el extractivismo en la zona. Incluso, la parroquia de Ixtacomitán logró formar un grupo de jóvenes para llevar el evangelio contra los mega-proyectos, después de la marcha del 22 de junio. La adhesión de los *servidores* de la iglesia al ZODEVITE no es casual. Tanto Chapultenango como Francisco León concentran la mayor población de católicos, pero paradójicamente en Tecpatán el protestantismo alcanza más de la mitad de la población (ver Tabla 9).

Los *servidores* y los sacerdotes serán los *agentes potenciales* con mayor capacidad para movilizar recursos y sostener la lucha desde las parroquias como espacio político de la resistencia. Los sacerdotes jugaron un papel central con tareas de reclutamiento:

El sacerdote que estaba antes en Chapultenango, el padre Héctor me dijo: Mira, Aurelio, yo voy a estar apoyando a la organización, quiero que tú estés en la organización, me ayudes porque no alcanzo a ver la magnitud. Yo le digo al sacerdote, yo estoy en servicio aquí en la iglesia, y si es una orden de usted voy a acatar esa orden. Yo la primera vez que asistí a la reunión de Tecpatán fue esa consigna. De traer toda la información y hacérselo digerible a los comisariados. Esa era mi función, pero resulta que cambian los comisariados, cambian los dirigentes de comunión, entonces, le digo al grupo que todavía estamos de pie, somos el que está deteniendo el hilo para que

no se reviente, somos el que está consciente, somos el que está tratando de no venderse, de no rajarse (Aurelio Rueda Ávila, Viejo Lindavista, Ixtacomitán, septiembre de 2018).

En efecto, el papel de activo de los sacerdotes, Marcelo Pérez Pérez, de Simojovel; Juan Hernández, de la Parroquia de María Magdalena; Fray Fernando Alvarado Flores de la Parroquia San Bartolomé Apóstol; José Jiménez Velásquez de Parroquia de la Santísima Trinidad y Héctor Guadalupe Sánchez Sánchez, de Nuestra Señora de la Asunción, estos últimos zoques, son fundamentales en la articulación del ZODEVITE.

En particular, los sacerdotes Fray Fernando Alvarado Flores, de la Orden los Franciscanos de la Parroquia de Rayón y Marcelo Pérez Pérez, responsable de la Pastoral de la provincia de Chiapas y párroco de Simojovel, tendrán un papel central en la conducción del ZODEVITE bajo el *Laudato Si*, usando no solamente el púlpito para arengar consignas, sino acompañando el proceso de insubordinación en marcha y manifestaciones públicas.

Con la verdad adelante, con el pueblo, hombres, mujeres, pequeños, grandes, con el pueblo ancestral, con nuestros mayores, con los ancianos, las ancianas cobijados por la presencia de Dios, padre, madre, hijo, hermanos y de Santa María de Guadalupe porque ella eligió este pueblo para quedarse, porque ella es nuestra madre, la madre de todas las gentes de esta tierra [...] Pueblo zoque, pueblos originarios, nuestra lucha es por la vida, por la defensa del pueblo, del territorio, la tierra, de nuestra madre tierra que nos sustenta. Tenemos que dejar atrás aquellos que nos siguen vendiendo, que siguen devastando la naturaleza y que siguen robando la riqueza que como pueblos ancestrales hemos recibido en herencia la misma bendición de Dios, en esta tierra prometida, pero defiéndela porque vienen otros que nos están dejando miseria (Fray Fernando Alvarado Flores, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, septiembre de 2018).

A partir de mayo 2017, el ZODEVITE intentó crear los Comités de Defensa Territorial (CDT) como promotores del movimiento que serían las estructuras organizativas alternas al poder tradicional de los comisariados ejidales. Los *servidores de la iglesia* y los sacerdotes tratan de agruparse en torno a esta figura para dar estructura, contenido y *modos de operación* a los CDTs, pero estos se limitaron a ser promotores sigilosos del movimiento, es decir, no lograron permear como estructuras institucionalizadas y reconocidas dentro de las comunidades y de la propia iglesia católica. Con el tiempo, los CDTs fueron disolviéndose, sobre todo a partir del retiro de los sacerdotes Héctor Guadalupe Sánchez, Juan Hernández y José Díaz Velásquez, de tal suerte que estas nuevas formas organizativas no fueron visibles, sino más bien dinámicas y espontáneas.

El MOPOR creado en febrero de 2015 para exigir al gobierno tarifas preferenciales de energía eléctrica fue otras de las organizaciones que puso en alerta los riesgos de la *ronda petrolera*. La fortaleza y capacidad de movilización de MOPOR se debía a los 2,500 usuarios en

resistencia que aglutina contra de las altas tarifas de la CFE en Tecpatán⁵⁹. En la fase inicial del ZODEVITE, el MOPOR logró aglutinar a los ejidos y comunidades de Tecpatán y Francisco León, pero a raíz de la detención de Silvia Juárez, en febrero de 2017, sus bases se replegaron.

Por su parte, el CLyCZ, organización integrada por profesionistas zoques de Chapultenango y Rayón que opera desde el 2009 para visibilizar los problemas de la cultura, sobre todo los riesgos de desaparición de la lengua local, se convertiría en el promotor de la lucha en los medios de comunicación y, a la vez, suministradora de información hacia las comunidades.

Los mayores participantes en la iglesia católica son hombres, lo que hace que la participación de las mujeres sea marginal como representantes de sus propias comunidades. Paradójicamente, han sido criminalizadas por sus vínculos con la exigencia de mejoras de servicios públicos como el caso de Silvia Juárez, de Tecpatán, encarcelada durante 30 días en febrero de 2017. Las pocas mujeres participantes dentro del ZODEVITE, por lo general, tanto en el discurso público como en lo oculto, siempre colocan la doble opresión que se vive dentro de las comunidades zoques. El testimonio de María Sánchez Alvarez refleja esta postura:

[...] Las mujeres indígenas estamos luchando contra eso, contra nuestra propia cultura que nos margina; contra el Estado que nos excluye, que no nos mira, y ahora contra las grandes empresas que también no nos están mirando porque solamente están negociando con las autoridades y a nosotros qué nos va a quedar. ¿La miseria? ¿La carga de nuestros hijos porque a los hombres se les va hacer muy fácil agarrar sus maletas e irse a Estados Unidos, irse a otros lugares a trabajar? Por eso las mujeres zoques que estamos en el territorio zoque decimos basta ya. Los hombres podrán tener precio, pero las mujeres no tenemos precio. (Testimonio Maria Sánchez Alvarez, San Cristóbal de las Casas, 30 de junio de 2017).

Para ampliar su radio de acción, el ZODEVITE construyó alianzas simbólicas como *modos de cooperación* con otras luchas locales que se expresaron después de la caída de la ronda petrolera. En junio de 2018, un año después de la marcha, se creó la Unidad de Defensa de la Madre Tierra Tzamanó (UDMATZ) en la parroquia de Tapilula; al siguiente mes, julio de 2018, varias comunidades de Chapultenango y Francisco León se declararon en *resistencia* para dejar

⁵⁹ MOPOR deviene de la Organización Proletaria Emiliano Zapata, Movimiento Nacional (OPEZ-MN). En las elecciones locales participaron a través de la postulación de Elmer Mejía Escalante, un profesor militante de la CNTE sección VII, para ocupar el ayuntamiento municipal, pero fueron derrotados por el candidato del PVEM, Armando Pastrana Jiménez (Entrevista Lucas Nañez Castellanos, enero 2019).

de pagar el servicio de energía eléctrica cobijados por la Asamblea Nacional de Usuarios de Energía Eléctrica (ANUEE).

En la medida en que el movimiento tuvo resonancia en otros municipios zoques y al ampliar su radio de acción se convirtió en un catalizador que visibilizó múltiples problemas y demandas del territorio. En ese sentido, el ZODEVITE se convirtió en una *válvula de escape* que visibilizó los problemas ambientales de la zona.

La demanda inicial del ZODEVITE fue la cancelación de la licitación de la *ronda petrolera*, sin embargo, el planteamiento se fue transformando hasta incorporar nuevas demandas en la medida que los actores locales fueron problematizando y almacenando nueva información sobre amenazas al territorio; es decir, el acceso a la información sobre las implicaciones de la ronda petrolera y los proyectos extractivos. Así se agregaron nuevas demandas para exigir tarifa preferencial de la energía eléctrica, respeto a los derechos humanos, el cierre de la actividad minera en Solosuchiapa y la defensa del agua, en gran medida por el proceso reflexivo y diagnóstico territorial surgido en el espacio político de las asambleas y en las alianzas simbólicas con organizaciones como el colectivo *Agua para Todos*, Alianza Mexicana contra el Fracking y la ANUEE.

El 13 de agosto de 2018 en conferencia de prensa desde San Cristóbal de las Casas se declararon en resistencia contra la CFE, los ejidos Nuevos Esquipulas de Rayón y San Antonio Acambak, Chapultenango. Al mes siguiente, comenzaron a retirar los medidores digitales de la CFE dentro de sus viviendas, tanto que, en febrero de 2019, el ejido albergó el encuentro regional de la ANUEE, como parte del proceso de expansión de la lucha desde Rayón.

Hacia mediados de septiembre de 2018 se conformó el Comité de Defensa de la Madre Tierra (CDMT) en Ixhuatán para exigir la salida de la minera Frisco del poblado El Beneficio en Solosuchiapa; en agosto de 2019, una veintena de mujeres zoques profesionistas decidieron crear el Colectivo de Mujeres Defensoras de Nasakobajk en Chapultenango y, un mes después, algunos zoques agrupados en la parroquia de Rayón instalaron una pequeña oficina de Derechos Humanos, mientras que en el ejido Lindavista de Ixtacomitán un grupo de jóvenes católicos creó el grupo ecologista Por un mundo mejor, es decir, los zoques comenzaron a detonar varios procesos en el contexto de amenaza de la ronda petrolera 2.2, no necesariamente ancladas al ZODEVITE.

En la escala nacional, el ZODEVITE comenzó a tejer alianzas y participar en espacios con otros movimientos para conocer experiencias de sus procesos de lucha y resistencia en Puebla, Coahuila, La Huasteca Potosina, el Congreso Nacional Indígena, *Agua para Todos*, la AMCF, los cuales fueron claves para elaborar un discurso ambiental dentro de la lucha. En particular, la AMCF impartió dos talleres en Chapultenango sobre temas derechos agrarios y territoriales en noviembre de 2017 y el taller comunitario sobre cambio climático el 7 de septiembre de 2019 que, finalmente, se constituyeron en escuelas de formación política para el ZODEVITE, mientras que, en marzo de 2019, la coordinación de ApT realizó talleres sobre los concesionamientos de agua en Francisco León y Chapultenango. Estas organizaciones –como se ha dicho en el apartado anterior– contribuyeron a movilizar información, es decir, el conocimiento experto hacia grupos no expertos, en particular sobre el fracking y los riesgos de sobreexplotación del agua.

En la escala internacional el ZODEVITE recibió el premio Pax Christi Internacional por su lucha pacífica en octubre de 2017 y el encuentro con el pueblo Munduruku, en diciembre 2017. Sin duda, 2017 fue un año de intenso movimiento para las comunidades zoques.

Tabla 10 Escalas de la lucha del ZODEVITE

No	Escala	Objetivos
1 1	Micro-territorial Comunitaria y barrial	La rearticulación de la comunidad a partir de la etnicidad; retorno de la ancestralidad.
22	Macro-territorial	La apropiación/recuperación del territorio como ejercicio de soberanía territorial (gestión y apropiación de los recursos).

La oposición al proyecto de la ronda petrolera revela, por un lado, tensiones por el uso intensivo del territorio a partir de que el Estado pretende ampliar la frontera de la extracción petrolera sobre el territorio zoque del norte de Chiapas. Los zoques demostraron capacidad de insubordinación mediante redes de solidaridad, información y conocimientos movilizados que permitieron conformar al ZODEVITE como espacio político institucionalizado desde donde se emplazó la oposición al proyecto extractivo.

En la conformación del ZODEVITE, como actor político fue clave el marco de legitimidad que tiene la iglesia católica en las comunidades zoques. Los sacerdotes y la encíclica del *Laudato Si*, desde la Pastoral Social, lograron articular a los actores locales, dotar de cohesión y dar sentido espiritual-religioso a la lucha del *pueblo zoque* como una estructura de oportunidad política para llevar a cabo las movilizaciones, es decir, en la medida en que dentro de la iglesia católica aumentó

el discurso ambientalista, los laicos fueron incentivados a participar políticamente en las acciones de protesta. Los feligreses, a su vez, adoptaron y combinaron una serie de recursos micro-políticos dentro de la lucha.

Un aspecto central que posibilitó la movilización de los pueblos zoques y la conformación del ZODEVITE fue el acceso a la información como un recurso movilizado, a partir de que actores como el Centro de Lengua y Cultura Zoque, la Alianza Mexicana contra el Fracking, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y la Pastoral Social de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, suministraron información relevante sobre posibles riesgos y daños ambientales por la actividad petrolera, de tal manera que la exposición y el acceso a nuevos conocimientos también fue detonante para las acciones políticas de protesta.

Capítulo IV Las subjetividades del ZODEVITE

Este capítulo está orientado a responder la pregunta: ¿Qué produce el ZODEVITE como discursos y prácticas emancipatorias?. Se toma la idea de que los movimientos sociales producen sujetos políticos, discursos, experiencias, imaginarios y aprendizajes colectivos, pero también procesos contrahegémicos y contrageográficos, a partir del cual se establecen límites a la acción del Estado y a los proyectos extractivos.

En ese sentido, ¿qué ha producido el movimiento en términos de relaciones sociales dentro del territorio en los últimos 5 años?, ¿Qué horizonte se traza desde la lucha? ¿Desde dónde se construye el proyecto emancipatorio en términos simbólicos y concretos? Son preguntas a responder para intentar explicar los alcances y límites de la producción de nuevas subjetividades políticas en los marcos de las luchas de defensa del territorio y el ambiente en México.

La singularidad de la lucha del pueblo zoque encarnado en el ZODEVITE radica en la producción de un conjunto de narrativas indígenas, religiosas, ambientales y campesinas que sirven, no solo son actos discursivos e imaginarios de la lucha, sino como recursos políticos y los sentidos de enunciar un movimiento que revela la coexistencia de otros mundos simbólicos y materiales donde también se lucha contra los megaproyectos, es decir, la lucha no basta desde el plano material, sino es necesario movilizar al mundo simbólico para construir una neva política de la vida que incluya a seres humanos y no humanos, a la naturaleza y el territorio y a la religión porque son elementos que posibilitan la reproducción social de los pueblos indígenas.

No se trata de hacer una evaluación, sino de rastrear la producción social de aquellas preocupaciones que están presentes en las personas y grupos que deciden movilizarse como asuntos prioritarios de la vida cotidiana del mundo social. También se trata de avizorar las nuevas prácticas políticas que ejercen y proyectan las luchas en el actual ciclo de protesta por la defensa del territorio.

IV.1 Ontologías en disputa: actores humanos y no humanos

En la arena de la lucha contra la *ronda petrolera* se confrontan cosmovisiones religiosas, científicas y étnicas como nuevas subjetividades que revalorizan el territorio y la naturaleza. Cada uno de los actores, moviliza sus conocimientos y agentes. La perspectiva indígena atribuye a los cerros y las montañas, características y comportamientos humanos como si se trataran de un ser vivo, de tal suerte que son los seres sobrenaturales quienes ordenan defender el territorio, mientras que desde la perspectiva religiosa-cristiana, la tierra y la naturaleza son objetos de dominación/colonización por mandato divino, no obstante, el papa Francisco, a través del *Laudato Si*, ordena su protección y, finalmente, la perspectiva tecno-científica desacraliza la naturaleza, para convertirla en recurso y mercancía, objeto de explotación y flujo de valor del proceso económico (Leff, 2019). Son estas formas ontológicas de organizar la comprensión del mundo que se revelan de forma subyacente en la disputa del territorio. Veamos cómo se expresan cada una de ellas.

El ZODEVITE moviliza a sus *agentes humanos y no humanos* para impedir la extracción de hidrocarburos, particularmente desde los sueños. Desde la perspectiva zoqueana, los seres sobrenaturales tienen capacidad de agencia, porque son parte del territorio, es decir, todos los agentes potenciales de la insurgencia micro-política son todos los elementos de la biósfera que hacen frente a la violencia contra la vida, en oposición a la macro-política donde solo los humanos están dotados de capacidad para insubordinarse (Rolnik, 2018:113). Son formas singulares de politizar la naturaleza.

Ya desde hace tiempo los zoques de Chapultenango cuentan que, cuando PEMEX intentó perforar el cráter del volcán Chichonal en busca de petróleo en 1973, *Piogba Chuwe* salió enojada y los corrió:

Cuando vinieron los geólogos del petróleo en 1973, estuvieron tres días y tres noches en el volcán, cerquita de la boca. Salió la vieja molesta y les dijo que se fueran, no obedecieron y taparon la boca del volcán. Estos geólogos son los culpables porque antes el volcán tenía respiradero (Tomado de Báez-Jorge, 1985:75-76).

A mí me platicaba un señor grande del ejido Volcán. El decía que la erupción fue provocada. Decía que venían los gringos y subían bultos de cementos para tapar los boquetes, los taponeaban y claro que toda esa fuerza, la presión, eso provocó la erupción. La misma gente subía los cementos, el volcán tenía su boquete. La gente trabajaba hasta

allá arriba [cerca del cráter] (Testimonio de Bacilio Sánchez Díaz, ejido Vicente Guerrero, Francisco León, 24 de febrero de 2018).

Desde esta perspectiva, no hay duda de que *Piogba Chuwe* impidió que los ingenieros de PEMEX se llevaran el petróleo cuando perforaron pozos petroleros cerca del cráter del volcán en la década de 1970, más bien la profanación provocó el enojo de *la dueña del cerro* que hizo desencadenar las erupciones de 1982:

Ese cerro del Gavilán (Poquiotz) que pertenece al volcán, cuando quisieron perforar ahí los gringos no los dejaron. Decían que los petroleros miraban cerca el petróleo, como que ya mañana le iban a llegar [extraer] pero cuando llegan, al otro día miran que está más profundo. Hasta que, por fin, nunca le llegaron, entonces vieron una virgen o una mujer vestida de blanco, llena de estrellas, con corona y había un gavilán. Esa mujer les dijo [a los petroleros]: aquí no pueden entrar, aquí mando yo. Nunca lo van a lograr y, si ustedes siguen, el gavilán los va a atrapar como la culebra. Y así fue como lo dejaron, nunca hicieron nada, ahí quedó todo el caserío que hicieron cerca del rancho San Juan, por eso nadie puede tocar [el cerro] donde hay dueño (Entrevista a Filiberta Domínguez Gómez, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre 2020).

Los relatos con mayor carga discursiva son los que aluden a la potencia de *Piogba Chuwe* como guardiana del Volcán Chichonal, misma que ahora regresa no para anunciar una tragedia, sino para defender la tierra. En ese sentido en la lucha contra la ronda petrolera también participa *Piogba Chuwe*:

Ella [la *Piogba Chuwe*] no permitió que exploraran el volcán, entonces, estamos viendo que nos deja una reseña [enseñanza]; que nos dice que nos debemos levantar para defender, no solo el volcán sino a nivel de territorio, de nuestro estado, nuestro país (Taller en la casa ejidal de Chapultenango, 11 de noviembre, 2017).

Los anteriores relatos muestran, por un lado, cómo desde la década de 1970, el gobierno mexicano pretendía ampliar la zona de extracción de hidrocarburos, es decir, colonizar el territorio zoque, particularmente las tierras de Chapultenango, Ixtacomitán, Francisco León y Tecpatán hasta que se encontró con *la dueña del volcán* y, por otro lado, evidencia la apropiación simbólica e histórica de los zoques sobre el espacio volcánico. De esta manera, los zoques apelan a su relación histórica-ancestral sobre su derecho al territorio, donde seres sobrenaturales y humanos coexisten en el lugar como guardianes de la naturaleza, porque son los dueños de los cerros y la tierra. Estos tienen la particularidad que se comunican a través de los sueños, para ordenar la defensa del territorio e impedir la llegada de la minería o la extracción de hidrocarburos.

El relato contado a la poeta Mikeas Sánchez revela cómo el *dueño* del cerro *Ajtziki*, ubicado en el poblado Buenos Aires, municipio de Chapultenango, ordenó desde el sueño defender el territorio ante la amenaza de la minería en 2007:

Un señor de la colonia Buenos Aires en Chapultenango me contó el siguiente sueño, el cual sucedió cuando había una amenaza de una minera canadiense en esa zona. Los de la minera no pudieron entrar en ese cerro *Ajtziki* y lamentablemente entraron del otro lado que es Ixhuatán, donde también estamos en otro proceso de defensa del territorio y de expulsar a esa minera. La que entró es la de Carlos Slim. El sueño era este: Y vi al dueño del cerro *Ajtziki*, un anciano de larga cabellera blanca, su presencia era magnífica e imponente. Ya mis abuelos me habían hablado de él, pero no lo había soñado antes. Nunca me dijo su nombre, pero yo ya sabía quién era. Imponía respeto, pero no miedo. Estaba rodeado de hermosas serpientes tornasol de diferentes tamaños. El anciano me dijo: deberás defender mi casa no permitas que los mineros destruyan esta montaña (Conferencia de Mikeas Sánchez Gómez, San Cristóbal de las Casas, 19 de noviembre de 2019).

Una mujer zoque de avanzada edad contó ante una veintena de hombres y mujeres reunidas en el Ex convento de Tecpatán, cómo los gringos caminaban por la noche por las afueras del pueblo con linternas apagadas, buscando azufre, minerales y petróleo con unos aparatos que portaban en las manos (Trabajo de campo, Tecpatán, Chiapas, 21 de octubre de 2016).

En el mundo zoqueano hemos visto cómo en diversos relatos se encuentran contenidos la estrecha relación de comunicación naturaleza-humano⁶⁰ (ver capítulo II). *Piogba Chuwe* y los dueños de los cerros son seres sobrenaturales con poder absoluto que cuidan de la madre tierra, por tanto son a quienes hay que pedir permiso. Quienes materializan la lucha son los agentes humanos (mestizos, mujeres, jóvenes, sacerdotes, líderes religiosos, profesionistas universitarios, autoridades ejidales y líderes de organizaciones campesinas con trayectoria partidista, campesinos con o sin tierras). Los *actores humanos* tienen como característica su auto-adscripción étnica zoque y su vínculo con el territorio como espacio *habitado, vivido y compartido*, aunque no necesariamente trabajan la tierra, pues muchos de ellos no tienen acceso a derechos agrarios o bien porque se sitúan en las ciudades.

Como sugiere De Souza (2009:87), las narrativas ponen en escena los conocimientos de las realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como las realidades emergentes e imaginadas. En la perspectiva de Joan Martínez-Alier (2011) las narrativas constituyen los lenguajes de valoración que los sujetos crean para imaginar, revalorar y defender el territorio frente al proceso de globalización excluyente. En ese sentido, las narrativas, los relatos y los discursos producidos dentro del ZODEVITE son reactualizados para dar un sentido político al relato que permiten territorializar de forma simbólica la lucha, por tanto no se tratan de relatos

⁶⁰ Un saludo cotidiano entre los zoques siempre es una referencia al sol con la expresión *Yatzu Jama* que en su traducción literal es “Buenos días, sol”.

ficticios, sino que constituyen ontologías relacionales que operan como mecanismos de defensa del territorio.

En contraposición al mundo zoque, la visión cristiana moviliza el mandato divino único – Dios– para proteger y defender los bienes comunes, encarnado en los sacerdotes de la pastoral social y los santos patronos. En esta lógica, algunos católicos atribuyen que la caída de la ronda petrolera fue gracias a que las imágenes cristianas encabezaban la marcha en Tuxtla Gutiérrez, aquel 22 de junio de 2017.

La marcha no fue en vano. Logramos algo y fíjate que ya estaba por concluirse [la ronda petrolera]. Yo digo que es gracias a todos los compañeros que participaron. Se adelantaron primero los sacerdotes, las religiosas, los adoradores, se llevaron las banderas de todas las iglesias, de Acción Católica, Asociación Autónoma Mexicana, legionarios, hasta imagen de nuestras comunidades; en el caso de Chapultenango se llevó la imagen grande de La Virgen de la Asunción. Ahí iban de frente. Yo cuando comparto con otros compañeros digo que me sentí muy ilusionado, muy motivado. Dicen las sagradas escrituras que los pueblos de Israel creían mucho en Dios y todas las luchas ganaban. Si no creían, la lucha perdían, entonces, entre nosotros que creemos en Dios, en nuestra fe, por eso se ganó la lucha (Entrevista a Fermín González, Ejido Guadalupe Victoria, Chapultenango, 29 de marzo de 2021).

Los santos patronos tienen un papel relevante en la defensa del territorio desde tiempo atrás. San Andrés, patrono de los zoques de Nicapa, municipio de Pichucalco, según los relatos, no dio permiso para la extracción de hidrocarburos, porque el petróleo es de los hijos de Dios. Cuentan que San Andrés pidió a los ingenieros mejorar la vida de los pueblos a cambio de que se llevaran el petróleo, pero como éstos se negaron fueron castigados.

Un compañero que estuvo trabajando ahí por una comunidad de Nicapa, dicen que hace más de 100 años exploraron el petróleo ahí, pero que los ingenieros sí le hablaban al patrono de Nicapa que es San Andrés. Cuenta que los ingenieros le fueron a hablar para que pudieran sacar petróleo, pero les dijo: Compongán mi pueblo, mi iglesia, todo, háganles las casas a mi pueblo, porque ese petróleo es de mis hijos. Según ellos, los ingenieros no aceptaron y si alcanzaron el petróleo, pero al momento de alcanzar hizo mucha presión que alzó las torres y se cayeron. Ahí murió gente importante de esa obra, de esa empresa, como más de 30 [personas]. Sí es cierto, yo caminaba por ahí donde me dijo este amigo y sí, ahí brota agua de azufre blanco, ahí por el cerro de Nicapa, quedaron ahí tubos donde brota el petróleo. Dicen que el patrón San Andrés no dio permiso (Enrique Sánchez, Campesino zoque, Taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2017).

Los relatos asignan capacidad de agencia a los patronos cristianos, pero, por otro lado, revela que solo la divinidad puede negociar o pactar la entrega del petróleo. Las visiones religiosas e indígenas co-existen en el espacio social y servirán de nuevos marcos de significados que los zoques usarán como argumentos para la defensa del territorio ancestral, es decir, para el proceso de politización y la acción política. Sin embargo, el cruce de religión, etnicidad, territorio y naturaleza operan como esferas separadas.

La particularidad del ZODEVITE es que, por un lado, reconoce a la *madre tierra* como ente dotado de atributos humanos y, por otro, admite la *casa común* de la Encíclica del *Laudato Si* como el espacio mismo de la tierra. El siguiente relato expresado por el padre Marcelo Pérez Pérez, en la asamblea en el ejido Viejo Lindavista, municipio de Ixtacomitán, en septiembre de 2018, da cuenta del cruce de las narrativas en los siguientes términos:

Nos permitamos que saquen petróleo, todo tipo de minerales, agua, arboles porque es la sangre de nuestra hermana madre tierra. La vida de nuestra hermana madre tierra la defendemos con la vida, no con armas asesinas. Eso sí, nuestra lucha siempre tiene que ser pacífica, no con violencia, sino con fuerza de la paz [...] Nosotros declaramos armonía con nuestra hermana madre tierra, no le declaramos la guerra, por eso la saludamos con reverencia (Marcelo Pérez Pérez, Ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre de 2018).

El pensamiento judeo-cristiano, representado en la Biblia, incorpora nociones dualistas al separar naturaleza y hombre, de tal suerte que contrasta con el mundo indígena mesoamericano. En el mundo zoque, naturaleza y hombre no están separados, incluido los sueños, sino que forman parte del todo, por eso los cerros y las montañas tienen dueños, son como humanos que hablan y escuchan. A partir de todo lo anterior podemos dejar claro que no existe una sola idea de naturaleza, sino una multitud de relaciones socio-naturales existentes o posibles (Swyngedouw, 2011:47).

En ese sentido, la lucha actual no es una confrontación abierta, sino disputas ontológicas por las formas de comprender la naturaleza y el territorio desde la religión, la ciencia y la etnicidad. El siguiente es el testimonio de una profesante adventista de Tecpatán, una de las pocas activistas que inició la lucha en 2016, quien después fue sancionada por su iglesia por participar en el movimiento:

Yo les invito a luchar por nuestros pueblos, por nuestra tierra, por nuestra cultura. Esto es un regalo de Dios que el hombre no puede terminar por una ambición grande del gobierno; estamos más pobres y si nosotros no paramos todo esto, señores, en un día más, tarde o temprano, ni tendremos nada que comer (Entrevista a Guadalupe Balcázar Alvarez, adventista de Tecpatán, entrevista 17 de abril, 2017).

En la perspectiva del *Laudato Si*, la causa fundamental del grave deterioro ambiental es la relación rota entre la triada: prójimo, Dios y la tierra (Papa Francisco, 2015: 48). En ese sentido, un aspecto crítico del *Laudato Si* es que no cuestiona a las naciones más desarrolladas, más bien parte de una visión antropocéntrica que asume que todos los hijos de Dios son responsables del deterioro ambiental, a la vez que reconoce a la ciencia como *conocimiento neutro*, porque admite

que la acción política y religiosa no son suficientes para resolver el problema del deterioro ambiental global.

El artículo publicado en la revista *Science* por Lynn White (1967) responsabilizó a la fe cristiana de la degradación ecológica del mundo, por imponer una visión monoteísta de la vida a partir del mandato de Dios tengan hijos y multiplíquense, dispérsense sobre la tierra y domínena (Génesis, 9), relato que moldeó la actitud, el comportamiento y las creencias de gran parte del mundo sobre la naturaleza, al subordinarla como objeto de explotación ilimitada. Incluso la Biblia está plagada de una serie de relatos sobre maldiciones destinadas a destruir a la humanidad mediante hambrunas, plagas y diluvios.

El relato fundador es el libro de Génesis, donde la tierra pierde su sacralidad porque Adán y Eva comen el fruto de la manzana, es decir, cometen el pecado original, por tanto la tierra es un lugar maldito, corrompido y decadente por haber desobedecido el mandato de Dios. Según los críticos, el relato del libro de Génesis constituye una abierta separación de la relación hombre-naturaleza, porque asume que solo Dios es creador de todo cuanto existe en la tierra y que la naturaleza está al servicio del hombre, incluso la mujer como extensión del varón, de tal suerte que la Biblia revela una postura antropocéntrica, antiecológica y patriarcal.

Al triunfar el cristianismo, la narrativa hegemónica del libro de Génesis, según White, derivó en el epistemicidio del paganismo que centraba sus creencias en una relación más estrecha con los animales y la naturaleza. Al desterrar el animismo pagano, el cristianismo despojó a la naturaleza de su carácter sagrado, la hizo profana, al considerarla como un simple objeto natural y al quitar de ese modo el freno que impedía al hombre abusar del medio (Alvarez, 1993); (White, 1967); (Cristoffanini, 2017).

Un aspecto central en la separación hombre-naturaleza desde el cristianismo es el modo de concebir la historia de la humanidad. En el cristianismo, la historia apunta hacia adelante como algo lineal, sea teleológicamente o como un futuro abierto, donde el mito de la creación del libro de Génesis es el punto de partida y el juicio final del libro del Apocalipsis el punto culminante del colapso civilizatorio, para transitar al advenimiento de un mundo nuevo donde la naturaleza no es necesaria, porque habrá un nuevo cielo, una nueva tierra, donde no se necesitará luz, ni sol, ni luna (Apocalipsis, 21). En cambio, en la visión griega la historia humana es cíclica y repetible como historia recurrente, circular y la naturaleza es un organismo vivo (Koselleck, 2001: 38;

Collingwood, 2019: 53-54). Esta idea es más similar a la visión indígena mesoamericana de la naturaleza.

Sin embargo, la iglesia católica comenzó a virar su posición antropocéntrica sobre la naturaleza al surgir la TdL en América Latina en la década de 1960, al asumir el proceso de liberación de los pobres, reconocer la polifonía de las voces indias y, de forma tangencial, preocuparse por el tema de la degradación ambiental, como una crítica abierta al racionalismo occidental derivado de las crisis de los gobiernos populistas de América Latina (Boff, 1986: 81). Por primera vez, los clérigos latinoamericanos reunidos en la ciudad de Puebla firmaron de manera abierta su activismo a favor del ambiente en 1979⁶¹, aunque siguió prevaleciendo una visión explotadora de la tierra. Los obispos se preocuparon por fortalecer la comunión y entrar en diálogo permanente con el mundo que dio paso a una transición de una pastoral india a una teología india (Madrigal, 2012:11).



Los sacerdotes de la Parroquia de Solosuchiapa, Chapultenango y Rayón durante la concentración masiva del ZODEVITE en Chapultenango el 30 de marzo de 2019.

En Chiapas, la Misión de Bachajón incentivó a las comunidades tzeltales a recuperar sus tierras en manos de los finqueros locales de Chilón y Sitalá (Bobrow-Strain, 2015:176-192), mientras que en la zona zoque de Amatán, la iglesia promovió la organización cooperativa cafetalera con la Flor de Amatán, en 1989 (García-Chiang, 1998:82-83). En particular, Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas, encarnó aquella teología que optó por los

⁶¹ El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) asumió el compromiso de llevar a la práctica sus directrices trazadas en las Conferencias de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007).

pobres y los indígenas, de tal forma que algunas comunidades mayas saltaron de la iglesia a la política (Estrada-Saavedra M. y., 2012; Legorreta, 2015).

El giro eco-teológico de la iglesia en América Latina se hizo más evidente después de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida en 2007 (Plan Global 2015- 2019). En 2015, la publicación del *Laudato Si (Alabado Seas)* fortaleció el trabajo pastoral en favor del ambiente como el *evangelio verde* que surgió de una nueva interpretación hermenéutica de la biblia tendiente a incorporar y revalorizar la naturaleza y la tierra.

En su encíclica el papa Francisco centró su preocupación por el deterioro ambiental global para tratar de desmitificar las falsas interpretaciones contenidas en el libro de Génesis que asume una interpretación antropocéntrica y lineal del mundo. El *Laudato Si* puso énfasis en los hallazgos de la ciencia frente al deterioro del ambiente y a la religión como posibilidades alternativas para cuidar la *casa común*, la tierra.

Es tan importante la defensa de la madre tierra que el papa Francisco ha escrito este libro; este libro es para la defensa, para el amor, para el cuidado de la madre tierra. Por eso dije al principio que si algún sacerdote, algún obispo, catequista o ministro diga ellos que están defendiendo la tierra están mal, lea usted el *Laudato Si*, aquí está, pero hoy tenemos la gracia de Dios; Dios nos ama tanto que nos regaló un Papa que es muy sensible a las necesidades; muy luchador el Papa Francisco, por eso está amenazado de muerte, lo difaman mucho. Hay que orar mucho por él (Testimonio del Padre Marcelo Pérez Pérez, 21 de octubre de 2017).

Entre los zoques existe la creencia de que Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León son las reservas naturales de petróleo que está bajo la lupa del gobierno y, por eso, sus protectores responden, sobre todo *Piogba Chuwe*, para proteger al volcán. Según los zoques, los geólogos tienen la culpa de las erupciones de 1982, porque taparon la boca del volcán, es decir, la perspectiva científica es causante de algunos males:

Los pinches geólogos tienen la culpa de la chinga que nos paró el volcán. No obedecieron a la viejita y se enojó. Eso ya me lo explico, tengo 8 días de venir a pensar aquí. La carretera tiene la culpa, cuando vino petróleos [mexicanos], hicieron la carretera de Pichucalco a Tectupán, de Tectupán a Nicapa, de Nicapa a Chapultenango. Eso hizo que petróleos entrara. Los geólogos taparon el volcán y se vinieron a poner la pera en la colonia el Volcán. Lo que no me explico todavía es porque aventó tanta arena; miles de millones de toneladas, sino como iba a tapar las colonias, eso todavía no me lo puedo explicar porque reventó, ya. Al taponear el volcán los geólogos hicieron enojar a la viejita, que es la dueña (Tomado de Báez-Jorge, 1985: 75-76).

En 1985, Juan Pérez, costumbrero de Ocoatepec atribuía que la erupción del volcán se debió a la presencia de gente extraña que movidos por el interés económico sobre las tierras del volcán

buscaban petróleo, pero esto no es más que una forma de confrontar a la perspectiva tecnocientífica desde el saber zoque:

Los gringos buscaban dinero, vienen de Estados Unidos, iban haciendo hoyos, también buscaban petróleo. En Candelaria (ribera de Francisco León) hay un cerro (Tzuknay) que tiene dentro un palo de dinero, es el árbol que buscaban los gringos. Hablaron en Magdalena (Francisco León) con la virgen para que les entregara dos cocos de oro, y la virgen les dijo que los iba a entregar. Y llegaron aquí (ocotepec) y le pidieron a San Marcos las botijas de oro que había aquí ... Y como hablaron, San Marcos les dijo: aquí no voy a entregar; ningún extraño entra, si quieren entrar aquí se terminan. A San Agustín e Tapalapa le pedían también botijas de oro, pero no quiso entregar. Así, que sólo iban a entregar Magdalena y Chapultenango Veinte años hace que vinieron. Las mujeres entregaron a sus pueblos, por eso se acabaron sus pueblos. (Mujeres se refiere a las patronas de los pueblos).

El tubo que metieron en Ostuacán para sacar petróleo, lo metieron como 6 kilómetros. Manuel Herrera [un señor de Ostuacán que ya murió] entró con los gringos y quería ver donde estaba el tubo, pero *Piogba Chuwe* les movía el tubo para que no se llevaran el petróleo. Les pedía 1,500 gentes para trabajar con ella dentro del cerro. Les voy a entregar petróleo si me traes gente de fuera. No gente de aquí de los pobres. Yo quiero gente de fuera. No se conformaron los gringos, querían entregar gente de aquí. Y les dijo no quiero ningún trabajador porque ustedes mismos van a pagar. Cuando salieron del cerro zafé el tubo y se cayó. De un momento se murieron tres personas y el jefe, y ahí se terminó el trabajo. Dicen que el petróleo que sacan en Reforma es el del volcán (Tomado de Báez-Jorge, 1985: 73-74).

El conjunto de proyectos planteados desde la perspectiva tecnocientífica, sean vulcanológicos, geotérmicos o turísticos en el Volcán Chichonal, son interpelados por el ZODEVITE, de tal suerte, que se confrontan las visiones locales y tecnocientíficas.

En enero de 2019, el músico Federico Álvarez del Toro anunció la organización del concierto musical dentro del cráter del Volcán Chichonal, en alianza con la directora del Centro de Investigación en Riesgos y Cambio Climático de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Silvia Ramos Hernández. Ambos personajes ignoraban la oposición de las comunidades zoque a la ronda petrolera. Para los campesinos de los ejidos Esquipulas Guayabal y Volcán, usar el cráter era atentar contra la memoria y la sacralidad del lugar por la muerte de las personas durante la erupción de 1982.

Pedimos el respeto a nuestro territorio, no vamos a permitir que se lucre con el Volcán Chichonal ya que merece respeto por ser un volcán activo y que en cualquier momento puede tener alguna actividad, lo que pedimos a las autoridades estatales intervengan pavimenten las rutas de evacuación de Chapultenango y Francisco León y no que se promuevan conciertos musicales ya que muchos recordamos con tristeza el volcán por los que se perdieron sus seres queridos en la

erupciones de 1982⁶² (Acta de asamblea del ejido Volcán Chichonal, Chapultenango, 26 de enero de 2019).

A raíz del suceso, meses después, en marzo de 2019, los ejidatarios de Esquipulas Guayabal, municipio de Chapultenango, colocaron una caseta de control y de cobro sobre el camino que lleva al cráter del volcán, paso obligado de los turistas que visitan la zona, con consignas del ZODEVITE: ¡No a los megaproyectos! ¡No a la geotermia! ¡No al geoparque! Por un lado, la acción estaba motivada por el conflicto entre ejidatarios y los socios del centro ecoturístico Mujer de fuego, ubicado cerca del ejido Volcán, quienes desde 2015 cobran el acceso al cono volcánico, sin embargo, la acción significaba ejercer el control y delimitación del espacio frente a la amenaza externa. Un aspecto importante es que la visión tecnocientífica se legitima con las universidades públicas de Chiapas que dotan de legitimidad y presunción de neutralidad de sus acciones frente a la población local (Domínguez, 2019)⁶³.

En la perspectiva tecno-científica guiada por la fe ciega de que en el Volcán Chichonal se puede gestionar el riesgo, el 28 de marzo de 2021, las autoridades de Protección Civil y el ayuntamiento de Chapultenango llevaron a cabo un simulacro para evaluar la actuación de la propia población en caso de una nueva erupción. El simulacro se orientó a los sistemas de evacuación y alertamiento temprano en el marco del comando-control, donde el riesgo es estratégicamente planificado como la mejor manera de tomar decisiones y manejo de la incertidumbre (Steffen, 2019).

La visión tecno-científica entra en el juego de la disputa cuando observa al territorio zoque como un espacio de carácter energético y mineralizado, bajo la idea del *desarrollo* y el *progreso*, donde la población es excluida de la toma de decisiones y de los beneficios de los proyectos. En su forma radical, el espacio es percibido vacío, sin gente, sin apropiaciones simbólicas y

⁶² La relación estrecha entre los zoques y el volcán no es nueva. El tzitzun kotzäk o volcán Tzintzun es una pieza fundamental en el universo cosmogónico zoque, puesto que en esa montaña sagrada vive *Piogba Chuwe*, vieja que arde, quien además es la dueña del volcán. La interpretación del mundo desde los zoques no sólo contempla una relación estrecha entre los seres humanos y Nasakobajk –Madre Tierra–, representa una compleja interpretación del tiempo (Domínguez-Rueda, 2019).

⁶³ La Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y la Universidad Autónoma de México son promotores del geoparque ante la UNESCO. Una comisión del ZODEVITE participó en el Seminario Universitario de Geoparques y Geopatrimonio Turismo Comunitario en Comunidades Zoques, celebrado en el Instituto de Geofísica de la UNAM del 27 al 30 de noviembre de 2019, que puso de relieve el diálogo entre las visiones tecno-científicas e indígenas de la naturaleza.

potencialmente vaciable⁶⁴. La implantación de un modelo tecno-científico sobre la naturaleza del territorio zoque subordina el conocimiento, las percepciones y afectos ambientales que los sujetos locales tienen sobre su territorio. En muchos casos no existe ninguna consulta a la población, en todo caso, solo son suministradores de información.

La visión tecno-científica se presenta neutral y objetiva el territorio como la única capaz de gestionar la abundancia de la naturaleza, por tanto niega la existencia de los conocimientos locales y aborda la problemática como un asunto de gestión de recursos. Desde esta perspectiva, la naturaleza es solo un recurso natural generador de energía y renta pública como en el caso de la minería, bajo las reglas del mercado financiero global. Esta visión hegemónica reproducida por el gobierno y los centros de investigación está despolitizada, en el sentido de que la naturaleza es vista como un enorme banco de recursos genéticos que son materia prima de los grandes consorcios (Leff, 2019:95) e inagotable al servicio del hombre, el mercado y el Estado que alientan el desarrollo y el progreso del país.

La mirada del interés tecno-científico sobre el territorio zoque está puesto desde el siglo XIX, como referimos en el capítulo II, sobre todo a partir de la llegada de Miguel Álvarez del Toro al cerro Veinte Casas en Ocozocuautila en 1942 y la posterior visita de Efraín Hernández-Xolocotzi (1963) por los resultados de los estudios botánicos y arqueológicos de la selva El Ocote, sobre todo de tipo faunístico y la demanda de protección de las 1,200,000 hectáreas de selva tropical. Seguramente se refería al conjunto de selvas del Uxpanapa (Veracruz), Chimalapas (Oaxaca), Pichucalco (Chiapas) y tal vez hasta las selvas de Tabasco (Vázquez & March, 1996:3). Estos estudios fueron pioneros en Chiapas para sentar las bases científicas de la Gran Selva Maya Zoque.

Hoy, los proyectos más ambiciosos son el Proyecto Cactus, la Reserva El Ocote, el Volcán Chichonal, la Minera Frisco de Solosuchiapa y las presas hidroeléctricas de Malpaso y Peñitas, las cuales también representan soluciones planteadas desde la visión tecno-científica, en el sentido de que todas buscan maximizar ganancias a costa de la explotación de los recursos hídricos, mineral, energético y valor paisajístico del lugar. En ese sentido, la ciencia impone su verdad en

⁶⁴ A partir de 2005, el gobierno implementó una política de reordenamiento territorial en la zona zoque a raíz de fenómenos naturales como el socavón en San Isidro Las Bandera Pantepec en 2005 y el tapón del Grijalva en 2007, que dio pie a la creación de las Ciudades Rurales Sustentables en Ostucacán e Ixhuatán.

detrimento de otras formas posibles, sin embargo, muchas veces las soluciones que propone la ciencia pueden ser irreversibles, respecto de otras que podrían estar disponibles en el futuro (Merlinsky, 2021:72).

La eco-región zoque plantea la conservación de la biodiversidad mediante delimitaciones espaciales de las ANPs por su valoración que el mercado confiere a los productos de la naturaleza (SEMAHN, 2016:8), de tal suerte que sumergen a la naturaleza en la arena pública como algo despolitizado y neutral, donde la política ambiental y otras son reducidas a la esfera de la policía, al dominio de gobierno y regulación a través de procedimientos supuestamente participativos, en el marco de una distribución preconcebida de lugares y funciones (Swyngedouw, 2011:58).

En ese sentido, desde las políticas de gobierno existe la fantasía de imaginar una naturaleza benigna y sostenible, donde el paisaje puede ser aprovechado, pero esta idea contrasta con la ontología que los propios zoques tienen sobre el espacio donde *Piogba Chuwe*, *Kotzäk Pät* y *Munganan* son los dueños de cerros y montañas. El entramado de la racionalidad Naturaleza/Ciencia que corre sobre el territorio zoque es gracias al desarrollo cada vez más exitoso de las ciencias naturales y sus aplicaciones a todos los dominios de la vida.

IV.2 La política de la vida y las subjetividades zoques

Para hacer posible la *caída* de la ronda petrolera y articular el proceso de defensa del territorio, el ZODEVITE habilitó 4 dimensiones de subjetivación política como aquellos valores, percepciones y creencias que dieron sentido a las movilizaciones, como los marcos de significados más importante de la lucha. Así, etnicidad, naturaleza, territorio y religión aparecen como elementos centrales que unen a los zoques. Estas dimensiones subjetivas se hacen visibles mediante enunciaciones colectivas, discursos, imaginarios, prácticas y entramados comunitarios políticos que dan contenido, estructura a *la política de la defensa de la vida*, columna vertebral que guía la acción política. Así el ZODEVITE aparece como el sujeto político que encarna los imaginarios del *pueblo zoque*, para responder a los cercamientos de los proyectos extractivos.

El 12 de enero de 2019, durante la asamblea mensual del ZODEVITE en el poblado El Carrizal, Francisco León, un militante parecía sintetizar de manera clara *la política de la vida* cuando se debatía los intentos por escapar de las injerencias de los partidos políticos dentro del movimiento, en los siguientes términos:

La política puede significar muchas cosas, de acuerdo al contexto donde uno lo determine, donde uno lo puede hablar. Yo puedo hablar de la política de partidos, puedo hablar de la política de la defensa territorial, pero aquí estamos hablando de la política de la justicia, de la *defensa de la vida*. Tenemos que ser más políticos que aquellos políticos de partidos. Esto es la política de una persona, así como dice la palabra de Dios: hay que defenderse, más si somos coordinadores de la iglesia (Asamblea del ZODEVITE, ejido El Carrizal, 12 de enero de 2019).

De acuerdo a la cita anterior, la *política de la vida* es distinta a la política convencional expresada en los partidos políticos y las instituciones electorales, es decir, la política del pueblo no pasa por las formas convencionales de la política de los partidos, reguladas por el Estado, más bien pretende tomar distancia; de ahí que exista discursivamente un permanente rechazo a los partidos políticos y a los ofrecimientos mínimos del gobierno para incorporar al ZODEVITE a espacios de representación ante el INPI. La *política de la vida* incluye a seres humanos, no humanos, a la naturaleza y el territorio y a la religión, nada de ello va por separado. Estas afirmaciones son una constante en los discursos elaborados desde el ZODEVITE que se expresan de manera recurrente en las asambleas, en las marchas y en los discursos del movimiento.

Una primera dimensión que los zoques instrumentalizan para dar coherencia a la política de la vida es el territorio. La noción de territorio habilita la conciencia de lugar para confrontar el proyecto político del Estado que configura un territorio funcional de materias primas de matriz energética para el consumo nacional. En ese sentido, el territorio se presenta como el espacio ocupado, vivido, imaginado y densificado por las relaciones sociales de reproducción que ahí se tejen, como vimos en el capítulo II, de tal suerte que el pueblo zoque se expresará con un renovado lenguaje que permite dar identidad y sentido de territorialidad al movimiento condensado en la figura política del ZODEVITE como la suma de los sentires y demandas de los zoques.

El *pueblo zoque* encarnado en el ZODEVITE, aunque no concentra a la totalidad de la población, se asume como una multitud homogénea, unificada y organizada, que dotada de legitimidad política puede hablar en nombre de las comunidades, como si la totalidad de los pueblos estuviera contenida en el movimiento. Esta reinención habilita la idea de una *comunidad imaginada* y rearticulada que actúa para establecer una frontera territorial (simbólica y material) y de esta manera contener el avance del extractivismo interno.

La noción de *pueblo zoque* se usa de manera recurrente para denunciar e interpelar a la macro-política, en este caso, al Estado, a los partidos políticos y a los proyectos extractivos. En ese sentido, el ZODEVITE representa un ensayo por rearticular y repensar la comunidad zoque

como un cuerpo material. Desde 2017, quienes se agrupan en el ZODEVITE se identifican discursivamente como *nosotros, el pueblo zoque*, para adquirir legitimidad frente al gobierno y vocalizar (hablar) en nombre de todas las comunidades y ejidos del norte de Chiapas:

Históricamente nos han querido imponer el yugo español. Pero ahí estamos, más de 500 años de resistencia como pueblo, ahora se metieron con nosotros como pueblo y vamos a demostrarle al Estado que aquí estamos, que el pueblo zoque está presente. Vamos a defender nuestro pueblo, nuestras parcelas y aquí el mensaje, creo que todos lo tenemos bien claro, aquí el que decide y tiene el poder de decisión es el pueblo. Simple y sencillamente nosotros estamos acá porque ustedes nos eligieron, pero nosotros no tenemos la autoridad de decidir sin consultas a las bases como pueblo y es como vamos avanzar (Andrés Gómez Sánchez, Parroquia de Ixtacomitán, Chiapas, 31 de mayo de 2017).

En ese sentido existe una auto-asignación y apropiación del concepto *pueblo zoque*, para aglutinar las identidades étnicas, las demandas, los agravios, es decir, el ZODEVITE se convierte en el sujeto (corporal) que da paso a la producción de un espacio político para dar cabida a identidades más amplias y escuchar las demandas de mujeres, profesionistas, sacerdotes y mestizos como una *comunidad imaginada*, es decir, los sentires y problemas del territorio. Lo que busca *la política de la vida* es recrear y rearticular al pueblo zoque como un pensar colectivo porque se asume que solo así es posible construir el horizonte emancipador.

El ZODEVITE utiliza de manera recurrente la dimensión étnica como un marco que le permite una identidad para reafirmar su ancestralidad en el territorio, es decir, definir y mostrar lo propio como posicionamiento frente al Estado y los otros, en su búsqueda de reconocimiento sobre derecho al territorio. Este hecho se puso de manifiesto desde el 1 noviembre de 2016 cuando un grupo de danzantes zoques, dirigidos por Saul Kak, caminaron sobre las principales calles de Rayón para denunciar el intento del engaño que el gobierno federal ha pretendido realizar en nuestro pueblo zoque con la ronda petrolera 2.2. Este acto marcó, en términos simbólicos, el inicio de la lucha.

Los pueblos zoques de Chiapas nos sumamos al llamado de nuestros hermanos en resistencia. El grupo de danzantes zoques de Esquipulas Guayabal realizamos una acción artística-ritual en defensa de nuestro territorio ancestral milenial. Estamos en contra del saqueo de nuestros recursos naturales, ¡no a los pozos petroleros! Nuestra lucha es por la madre tierra (Acción performance, Rayón Chiapas, tomado del muro de Facebook de Saul Kak, 1 de noviembre 2016).

Al politizar su etnicidad en los espacios assemblearios del ZODEVITE, si bien se habla mayoritariamente en español, la lengua es necesaria para auto-adscribirse a la organización, aunque no sea excluyente porque existen otras condiciones identitarias que posibilitan estar en la

lucha. Quienes militan en la organización, primero se definen como zoques, luego católicos, es decir, la identidad zoque es el eje articulador que define la pertenencia al ZODEVITE para reafirmar la diferencia. De manera permanente, la etnicidad es usada como argumento político para demostrar la apropiación simbólica y material del espacio.

Si hacen una encuesta ahora mismo, en Chapultenango hay una pérdida tremenda de la lengua y eso es un criterio importante. Ellos pueden decir: No podemos hacer la consulta y se dicen zoques. Ahora viene el censo también hay que ver cuanta gente va a decir que es hablante de la lengua. La parte de la lingüística es bien importante porque ahí viene la gastronomía, la medicina tradicional, la tradición oral, la vestimenta, muchas cosas (Mikeas Sánchez, Asamblea del ZODEVITE, ejido El Carrizal, Francisco León, 18 de enero de 2020).

En la asamblea celebrada en el ejido Vicente Guerrero, municipio de Francisco León, el 18 de enero de 2020, previo al censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), quedó claro la apuesta de la etnicidad como reafirmación de la subjetividad:

Ahora queremos que todos los que están en la familia, digan: ¡somos zoques! Para que salgamos cuando menos un 80% o 85% de que somos zoques en Chapultenango o Francisco León. En Tecpatán no sé cómo estén las condiciones, pero en Ixtacomitán la mayoría son zoques, entonces para que tengamos más fuerza porque si el resultado viene a dar que solo el 40% somos zoques, ¡imagínense! ¿Qué vamos hacer? Perdemos fuerza. ¡No hermanos!, aunque su hijo no lo hable, somos zoques, porque somos originarios de estas tierras [...]. Nuestra identidad es fundamental, aprovechando que somos zoques, que nos entendemos un poquito mejor así para que podamos organizarnos mejor (Bacilio Díaz Sánchez, Asamblea del ZODEVITE, ejido El Carrizal, Francisco León, 18 de enero de 2020).

En el fondo, se trata del uso instrumental de la etnicidad para reafirmarse frente al otro, frente al Estado, para legitimar el derecho al reconocimiento territorial. Al politizar la etnicidad se recurre a la historia, a la memoria oral y las experiencias vividas y compartidas, es decir, la revitalización de la conciencia histórica como el conjunto que define el ser zoque. En palabras de Rufer (2012:71), el sujeto utiliza los significantes que se ve obligado a usar, pero introduce una torsión que desestabiliza para marcar la resistencia o, como bien dice E.P Thompson, *la plebe* también adapta para su propio uso parte de la retórica de la *gentry* (1984:51); es decir, la producción de subjetividad son las diversas maneras que tienen los individuos y colectividades para constituirse como sujetos: esos procesos solo valen la pena en la medida en que al realizarse, escapen a los poderes dominantes (Deleuze, 1990:149).

El 28 de marzo de 2019, una imagen de Emiliano Zapata servía de fondo al templete donde los sacerdotes católicos, Marcelo Pérez Pérez, Margarito Saénz Díaz y Fray Fernando Alvarado Flores, celebraban la liturgia para recordar la erupción del volcán Chichonal de 1982. Era un acto

político-religioso e indígena para mostrar la potencia política de la lucha por el territorio, además era la tercera congregación masiva desde la fundación del ZODEVITE en 2017.

El templete estaba colocado justo a un costado del exconvento Nuestra Señora de la Asunción en Chapultenango, donde en la plaza principal estaban reunidas comunidades de Francisco León, Ixtacomitán y, desde luego, de Chapultenango. La misa oficiada por el padre Marcelo Pérez Pérez alentó a los asistentes con cantos en honor a monseñor Oscar Arnulfo Romero, obispo de El Salvador, asesinado durante la época guerrillera en Centroamérica en 1980.



Concentración masiva del ZODEVITE el 30 de marzo de 2019.

Después de la liturgia, la *danza del Tzundy* fue representada como parte del ritual, con oraciones zoques, para rendir homenaje a los muertos por la erupción del volcán; las familias prendieron una veladora para hacer una cruz cristiana sobre el piso. Curiosamente, los zoques de Francisco León se mantuvieron al margen de la celebración, porque afirman que estos actos son parte del *paganismo* o *viejas costumbres*. En paralelo, una marcha de adventistas, principalmente del ejido Vicente Guerrero, Francisco León y de la propia cabecera municipal de Chapultenango cruzó frente a la Presidencia Municipal con pancartas y frases alusivas a la lucha contra el alcoholismo. Desde la perspectiva de *los sabáticos*, el alcohol es el principal problema del pueblo zoque.

La creencia es que, en Tecpatán, los adventistas se refugian en las sagradas escrituras para aceptar la llegada de los pozos petroleros, porque todo está escrito en el libro del Apocalipsis, es decir, parte de una idea catastrófica de que solo Dios dispone. Algunos servidores de la iglesia

militan en MORENA, otros en el PVEM y el PRD y, unos más, profesan la religión adventista, como en el ejido Vicente Guerrero, pero creen en la defensa de la *casa común*, en la *espiritualidad*.

El cruce de las escenas reunidas en la plaza principal de Chapultenango parecía sintetizar la politización de la religión, la etnicidad, el territorio y la naturaleza en un solo acto aquel 28 de marzo, pero sobre todo mostraba cómo los zoques construyen su subjetividad política, es decir, la dinamización del territorio, atravesada por la religiosidad indígena y la competencia entre la iglesia católica y la protestante que entrecruzan sus territorialidades e intereses en el norte de Chiapas.

Trejo (2000:214) atribuye a la competencia religiosa el retorno de lo indio en las luchas de América Latina, desde mediados del siglo XX cuando los protestantes incursionaron en las zonas de alta concentración indígena, para promover la traducción del nuevo testamento y realizar ambiciosas campañas de educación bilingüe. Los obispos católicos respondieron ante la amenaza protestante con estrategias teológicas que reconocía las culturas y las historias propias de las etnias locales.

La presencia de la iglesia católica en la lucha contra la ronda petrolera no es un hecho espontáneo, sino que también se mezcla por el avance del protestantismo. Los datos del censo INEGI 2020 muestran cómo Amatán, Tecpatán y Tapalapa presentan el mayor número de población adventista, donde paradójicamente el ZODEVITE no tuvo mayor presencia, mientras que Chapultenago y Francisco León concentran el mayor número de población católica.

Después de la campaña anticlerical impulsada por el gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal, en la década de 1930, los adventistas fueron ganando terreno en Tecpatán y Tapalapa, mientras que en Pueblo Nuevo fundaron un colegio privado en la Finca Santa Cruz en octubre de 1957. En particular el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desplegó a un grupo de investigadores, entre ellos a Ralph Engel y su esposa Mary Allhiser de Engel para estudiar la lengua local de Francisco León, al grado de que lo aprendieron a hablar y comenzaron a reclutar a adventistas en el ejido Vicente Guerrero, a partir de 1960. Para algunos zoques de Francisco León, la presencia del ILV representó la antesala de la extracción de hidrocarburos, porque fueron quienes *inventariaron* al territorio zoque, según el modo de *ver* y *pensar* de algunos militantes del ZODEVITE:

Allá por el año de 1968, el ILV que en el sur tiene la sede en Oaxaca y la central en México se habla de que esa es la gente que documenta toda nuestra forma de vida, en vegetación, en fauna [...], hacen un mapeo entre Colombia y Venezuela donde llegó la gente del ILV y es exactamente donde ahora hay explotación de petróleo y minas. Realmente en nuestro Territorio zoque es exactamente lo mismo, qué casualidad donde llegó Ralph Engel ahora hay petróleo, que causalidad donde llegó esta gente que manda Estados Unidos, pero tengo entendido que esta gente venía, no uno, dos o con tres niveles de doctorado. Eran personas súper estudiadas. Ralph Engel vivió más de 18 años en Francisco León, aprendió el mismo zoque que hablamos nosotros. Esta gente que vino hace este diagnóstico [y] entregó la información a las empresas transnacionales que nos vienen a quitar lo que hoy es nuestro (Testimonio de Aurelio Rueda Avila, ejido Vicente Guerrero, 24 de febrero de 2018).

Después de la presencia del ILV y el crecimiento de los adventistas, la iglesia católica sobre todo la Orden de los Franciscanos, a partir de 1992, comenzó a politizar a los zoques de Francisco León y Tecpatán, a través de las CEBs, para incentivar la participación electoral. Por otro lado, la iglesia católica, a través de los frailes de la Parroquia de San Bartolomé Apóstol, adheridos a JPIC, comenzaron a promover caminatas ecológicas desde Jitotol hacia Rayón para aumentar la *conciencia ambiental*. A ellos se les atribuye que algunos católicos de Chapultenango y Rayón, donde prevalece una mayor presencia de los Franciscanos, el tema ambiental sea una de las preocupaciones centrales:

Aquí ya tenemos el problema del agua, si no recogemos agua por la mañana, nos quedamos sin ella. Tenemos que luchar por el agua y por todas las riquezas que tiene nuestro municipio. Tenemos que luchar por nuestros hijos, y no debemos olvidar el favor de nuestra madre (Virgen de la Asunción) para caminar con ella y no olvidarnos de nuestro Señor Jesucristo porque él dice que sin él no podemos hacer nada. Debemos caminar con él (Asamblea de ZODEVITE, Chapultenango, 26 de julio 2018).

Los franciscanos comenzaron a involucrarse más en temas ambientales cuando movilizaron a las comunidades zoques y tsotsiles de Ixhuatán, Tapilula y Rayón contra las mineras canadienses Kinross y su filial KG Minera Ixhuatán, instaladas en Tapilula y San Isidro Las Banderas, Pantepec, a través de la JPIC en 2006⁶⁵, hasta que la minera canadiense se retiró tres años más tarde. Sin embargo, la aparición de la encíclica *Laudato Si* hizo que las parroquias de Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León diera un nuevo impulso al tema ambiental con la llegada del sacerdote Marcelo Pérez Pérez, como responsable de la Provincia de Chiapas de la Pastoral Social de la Diócesis de San Cristóbal. Antes, los feligreses adscritos a la Pastoral Social

⁶⁵ La Orden de los Franciscanos de Rayón pasaron a formar parte de la Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (REEMAM) conformada en la Ciudad de México en septiembre de 2019.

se dedicaban a cuidar enfermos y organizar eventos para los más pobres, pero nunca se involucraban en luchas ambientales.

Tabla 11 Adscripción religiosa en la zona zoque 2020

No	Municipio	Población total	Católicos	Protestantes	Sin religión
1	Rayón	10,866	86.60%	10.12%	3.25%
2	Chapultenango	7,472	86.47%	10.73%	2.73%
3	Francisco León	7,245	85.09%	11.29%	3.60%
4	Ocoatepec	14,088	84.73%	14.42%	0.82%
5	Tapilula	13,592	79.58%	15.05%	5.36%
6	Pantepec	12,266	70.54%	21.79%	7.61%
7	Coapilla	9,900	69.88%	24.77%	5.30%
8	Copainalá	22,192	63.55%	30.92%	5.47%
9	Jitotol	24,966	63.51%	24.68%	7.06%
10	Ixtacomitán	10,961	58.45%	26.73%	14.78%
11	Ixhuatán	11,377	57.32%	36.19%	6.36%
12	Tapalapa	4,547	51.97%	42.29%	5.67%
13	Solosuchiapa	8,561	47.17%	39.48%	13.28%
14	Ostuacán	18,469	46.20%	34.84%	18.92%
15	Tecpatán	21,426	40.95%	51.13%	7.85%
16	Ixtapangajoya	6,284	38.45%	37.92%	23.54%
17	Amatán	24,512	35.65%	51.30%	13.03%
18	Mezcalapa	23,847	23.45%	41.04%	28.80%

Fuente: Censo de población y vivienda, 2020. INEGI. Elaboración propia.

La encíclica se convirtió en el nuevo marco de significado, la nueva conciencia, dentro de la iglesia asumida por los laicos como la nueva fe, por tanto deberán ser promotores del movimiento entre las comunidades zoques, particularmente aquellos formados en la dimensión de la Pastoral Social. Bajo el mandato del *Laudato Si* el párroco Gustavo Hernández abrió una escuela de formación política en San José Maspac en 2016 y, luego, el nuevo párroco Juan Hernández dio continuidad hasta 2018 en la Parroquia de María Magdalena. En su punto más alto, la escuela tuvo 35 zoques de Francisco León en formación permanente:

Cuando nosotros estuvimos en la escuela de predicadores, porque yo sí estuve 5 años en la escuelita de proclamadores. El Padre nos decía que nos teníamos que documentar. Hijos, compárense los documentos, tantos documentos que está sacando el Papa Francisco, con esos tienen que complementar su prédica, no solamente con la biblia. Esa escuelita prácticamente era de predicadores (Entrevista a Salomón Juárez, poblado San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo, 2021).

Por su parte, la iglesia católica, a través del padre Marcelo y los laicos de la Pastoral Social, producen discursos visibles sobre el despojo a los pueblos y la revalorización de la naturaleza que tendrá la función de cuestionar la relación moderna de dominación sobre la naturaleza. El *Laudato Si* permitió tanto a los seculares como a los sacerdotes ampliar el margen de movilizaciones como nueva tarea evangelizadora para promover el cuidado de la casa común (la tierra), desde la pedagogía del ver-pensar y actuar. De esta manera, el uso y apropiación del *Laudato Si* evitó conflictos con la jerarquía católica, en particular con los obispos:

Aquí todos somos católicos, no católicos, creyentes en la vida, en nuestra madre tierra, que creemos en Dios, se nos pidió que a partir del 28 de marzo hagamos mucha oración en porque cerrar una minera no es nada fácil; estamos luchando contra un gran monstruo, un gran enemigo que es el gobierno estatal, federal o a veces contra el mismo Presidente Municipal, por eso nos pidieron que nos sumemos en oración en apoyo a los –hermanos para que tengan esa fuerza, y para que también con nuestra oración la empresa pueda doblegarse, pero sabemos que van a provocar divisiones y problemas (Asamblea El Carrizal, Francisco León, 12 de enero 2019).

Una estrategia del padre Marcelo Pérez Pérez fue promover el *Laudato Si* en las misas a los feligreses de las parroquias de Francisco León, Tecpatán, Chapultenango e Ixtacomitán desde febrero de 2017, con la idea de animar la resistencia a las comunidades zoques y la defensa de la casa común. En muchas misas recurrió a la analogía bíblica de la historia de Moisés y su lucha en defensa del pueblo de Egipto, en particular en el ejido Barrio Guadalupe, municipio de Chapultenango, el 21 de octubre de 2017. La apropiación del *Laudato Si* puede expresarse en el siguiente testimonio:

Es bueno comprender lo que estamos platicando en la asamblea, todo lo que estamos reflexionando es por nuestro bienestar y el de nuestros hijos. Ciertamente somos mayores, pero nuestros hijos seguirán viviendo y creciendo aquí, ellos serán los que van a sufrir. Hay que seguir luchando. No debemos tener miedo como bien nos ha dicho el padre Marcelo, aunque seamos mayores hay que participar en las marchas, aunque sea lentamente, con nuestro bastón. Todo por defender nuestras formas de vida. No debemos tener miedo (Mujer Zoque, asamblea de ZODEVITE, Chapultenango, 26 de julio 2018).

No obstante, como ya mencionamos, la participación de los 3 sacerdotes de las parroquias de la santísima Trinidad, María Magdalena y Nuestra Señora de la Asunción, como ocurrió con la Orden de los Franciscanos en 1992, fue interrumpida por la Diócesis de Tuxtla. En junio de 2018, el obispo de Tuxtla, Fabio Martínez Castilla decidió removerlos de sus respectivas parroquias. Juan Sánchez Hernández fue trasladado de la parroquia de Santa María Magdalena de San José Maspac hacia la parroquia de San Pedro Progresivo en Tuxtla Gutiérrez; el sacerdote Héctor Guadalupe Sánchez Sánchez, de la parroquia Nuestra Señora de la Asunción de Chapultenango a

la parroquia de Juárez; y el padre José Díaz Velázquez, de la parroquia de la Santísima Trinidad a Tapalapa. Las parroquias fueron ocupadas por el padre Margarito Hernández Sáenz en Chapultenango y Lucio Martínez Vera a Ixtacomitán. Si bien la acción inicial de los sacerdotes estaba centrada en articular y conducir el proceso pese a la poca experiencia de lucha política más que las arengas desde el pulpito, a raíz de la salida de los 3 presbíteros, los laicos del ZODEVITE disminuyeron su participación en las asambleas, lo cual dio al movimiento su *fase de repliegue*.

Aún en noviembre de 2018 en la parroquia de Chapultenango el ZODEVITE intentó convencer a los nuevos sacerdotes para sumarse al movimiento, sin embargo, hubo una respuesta poco activa, es decir, la iglesia católica prácticamente estaba de retirada, de tal forma que no pudo continuar con el proceso de conducción desde el púlpito. A partir de ese momento, la iglesia se limitó a ser solo promotora, pero no logró dar estructura y orientación política al movimiento como proceso de larga duración, aunque las bases –los servidores de la iglesia– permanecerán en menor medida dentro del movimiento.

Cuando uno llega al palacio municipal de Chapultenango lo primero que observa son dos murales pintados sobre la pared del edificio. En uno, un jaguar devora un pozo petrolero⁶⁶, mientras en otro, un colibrí posa sobre los pozos petroleros. Si bien el jaguar y el colibrí no son animales endémicos de la zona, estos representan el triunfo de la naturaleza sobre los hidrocarburos, que no es más que la impugnación al modelo de desarrollo extractivo. Estas imágenes son denuncias que se habilitan para *politizar la naturaleza*, pero, sobre todo, son narrativas escritas y orales que enuncian el aumento de la conciencia ambiental en el lugar, resultado del cruce de procesos políticos mediados por la religión, la percepción sobre el territorio y la etnicidad. En particular, el discurso sobre los ríos, arroyos, cerros, bosques, animales y lugares sagrados aparecen como lenguajes revalorados:

Los que estamos reunidos aquí estamos convencidos de que la tierra que ocupamos es prioridad indispensable, es lo más importante para nuestra existencia, es lo que nos da la vida, sin la tierra, sin el agua, sin el oxígeno limpio, el ser humanos no va a poder sobrevivir (Tarcisio Gómez Estrada, ejido Vicente Guerrero, 24 de febrero de 2018).

La poesía de Mikeas Sánchez, adquiere revitalización como potencia política sobre la defensa del territorio. Del libro *Cómo ser un buen salvaje* (2019). El poema *¿Cuánto vale?* refiere:

⁶⁶ Por órdenes del nuevo presidente municipal de Chapultenango, Rubelio Mondragón, del PRD, en octubre de 2021 se ordenó el retiro de los murales en el edificio principal del ayuntamiento.

Los amos de la barbarie, nos dicen: Te ofrezco una cuenta millonaria a cambio de tu cielo azul, te construyo un hermoso supermercado a cambio de tus montañas. Un millón de dólares por la sonrisa de tus hijos que corren bajo la lluvia. (*Mikeas Sánchez, 2019*).

En ese sentido, el arte en el ZODEVITE aparece como contra-narrativa y nuevos lenguajes revalorizados que alientan las formas políticas de la organización y la identidad territorial. Estas son formas otras de comunicar, para buscar contrarrestar las narrativas que imponen los megaproyectos mediante la gobernanza del despojo y sus narrativas de persuasión, es decir, la comunicación mediada por el performance de Saul Kak, los murales y la poesía de Mikeas Sánchez, serán las praxis dentro del ZODEVITE que buscan organizar y visibilizar las demandas más allá de la esfera pública.



**Mural en el ayuntamiento municipal de Chapultenango.
Foto: Fermín Ledesma, noviembre, 2017.**

La particularidad del ZODEVITE son las producciones discursivas micro-políticas que incorporan el arte para crear sentidos y afectos políticos que permiten mirar y re-pensar el territorio zoque. Fundamentalmente, tanto la poesía como los murales son formas discursivas producidas dentro del ZODEVITE que reafirman los sentidos ontológicos que están presentes en la lucha, pero también como herramientas políticas de denuncia. En palabras de Rolnyk son formas de operación artística de creación de nuevos modos de existencia que dan cuerpo a las demandas vitales para contrarrestar al régimen colonial-capitalístico (Rolnyk, 2019: 126).

Sumado al impulso de los Franciscanos, el aumento de la conciencia ambiental dentro del ZODEVITE está mediado por las experiencias directas. El 22 de abril de 2017, el comisariado ejidal de Chapultenango Tarcisio Gómez Estrada y su directiva viajaron hasta el ejido Nuevo

Volcán Chichonal, municipio de Juárez, 40 kilómetros de distancia, donde existen 12 pozos petroleros, para constatar de manera directa las afectaciones que provocan los pozos petroleros en las tierras de cultivo. Este encuentro propició una serie de intercambios de reflexiones entre los zoques de Chapultenango y Juárez, pero, sobre todo, la comprobación de los daños ambientales por la extracción de hidrocarburos. Estas experiencias fueron llevadas a las asambleas como problemas locales.

Sin embargo, muchos de estos discursos sobre el ambiente entran en conflicto en la realidad de los participantes del movimiento, en tanto que una cosa se dice en la asamblea y otra es la que se hace en la vida cotidiana, como dos realidades superpuestas y contradictorias. En la asamblea del 15 de junio de 2019, algunos asistentes reclamaron que aún se seguía sembrando con agroquímicos, sobre todo, en la siembra del zacate estrella para la introducción de ganado. Otra vez en noviembre de 2019 se cuestionó la práctica de la ganadería por la mayor parte de los militantes del ZODEVITE, el cual contradice el discurso del cuidado de la madre tierra porque es una actividad dañina por el uso constante de químicos para el ganado.

Aquí tenemos río Movac, tenemos río Grande que pasa por San Francisco, tenemos el río Magdalena que aún no está contaminado, pero todos los ríos están contaminados. Aquí estamos acabando nuestra naturaleza, nosotros mismos, a través de la contaminación. Igual seguimos con la vegetación, ¿cómo era antes la vegetación de nuestros pueblos zoques? Era verde, no había tanto potrero, tanto campo limpio. Ahorita sinceramente lo hemos perdido todo, vemos puros potreros sin árboles. ¿Qué quiere decir esto? Que cada día nosotros estamos destruyendo nuestra vegetación y es más fácil agarrar nuestra bomba y a ¡fumigar todo! Antes agarrábamos una bomba aspersora y comprábamos pesticidas, insecticidas (Testimonio de campesino zoque, taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2017).

El proceso de politización de la naturaleza, sin duda, tiene como efecto nuevas valoraciones sobre la percepción del medio ambiente. Como vimos anteriormente, en Viejo Lindavista, municipio de Ixtacomitán, los jóvenes crearon el colectivo Por un mundo mejor que, entre otras cosas, limpió los ríos y colocaron en puentes y caminos, mensajes a favor de la naturaleza para hacer conciencia de la crisis ambiental a nivel local.

IV.3 Ejercicios de autonomía y autogobierno

Al politizar el territorio, el ZODEVITE tiende a realizar ejercicios de autonomía mediante la vigilancia, el veto y la evaluación de las acciones del Estado y los proyectos extractivos, es decir, apunta a recuperar o sostener el control del espacio. En palabras de Rosanvallon (2007:31-32), el pueblo en su ejercicio de contra-poder se constituye en pueblo vigilante, pueblo veto y

pueblo juez. Estos ejercicios se despliegan mediante diferentes discursos y herramientas que muestra la potencialidad del poder-hacer al calor de la lucha.

A partir de 2017 fue común que cualquier movilización masiva de turistas hacia el Volcán Chichonal despertara sospecha sobre posibles ingresos de petroleros o mineros sobre la zona. Por lo general, el ZODEVITE investigaba la presencia de personas extrañas mediante una red informal de comunicación entre los principales promotores de la lucha. El conjunto de percepciones muestra como a partir del surgimiento del ZODEVITE, los zoques habilitaron la vigilancia sobre el territorio ante la amenaza de los proyectos extractivos.

En la reunión mensual del ZODEVITE en el ayuntamiento de Francisco León del 27 de julio de 2019, las autoridades del ejido Río Negro denunciaron la presencia de aviones y helicópteros con sobrevuelos rasantes sobre el cráter del volcán Chichonal.

Yo veo que estos canijos están avanzando, yo digo a mi manera, ¿sabes por qué? Porque veo que todos los días los aviones están viendo, más están atacando aquí en la parte de Río Negro. Están viendo este Río Magdalena. Antier [25 de julio, 2019] se metieron allá por Guadalupe, yo estaba en una loma trabajando, se fueron a dar una vuelta a Chapultenango, dieron una vuelta por acá abajo, entonces, considero que ellos están haciendo su levantamiento para el proyecto y entonces nosotros durmiendo en nuestra casa y en nuestro ejido. Yo compañeros, quisiera que tomen carta en el asunto los comisariados para que vayan viendo con sus ejidos, con sus ejidatarios, con su gente, para que ya veamos qué es lo que vamos a hacer (Testimonio de campesino de Río Negro, Francisco León, 27 de julio de 2019).

Aún en junio de 2021, dos agentes aparentemente de la minera Gold Corporation visitaron los ejidos de Viejo Lindavista en Ixtacomitán, la cabecera municipal de Chapultenango y el ejido Acambak, para convencerlos de aceptar el proyecto minero. Al cabo de un par de horas se alertó al resto de los ejidos sobre la presencia de la empresa. Este conjunto de acciones de vigilancia sobre el territorio opera, a la vez, como ejercicios de vetos en formas discursivas/simbólicas para denunciar y desincentivar la llegada de los proyectos extractivos sobre el territorio.

En otros casos, la autonomía se ejerce con la permanente vigilancia del territorio. El ejido Vicente Guerrero solicitó estudios de calidad de agua sobre el río Magdalena en la asamblea del ZODEVITE de mayo de 2019, porque se creía que la gente estaba muriendo de cáncer por las aguas contaminadas. Un año después, junio de 2019, una comisión y la organización Agua para Todos recorrieron 60 puntos para realizar estudios de calidad de agua ante la preocupación del ejido Vicente Guerrero, municipio de Francisco León, por la sospecha de que las antiguas mineras

asentadas en Pantepec –cuenca arriba– vertieron desechos tóxicos sobre los manantiales del río Magdalena e Ixtacomitán. En la práctica, estos hechos revelan cómo aumentó la percepción de los riesgos, pero también la vigilancia sobre el territorio. La vigilancia se articuló contra aquellas que suponen una amenaza, de ahí que se constituya en un pueblo con capacidad de vigilar y vetar en forma discursiva lo que no quiere en su territorio.

Un caso emblemático demostración del pueblo veto a gran escala fue la asamblea masiva llevada a cabo en la cabecera municipal de Francisco León el 24 de marzo de 2018, donde 4 mil zoques de 40 pueblos, en una especie de democracia directa, votaron de manera simbólica con un ¡No! a mano alzada los planes del gobierno, es decir, contra de la llegada de los proyectos extractivos.

El espacio de politización donde se ejerce la autonomía son las asambleas mensuales programadas en los municipios donde el ZODEVITE tiene presencia. Estas asambleas ocurren en los espacios de las parroquias o la casa ejidal, de tal suerte que el movimiento recorre el territorio para mostrar su posición política y marcar fronteras, a la vez, que transgrede las delimitaciones político-administrativas y agrarias. En ese sentido, las asambleas estaban descentradas y móviles en tanto que eran programadas en diferentes lugares del territorio. La capacidad auto-gestiva de la asamblea fue construyendo autonomía, puesto que eran auto-convocadas, es decir, sin la mediación de la autoridad gubernamental, eclesiástica o partido político más que la autoridad ejidal o comunitaria.

Las asambleas se convirtieron en formas micro-políticas, donde se manifiestan los agentes, las intenciones, la cooperación y los criterios de evaluación del movimiento, es decir, todo el contenido político del movimiento. El carácter auto-gestivo de las asambleas permite a los zoques controlar las temáticas, los discursos y las decisiones políticas como una forma de construir el carácter autónómico del movimiento. Las asambleas son sostenidas por mujeres que preparan comida.

La asamblea mensual de septiembre de 2018 en el ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán estaba a reventar. Habían llegado católicos de Francisco León, Ixtacomitán, Pichucalco, Ostucacán y Chapultenango. Días antes se había anunciado la llegada del padre Marcelo Pérez Pérez, quien oficiaría la misa y, después, el acto político del ZODEVITE.

El ejido Viejo Lindavista organizó el trajín que implica la asamblea, en pequeñas comisiones de recepción, vigilancia, comida y el acto protocolario, como si se tratara de su fiesta patronal de diciembre, para recibir a los asistentes. Las mujeres, casi como ocurre en el resto de las asambleas, tuvieron asignado el papel de hacer la comida en el espacio doméstico. Sobre el domo del pueblo, se colocó la misma lona que fue usada en la concentración masiva de Francisco León del 24 de marzo. No era común que tantas personas y vehículos estuvieran en el ejido desde su fundación en la década de 1940, porque es uno de los poblados más alejados de Ixtacomitán que se llega por un camino de terracería con pendientes muy pronunciadas, desde la cabecera municipal. Desde aquí se logran ver los mecheros que arden desde los pozos petroleros ubicados sobre la planicie de Pichualco y Juárez. No en vano, algunos creen que la lluvia ácida ha comenzado a llegar hasta el pueblo.



Tierras del Esquipulas Guayabal, Chapultenango, cerca del Volcán Chichonal, marzo de 2018. Foto Fermín Ledesma

Es común que en las asambleas del ZODEVITE se escuchen diferentes discursos que crean significados culturales y políticos del movimiento como contra-narrativas que interpelan la narrativa hegemónica del mito y el progreso basado en el petróleo. Es mediante estas contra-narrativas que los zoques muestran su desencanto contra el desarrollo, a partir de expresiones visibles de daños al ambiente, de tal suerte que cuestionan desde las lógicas territoriales, aunque la narrativa oficial sigue reafirmando de que la renta petrolera trae beneficios fiscales e ingresos al Estado.

La lucha del ZODEVITE como pueblo zoque no está abanderada por los partidos políticos, más bien fueron permanentemente excluidos de los espacios políticos y de la toma de decisiones.

Esto garantizó, en cierta medida, la autonomía colectiva de la lucha. Desde 1995, los zoques habían optado por la vía electoral, de tal suerte que los partidos políticos y los candidatos se convirtieron en los marcos institucionales para encauzar las demandas locales de tierras y los servicios públicos. Ahora vemos cómo ahora los zoques toman una cada vez más distancia de los partidos políticos, al menos en términos discursivos.

En la iglesia católica hay priistas, perredistas, de todos, pero si nos damos cuenta, la misma iglesia, los mismos líderes de partidos [...] entonces, entre iglesia nos estamos dividiendo. En mi comunidad hay 3 partidos, pero cuando vamos a la iglesia ahí estamos de multicolor, pero viene la campaña política de 2018 ya nos estamos dando en la madre (Campesino zoque, taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2018).

Un sector del PAN y del PVEM de Francisco León estaba fuertemente convencido de que el ZODEVITE era una invención de MORENA para ganar las elecciones municipales en julio de 2018. Desde esta perspectiva, el evento masivo del 24 de marzo de 2018 en Viejo Carmen fue una maniobra de los simpatizantes de MORENA para usar al movimiento de defensa del territorio.

Se está escuchando en los diferentes municipios de que el pueblo creyente zoque, el movimiento que ya se fue con un partido político, cuando tenemos claro que eso no es cierto. Entonces a mí me gustaría sacar un pronunciamiento o una posición como pueblo creyente zoque que somos autónomos, que somos anti-partiditas, que lo que se busca es nombrar a nuestras autoridades mediante usos y costumbres, porque eso ya lo tenemos claro (Andrés Gómez, ejido Guerrero, municipio de Francisco León, 24 de febrero 2018).

El primer indicio está relacionado con los grupos de poder local que se mantuvieron ocultos durante gran parte de la construcción del ZODEVITE, sobre todo porque la narrativa de MOPOR y la Pastoral Social definieron que el movimiento era independiente y autónomo fuera de los intereses electorales. El siguiente testimonio pone de manifiesto la idea de superar la política tradicional representada por los partidos políticos:

Ciertamente somos muy débiles en ese aspecto; nos han enseñado a creer en los partidos políticos; tristemente hemos caído en la trampa; los que han corrompido y destruidos al país, son los principales que ya sabemos, el PRI, el PRD y el PAN. Supuestamente eran los que defendían arduamente a la sociedad, pero ¿Qué hicieron? Se unieron para estos proyectos de destrucción. Yo soy comisariado ejidal de Chapultenango, y han ido a llorarme los partidos para que yo los apoye, pero cuando supe de la destrucción de nuestras aguas, decidí que no era posible apoyar a ninguno de ellos (Tarcisio Gómez Estrada, ejido Vicente Guerrero, 24 de febrero de 2018).

La narrativa anterior hizo que, durante gran parte de la construcción del ZODEVITE, los actores electorales, sobre todo partidos políticos, se mantuvieran fuera de la toma de decisiones del movimiento o, al menos, ocultos. Sin embargo, en la medida en que se aproximaban las elecciones presidenciales se hicieron visibles, para inclinar el apoyo de las comunidades a favor

de la candidata de MORENA, utilizando la imagen del ZODEVITE, que por esos momentos tenía el respaldo de casi todos los ejidos y comunidades de Francisco León. Cuando los partidos y sus candidatos locales intentaron tomar parte del proceso del ZODEVITE fueron confrontados en las asambleas:

Aquí en Francisco León se está politizando la organización; por eso, antes pido mil disculpas a los compañeros que están aquí. La verdad es independiente [el ZODEVITE], es autónoma de cualquier partido político. Yo creo que no solo están pasando solo en Francisco León, sino que está pasando en todos los municipios. Invito a que reflexionemos y reaccionemos para dejar a un lado nuestros intereses [...] Eso de politizar a la organización yo creo que vamos a debilitar la organización. Yo como persona estoy en la organización, pero recordemos que en el municipio hay partidos políticos y muchos los están utilizando a su favor (Ejido Vicente Guerrero, 24 de febrero, 2018).

Las posturas electorales que están detrás de la lucha revelan el posicionamiento del ZODEVITE como un proyecto emancipador de autodeterminación que busca superar los límites de la política liberal, es decir, existe un quiebre sobre las formas tradicionales de hacer política desde el aparato partidista electoral, pero también es la expresión del proyecto subalterno que busca la aceptación, continuidad y renegociación del poder en el marco de las formas liberales de las elecciones de julio 2018.

IV.4 Dilemas del ZODEVITE: ¿Emancipación o re-subalternización?

De acuerdo con Modonesi (2016:13) la subjetivación política no se trata de un proceso lineal y ascendente, sino que, en la medida en que surgen dinámicas y tendencias contradictorias dentro del movimiento, es posible la re-subalternización, es decir, el retorno a la condición de subordinación. Para Zemelman (2010:3), la emergencia de la subjetividad no necesariamente se somete a una evolución progresiva.

Dentro del ZODEVITE, se entrelazan las formas micro y macro-políticas, entre la opción por la emancipación y la autonomía o el retorno a la subalternidad. En el fondo, estos proyectos antagónicos plantean los dilemas entre ¿construir un proyecto emancipador? o ¿continuar en la subalternidad? Veamos cómo estas dimensiones se manifiestan en la lucha, sobre todo a partir de las relaciones de género.

En la asamblea de Pichucalco el 2 de septiembre de 2017 comenzó la discusión de las ideas generales sobre la necesidad de un proyecto político propio, donde el punto central fuera la recuperación de los saberes locales y la agricultura tradicional, pero fue en la asamblea de la

cabecera municipal de Tecpatán que el ZODEVITE retomó el tema el 30 de septiembre. En 4 mesas de trabajo se analizaron los temas de justicia, economía, gobierno y ambiente como los sentires más urgentes del movimiento. Se propuso construir el proyecto al margen de la esfera electoral:

...ya definamos qué vamos hacer con eso. Para hacer mucho necesitamos organizarnos, si en el municipio no hay elecciones, nos ahorramos boletas electorales, nos ahorramos tacos, nos ahorramos robo de 3 años. Aquí todos estamos interesados en asunto de política, pero no hemos hallado la *forma de aterrizarlos* (Leocadio Arias Alvarez, Asamblea de Tecpatán, 30 de septiembre de 2017).

Y en efecto, un problema central de la construcción del proyecto fue su concreción. Un momento de inspiración del proyecto autonómico en puerta fue la visita de los representantes del pueblo Munduruku, de Brasil, quienes, ya entrada la noche del 2 de diciembre de 2017, compartieron las experiencias de demarcación territorial que emprendieron como una lucha pacífica para hacer frente a los proyectos hidroeléctricos sobre el río Tapajós en la Amazonía brasileña. En un diálogo entre zoques que llenaron la casa ejidal de Chapultenango y amazónicos se intercambiaron experiencias de luchas y resistencias sobre procesos autonómicos.

Unos días después, 13 de diciembre, en la plaza central, María de Jesús Patricio Martínez, *Marichuy*, candidata del Consejo Indígena de Gobierno, propuesta por el Congreso Nacional Indígena (CNI), llamó a los pueblos zoques a organizarse para hacer frente al conjunto de proyectos extractivos y a la *política de muerte* del capital. El pueblo de Chapultenango estaba agitado por la quema del palacio municipal días atrás. Un grupo pedía la salida del presidente municipal, Baldomero Alvarez, del Partido del Trabajo, acusado de malversar los fondos económicos de una obra de agua entubada, al grado de que promovían su destitución y la creación de un consejo municipal de gobierno.



Reunión con María de Jesús Patricio Martínez, candidata del Consejo Indígena de Gobierno-CNI a la Presidencia de la República, en Chapultenango, el 13 de diciembre de 2017.

Dentro de ZODEVITE, una porción de militantes optó por respaldar la política electoral y sus reglas del juego con la idea de renegociar *con y dentro* del poder, incluso de manera velada hubo acusaciones de compra de votos y divisiones internas y, por otro lado, una fuerza que planteaba la construcción de un proyecto político propio de carácter autonómico:

No hay, ni va haber políticos que van a cambiar nuestro rumbo, de nuestro país, de nuestro municipio, de nuestra situación, porque lo único que nos enferma es el poder [...]. Entonces, eso es lo que pasa entonces, pero vemos dos cosas importantes. Hay una fuerza que quiere luchar en favor de la tierra, pero está la otra que no permite que tú luches por la voz del pueblo [...] pero qué tenemos que hacer; formar esta asamblea donde el pueblo decida el rumbo, pero no nos permiten los partidos políticos, los líderes, las cabezas enfermas (Campesino zoque, taller casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2017).

La visión *desde abajo* representados por el CLyCZ, adherido al CNI, intentó apuntalar la construcción de *nosotros, el pueblo zoque* para recuperar las formas ancestrales de vivir y de deliberación micropolítica para establecer un proyecto emancipador, libre de poder coercitivo, sin embargo, las elecciones presidenciales de 2018 fueron un punto de quiebre que detonó la desmovilización del ZODEVITE.

Después del 1 de julio de 2018, día de las elecciones presidenciales, algunos militantes de Francisco León y, a su vez, simpatizantes de MORENA, inclinados hacia el triunfo de AMLO, explicaron que la lucha había llegado a su fin, en virtud de que el nuevo gobierno tenía una posición clara de cancelar los proyectos extractivos, en particular, el *fracking* en las zonas de extracción petrolera, una práctica que el ZODEVITE denunció de manera permanente en sus espacios políticos para hacerse escuchar. Esta idea se reforzó cuando el candidato electo Andrés

Manuel López Obrador prometió prohibir de manera definitiva la fractura hidráulica durante su visita a la Huasteca Potosina, en octubre de 2018.

Desde esta perspectiva, el triunfo de AMLO abría la posibilidad de transformación del país y, con ello, en automático la retirada de los proyectos extractivos de la zona zoque, mientras que el CLyCZ mantuvo la postura de ver la continuidad del modelo neoliberal en la lógica de que *podrán cambiar el capataz, pero el finquero sigue siendo el mismo*. Estas dos posturas, si bien se no confrontaron de manera pública, incidió en las formas cómo se tomaban las decisiones internas.

Un escenario donde pudo expresarse de manera concreta la disputa de las posturas políticas del ZODEVITE fue la puesta en marcha del Programa Sembrando Vida (PSV) que visibilizó las contradicciones internas y la difícil construcción del proyecto autonómico. Hacia finales de noviembre de 2018, los ejidos de Francisco León y Chapultenango comenzaron a preocuparse, entre dudas y cuestionamientos por el anuncio del PSV, propuesto por el gobierno de AMLO para reforestar con árboles comerciales (cacao, cedro y canela) el territorio. Los ejidos, Viejo Lindavista, San Antonio Acambak, Carmen Tonapac, La Candelaria y otras comunidades, aceptaron ingresar al programa, mientras que Esquipulas Guayabal, ejido Volcán y el poblado Carrizal lo rechazaron bajo el argumento de que estaban en *resistencia*.

El 10 de diciembre de 2018, la coordinación citó a una reunión urgente en la casa ejidal de Chapultenango para analizar la aceptación o rechazo del proyecto, porque están dividiendo a las comunidades del ZODEVITE entre quienes aceptan y rechazan el programa, mientras no se tenía una postura clara. Al desarrollarse la reunión, hubo acalorados debates sobre ventajas y desventajas de la aceptación. Al final, el ZODEVITE decidió rechazar el PSV por acuerdo de asamblea, sin embargo, las comunidades ingresaron al programa, lo cual generó rupturas dentro del ZODEVITE que se expresó en el retiro de algunos ejidos de la asamblea o, al menos, baja participación en las reuniones mensuales.

Quienes decidieron aceptar el PSV lo hicieron para cambiar las reglas desde los aprendizajes de la lucha. En el ejido Lindavista, municipio de Ixtacomitán, un bastión importante del ZODEVITE, cuando los funcionarios del programa a intentaron imponer las reglas, estos fueron obligados a cambiar el calendario de siembra del cacao para respetar los tiempos de la canícula. En este momento, *el pueblo* buscó obtener el control de las decisiones para reafirmar

aquello que *no debe ser*, pero fundamentalmente se habilitó la capacidad del ejercicio del contrapoder en la escala micro-local:

Se les dijo que no, que ese documento lo hacían ellos pero detrás del escritorio, y acá nosotros no. Dentro de los lineamientos dice que tienen que considerar los saberes de la comunidad, de la gente, y la comunidad dice que en canícula no es temporada de siembra. Nosotros no estamos pensando que esto es un proyecto de corto plazo, es de largo plazo, de años. Le pusimos el ejemplo de Tectupán, cuando yo estudiaba esas plantas de cacao ya estaban. Yo ya llevo más de 30 años, ¿Cuántos tienen ya esas plantas de cacao? Esas plantas ya llevan más de 50 años. Estamos pensando para largo, ¿Cómo es que vienen ustedes a imponernos que sembremos en canícula? A ustedes no les interesa porque están de pasada, pero nosotros aquí vivimos. Ustedes no viven aquí, así se les dijo [...] Aquí ese es el sentir de un pueblo, así que no lo vamos a aceptar, por eso nosotros vamos a empezar a sembrar en octubre porque termina la canícula el 15 de septiembre (Entrevista a Andrés Gómez, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, septiembre de 2020).

El relato revela la capacidad de los ejidatarios de Viejo Lindavista, municipio de Ixtacomitán, por modificar y/o ajustar las reglas de PSV, a cambio de incorporar el conocimiento local que los zoques tienen sobre su entorno. La aceptación del programa fue particularmente asumida por los varones, porque ostentan la mayoría de votos y decisiones en las asambleas ejidales, de tal suerte que los hombres fueron más propensos a negociar con el gobierno.

En general, la puesta en marcha del PSV, las elecciones locales de 2018-2021 y la aparición de la pandemia SARS COVID-19 llevaron al ZODEVITE y sus militantes a entrar a la fase de desmovilización. El ascenso de nuevos alcaldes de la corriente de MORENA propició la esperanza entre algunos militantes del ZODEVITE la posibilidad de la cancelación de los proyectos extractivos. Por ejemplo, las nuevas alcaldesas de MORENA, Ana Caren Pablo, en Francisco León y de Chiapas Unidos, Heidi Domínguez, de Chapultenango se comprometieron a no permitir el ingreso de las compañías extractivas al municipio. Estas razones eran suficientes para retirarse del movimiento o, al menos en la práctica, propiciaron la desmovilización.

Sin embargo, las mujeres jóvenes zoques serán quienes asumirán un papel más activo en la construcción del proyecto emancipatorio del pueblo zoque al margen del ZODEVITE, y del gobierno, con prácticas de recuperación de medicina tradicional, agroecología y promoción de los derechos humanos, con un conjunto de acciones aisladas, pero que abonan a la defensa del territorio y el ambiente.

En junio de 2019, mujeres zoques profesionistas decidieron crear el *Colectivo de Mujeres Defensoras de Nasakobajk* en Chapultenango (Defensora de la tierra, DN) ante la baja participación de las mujeres dentro de la toma de decisiones del ZODEVITE. Este grupo de

profesoras y activistas, comenzó a articularse con el grupo de Atención Primaria de la Salud (APS) dirigida por la Congregación de *Hermanas de los Pobres, Siervas del Sagrado de Corazón* que implementa el proyecto de medicina natural *Wäbä Itjkuy* (Buena Vida) desde el 26 de septiembre de 2017.

Ahora tenemos un gran detalle con la explotación de las tierras; ahora tenemos el detalle de los hidrocarburos porque se está queriendo extraer petróleo. Sinceramente es lamentable como seres humanos por nosotros permitir esto, estamos siendo cómplices de esta gente que viene a destruir nuestra naturaleza. Pongamos a pensar que tenemos hijos, ¿Qué futuro le estamos heredando? Si nosotros permitimos que ellos vengán a acabar con la naturaleza, entonces, a nuestros hijos no le estamos heredando ningún futuro (Domitila Sánchez Aguilar, Barrio Guayabal, Chapultenango, 30 de junio, 2019).

El principal trabajo de las *Defensoras de Nasakobajk* y de la propia APS se centra en la promoción de la salud con plantas naturales, es decir, el cuidado del cuerpo como el primer espacio del territorio, con la idea de atender la carencia de servicios médicos en Chapultenango, pero también por la amenaza de desaparición de los conocimientos médicos locales y de las plantas.

En paralelo, la Red de Mujeres Zoques Construyendo Esperanza⁶⁷ (RMZCE) con fondos del Programa de Derechos Indígenas del INPI comenzó a construir el Centro de Atención de la Mujer Indígena (CAMI), bajo el proyecto *Yomo'is Kyoje'Kujtäjik* (Refugio de las mujeres) en Chapultenango, a partir de agosto de 2019. En junio de 2017, se incorporaron al ZODEVITE, pero pronto abandonaron el movimiento para dedicarse a la atención del CAMI en Chapultenango.



Colectivo de *Defensoras de Nasakobajk*, durante taller de agroecología en Chapultenango, Chiapas, agosto, 2019. Foto. Fermín Ledesma

⁶⁷ La RMZCE deviene del trabajo de la Agencia de Desarrollo Rural (ADR) colectivo Isitame para crear promotoras municipales de la defensa de los derechos de las mujeres indígenas.

La actuación política más contundente de las mujeres zoques pudo expresarse en la conmemoración del Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 2020, cuando marcharon en las principales calles de Chapultenango exigiendo el cese de la violencia hacia las mujeres. Ahí expresaron que su lucha es anticapitalista y antipatriarcal, pero, sobre todo, es una lucha por recuperar la *esencia zoque*:

Nuestra lucha es un llamado a mirarnos hoy hombres y mujeres de palabra, luchar por nuestra esencia y no permitir más injusticias contra nuestras niñas, jóvenes, hermanas, compañeras y esposas; dignifiquemos nuestra palabra y no seamos más cómplices de quienes nos oprimen.

Construyamos todas y todos el buen vivir como era el sueño de nuestras abuelas y abuelos; que respetaban a la tierra y respetaban a la mujer; muchos de ellos murieron en la lucha y es por ello que nuestro pueblo sobrevive y resiste (Suplemento La Ojarasca, La Jornada, 14 de marzo de 2020).

En noviembre de 2020, el Huracán Eta tocó tierra en las comunidades zoques donde el ZODEVITE tiene presencia. La red de solidaridad y cooperación se articuló principalmente desde el colectivo DN y la APS de Chapultenango para visibilizar el problema ambiental y la falta de atención del gobierno para las familias afectadas de Chapultenango, Rayón y Francisco León, principalmente. En ese sentido, las mujeres zoques mostraron la potencialidad del sujeto político producido al calor de la lucha contra la ronda petrolera.

Los párrafos anteriores nos muestran la frágil y diluida construcción social del horizonte comunitario indígena del pueblo zoque como proyecto emancipador del ZODEVITE, en el marco de la lucha contra la ronda petrolera. Los discursos producidos al interior del movimiento en los últimos 4 años articulan una variada narrativa orientada a encontrar el *wäbä ijtkuy* (buena vida) como una salida a la crisis socio-ecológica del mundo actual, pero aún enfrenta desafíos. Lo relevante es que la identidad étnica y el retorno a la ancestralidad son marcos centrales para intentar construir un horizonte propio para ejercer soberanía, como posibilidades para recuperar el territorio.

Conclusiones: las enseñanzas del ZODEVITE

La experiencia de la lucha del pueblo zoque del norte de Chiapas pone de relieve la creciente preocupación global por el territorio, la etnicidad, la naturaleza y el ambiente como el conjunto de interrelaciones humanas y no humanas que posibilitan la reproducción social y natural que hoy se encuentran amenazadas por la expansión de los proyectos extractivos a gran escala. En este escenario de lucha se producen nuevas subjetividades ambientales y políticas que buscan revertir y encontrar salidas a la compleja crisis ambiental donde nos encontramos sumergidos como civilización humana.

Para ello, los subalternos movilizan un conjunto de conocimientos, redes de actores, reactualizan sus narrativas y revalorizan sus identidades étnicas, religiosas y ambientales como estrategias políticas para hacer frente a la expansión de proyectos a gran escala que amenazan la vida de los territorios indígenas y otras especies no humanas. La lucha de los subalternos es relevante, no sólo porque evidencian tensiones y desigualdades territoriales que prevalecen en el mundo, sino porque nos alertan sobre la gravedad del agotamiento de los recursos naturales a escala planetaria.

Al analizar el territorio zoque del norte de Chiapas se comprueba que existe una línea tendencial del capitalismo por ocupar territorios indígenas, cuerpos y sujetos/as que históricamente han ocupado espacios marginales o periféricos donde hoy existen grandes cantidades de reservas energéticas, ambientales y condiciones de explotación para la reproducción y continuidad del capital. La historia revisada sobre los usos y gestión del territorio permite confirmar que los proyectos extractivos se configuran en la larga duración, con variadas formas según el contexto histórico en el que actúan.

Hoy, el avance del extractivismo se realiza mediante robustos marcos institucionalizados reconocidos en la esfera nacional e internacional como el derecho a la consulta, pero también con conocimientos tecno-científicos y narrativas de persuasión que, en su conjunto, posibilitan legitimar la acción de los proyectos sobre geografías subalternizadas de larga data, que hoy son vistas como áreas claves.

En algunos casos los marcos legales aceleran el despojo que repercuten en el deterioro de las condiciones de vida de la población local y la naturaleza como el caso de la minería, pero en

otros son usados por la población afectada como herramientas instrumentales para detener temporalmente la llegada de proyectos de infraestructura como en el caso de la ronda petrolera, visto en esta investigación.

Más allá de los marcos institucionalizados de participación, los grupos subalternizados crean sus propios espacios políticos de luchas, sean asambleas, encuentros y reuniones, muchas veces alejadas de la vigilancia gubernamental donde construyen, en medio de contradicciones, pequeños espacios de autonomía política, económica, alimentaria, ambiental y energética para librarse de las subjetividades dominantes del capitalismo, impregnada en nuestros cuerpos y mentes que ha llevado a sus límites la reproducción social y natural. Para ello, los subalternos movilizan un conjunto de narrativas, representaciones, experiencias, conocimientos y reactualizan la memoria de larga duración que los hace constituir en sujetos políticos que revalorizan la identidad étnica y territorial como formas políticas propias para defender y preservar aquello que consideran se encuentra amenazado: el territorio, el agua, el aire, la naturaleza y los animales, es decir, la vida.

Al estudiar el proceso de formación del ZODEVITE desde el norte de Chiapas, se pueden vislumbrar algunas singularidades que, por sus acciones micropolíticas desplegadas en los últimos 5 años, contribuyen a la transformación social y la producción de nuevas subjetividades políticas. Primero, es singular porque desafió a la narrativa dominante del Estado Mexicano, construida sobre el discurso de que el petróleo es sinónimo de progreso y bienestar; segundo, la lucha logró evitar la extracción del subsuelo de 239 millones de barriles de petróleo que, en términos ambientales, evitó la generación de gas de efecto invernadero y con ello, reducir el impacto del país sobre el cambio climático global. Esta sin duda es una gran contribución.

Tercero, el ZODEVITE puso a prueba la debilidad de los marcos institucionales creados durante los gobiernos neoliberales en México, al interpelar el derecho a la consulta previa, libre e informada, donde se evidenció la baja participación y exclusión de los pueblos indígenas en las discusiones de temas relevantes como el caso la Reforma Energética. Al ser interpelado el marco jurídico, los grupos dominantes (funcionarios públicos, en este caso legisladores) fueron obligados a repensar cambios en las leyes del país. En el fondo, la lucha zoque incentivó la discusión en la esfera gubernamental de la necesidad de modificar las competencias, atribuciones y prerrogativas

constitucionales del Estado sobre las comunidades indígenas en el manejo de los recursos naturales.

En ese sentido, podemos señalar que el Estado creó instancias y canales de participación legales en tiempos del neoliberalismo donde lo étnico juega un papel legitimador de los proyectos extractivos sin que los subalternos tengan un papel relevante en la toma de decisión de las políticas energéticas o ambientales, claves para la sobrevivencia. No obstante, en algunos casos, los grupos dominados buscan negociar o incorporar sus demandas para ser atendidas, pero en otros casos resisten y responden con contrapropuestas –como la autoconsulta- que cuestionan los marcos institucionalizados de participación directa legitimados por el gobierno y las empresas privadas. Estas tensiones plantean retos para construir una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas sobre los derechos al territorio y de la naturaleza que reconozca las particularidades de cada territorio y población étnica.

Una cuarta singularidad es el proceso de politización del territorio, la religión, la naturaleza y sobre todo la etnicidad como nuevas subjetividades políticas producidas al calor de las prácticas y discursos de los movimientos sociales del siglo XXI. La aparición de seres sobrenaturales y la naturaleza como agentes potenciales en las luchas eco-territoriales avizoran la demanda e incorporación de nuevos derechos políticos que interpela a la política liberal que solo reconoce a los humanos como sujetos de derechos. Para los pueblos zoques, el territorio, el agua, los bosques, la selva y la tierra tienen vida propia.

Para los subalternos estas nuevas demandas no son casuales, sino que son elementos constitutivos que garantizan la continuidad de la reproducción social de los territorios del mundo indígena y campesino y que, por tanto, debe ser reconocidos como nuevos actores claves sujetos de derechos. Sin embargo, para la visión capitalista solo son mercancías que contribuyen a la reproducción económica, es decir, la generación de riqueza para el capital.

Desde luego, las subjetividades micro-políticas subalternas no encuadran en las formas convencionales occidentales de política porque resultan inverosímiles y poco viable para un mundo moderno confiado en que la alta tecnología y la democracia representativa resolverán los problemas ambientales y las desigualdades humanas. En ese sentido, el proceso de subjetivación política de los subalternos, no solo es la disputa material y simbólica por los bienes, sino la disputa ontológica de cómo se percibe el mundo, lo humano y lo no humano. Es decir, se trata de la

confrontación de proyectos políticos antagónicos que dan sentido al mundo. Por un lado, el mundo religioso e indígena y por otro, el mundo científico y capitalista.

Una quinta particularidad del ZODEVITE es el uso instrumental de la etnicidad y el evangelio verde de la encíclica del *Laudato Si* como el nuevo ethos ambiental de la iglesia católica que les permite un marco de acción para impedir la llegada de los proyectos extractivos. Con esta lucha, los zoques confirman nuevamente que las prácticas religiosas y la iglesia católica siguen siendo determinantes en la forma en cómo se percibe el mundo y la vida cotidiana, al grado de que son usadas como prácticas políticas para emplazar movilizaciones y resistencias. Estos espacios de luchas son apropiados y adaptados en la medida en que surgen nuevos marcos de significados, valores, creencias y sujetos politizados.

Una sexta singularidad dentro del ZODEVITE es la idea de articular, imaginar y repensar la idea de vivir en comunidad que aparece de manera recurrente como una utopía para transformar las relaciones humanas del mundo sobre bases horizontales, descentradas, móviles y al margen de los partidos políticos tradicionales. El retorno de la idea de comunidad o pueblo como práctica política aparece aquí como una idea para recuperar las colectividades comunitarias indígenas como formas de auto-gobierno en respuesta a la crisis del proyecto político Estado-Nación que privilegió la producción de subjetividades políticas individualizadas y desmanteló las colectividades étnicas y comunitarias.

Finalmente, la movilización de los pueblos zoques del norte de Chiapas nos enseña una pedagogía de la dignidad al rechazar la oferta del progreso y el desarrollo, es decir, nos mostró que la reproducción social no necesariamente pasa por sentidos de la mercantilización del territorio y la naturaleza, sino por otras formas de percibir, comprender y habitar el mundo material.

En términos teóricos-metodológicos este trabajo intentó practicar y construir formas otras de sistematizar las experiencias de luchas de los subalternos con la idea de dotar a los propios movimientos sociales de reflexión de sus propios procesos y potenciar las voces, narrativas y visiones de los sujetos y sujetas en lucha como parte de su construcción histórica para transformar la realidad que les ha tocado vivir. Es la idea de construir un testimonio vivo de los pueblos y sus voces, aun con sus limitaciones interpretativas y sesgos político-académicos.

La finalización de este trabajo me deja profundos aprendizajes sobre mi identidad zoque. Por un lado, encontrar en la historia local una serie de acontecimientos que moldearon nuestra cultura, la identidad y las formas de habitar el espacio casi siempre en detrimento de la población de pronto me generó indignación y rabia, pero, por otro lado, reconocer la singularidad del pueblo zoque como un sujeto político que ha sido capaz de reponerse ante adversidades catastróficas a lo largo de su historia. Encontrar esa característica en el pueblo zoque ha sido muy estimulante.

En lo personal, concluyo este trabajo como una oportunidad de poder contribuir a la reflexión del pasado y del presente de los pueblos indígenas de Chiapas y México con la esperanza de que se construyan mejores devenires para la historia humana y no humana.

Bibliografía

- Acosta, G. (2011). *De olmecas a zoques: Las cuevas de la región de Ocozocuahtla, Chiapas en la transición Preclásico Temprano*. Obtenido de Museo Nacional de Arqueología y Etnología: http://www.asociaciontikal.com/wp-content/uploads/2017/03/91.10-_Acosta_2010.pdf
- Acosta, G. (2016). Modos de producción y agricultura temprana: nuevos datos del centro y sur de México. En J. Jiménez-López, & otros, *El poblamiento temprano en América* (págs. 133- 145). Museo del desierto.
- AHC. (1908). *Archivo Histórico de Chiapas. Inventario parcial de expedientes y demás documentos relativos al deslinde y fraccionamiento de ejidos del departamento de Pichucalco. Exp. 12 Tomo III*. Secretaría de Gobierno de Chiapas.
- Alcalá, M. (1900). Criaderos de Petróleo de Pichucalco. Finca Guadalupe, Estado de Chiapas. *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*. Tomo XIII(1-2), 311-326.
- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO.
- Alimonda, H. (2016). Notas sobre la ecología política latinoamericana: arraigo, herencias, diálogos. *Ecología política*(51), 36-42.
- Alimonda, H. (2017). En clave del sur: ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico. En H. Alimonda, C. Toro-Pérez, & F. Martín, *Ecología Política Latinoamericana. Volúmen 1* (págs. 33-49). Clacso.
- Alimonda, H., Toro-Pérez, C., & Martín, F. (2017). *Ecología política latinoamericana. Volúmen 1*. Clacso.
- Almeida, P. (2020). *Movimientos sociales. La estructura de la acción colectiva*. CLACSO.
- Alonso, M. (2011). *Los zoques bajo el Volcán. Microhistorias de la erupción de El Chichonal, Chiapas*. Tesis de Doctorado. El Colegio de México.

- Althusser, L. (2010). *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI editores.
- Altunar-Juárez, E. (20015). *Los Zoques de Francisco León. Un viaje inesperado a la Selva Lacandona. Monografía*. Tesis de Licenciatura, UPN.
- Altvater, E. (2011). *Los límites del capitalismo. Acumulación, crecimiento y huella ecológica*. Mardulce.
- Alvarez de Icaza, F. (1932). *Conquistadores y pobladores de Nueva España*. El Adelantado de Segovia.
- Alvarez, A. (1993). ¿Es la religión judeo-cristiana responsable de la crisis ecológica? . *Revista Iztapalapa*(31), 163-189.
- Anderson, B. (2013). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, V. d. (1907). *Noticias biográficas de los Ilmos Sres Obispos de Chiapas 1844-1915*. Imprenta Guadalupana.
- Anzivino, B. (2009). El documento Quechula, III A.1 del Archivo Histórico Diocesano de san Cristóbal de las Casas. En P. Gorzaiero, D. Domenici, & C. Avitabile, *Mundos Zoque y Maya: miradas italianas* (págs. 49- 72). UNAM.
- Apendinni, K. (2010). La regularización de la tierra después de 1992: la apropiación campesina de PROCEDE. En A. Yúnez, *Economía rural. Vol. XI* (págs. 63-94). El Colegio de México.
- Aramoni, D. (2014). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los Zoques de Chiapas*. CONECULTA Chiapas.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza editorial.
- Arrighi, G., Hopskins, T. K., & Wallerstein, I. (2012). *Movimientos sistémicos*. Akal ediciones.
- Aubry, A. (2005). *Chiapas a contrapelo*. Contrahistorias.

- Auyero, J., & Swistun, A. (2008). *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Paidós.
- Bachand, B. (2013). Las fases formativas de Chiapa de Corzo: nueva evidencia e interpretaciones. *Estudios de la Cultura Maya*, 42, 13-52.
- Bachand, B., & Lowe, L. (2011). Chiapa de Corzo y los olmecas. *Arqueología Mexicana*(107), 74-83.
- Baéz-Felix, J., Balderas, A. R., & Fernández, P. A. (1985). *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*. INI.
- Balandier, G. (1970). *El concepto de situación colonial*. Ministerio de Educación Guatemala.
- Balcázar, E. (2014). *Tabasco a dos tiempos. 1940-1960*. Ujat.
- Bancroft, H. H. (1895). *Recursos y desarrollo de México*. Spanish-American Educational Company.
- Bartra, A. (2015). *El México bárbaro*. Colección Teoría y Análisis, UAM.
- Bebbington, A., & Humphreys, D. (2009). Actores y ambientalismos: conflictos socio-ambientales en Perú. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(35), 117-128.
- Becerra, M. (1980). *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*. Gobierno de Tabasco.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Bellamy-Foster, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. El Viejo Topo.
- Bells, D. (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. CONACULTA.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, T. L. (1981). El trabajo en las monterías de Chiapas y Tabasco, 1870-1946. *Historia Mexicana*, 30(4), 506-529.

- Bermúdez, L. d. (2012). Interpretaciones ante una tragedia: santos, demonios y la desaparición de indios en Chiapas, siglos XVII-XVIII. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*(87), 45-68.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Universidad del Cauca.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 2(3), 63-79.
- Boff, L., & Boff, C. (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. Ediciones Paulinas.
- Böse, E. (1905). *Reseña acerca de la Geología de Chiapas y Tabasco*. Secretaría de Fomento.
- Botero, P., & otros. (2019). *Generaciones en movimientos, movimientos generacionales*. Clacso.
- Brobrow-Strain, A. (2015). *Enemigos íntimos. Terratenientes, poder y violencia en Chiapas*. CIMSUR-UNAM.
- Byam, W. (1897). *Ssketch of the state of Chiapas*. Geo, Rice and Sons.
- Caffentzis, G. (2018). *Los límites del capital. Deuda, moneda y lucha de clases*. Tinta Limón.
- Cámara de Diputados. (s.f.). *Informes Presidenciales. José López Portillo*. Obtenido de Cámara de Diputados. LX legislatura.: <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-15.pdf>
- Cárdenas, L. (2003). *Lázaro Cárdenas: Apuntes. Una selección. Tomo I*. UNAM-Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas A.C.
- Cardona, A. (1900). *México y sus capitales*. Tipografía de J. Aguilar Vera.
- Cardoso, F., & Faletto, E. (2007). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI editores.

- Carvalho, A. M. (1994). *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*. CONACULTA.
- Castells, M. (2013). *Comunicación y poder*. Siglo XXI editores.
- Castree, N. (2008). Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 40, 131-152.
- Celis, L. (1988). *La Industria Petrolera en México. Una crónica*. Petroleos Mexicanos.
- Cesaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Chakrabarty, D. (2000). Subaltern Studies and postcolonial historiography. *Nepantla*, 1(1), 9-32. Obtenido de Facultad de Economía: http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf
- Chiu Amparán, A. (2006). *El análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales*. Miguel Angel Porrúa.
- Clarence-Smith, W. (2007). El cacao en Chiapas durante el largo siglo XIX. En W. G. Clarence - Smith, & M. D. Palomo, *Clarence - Smith, William Gervase, 2007, "El cacao en Chiapas Chiapas: De la Independencia a la Revolución* (págs. 233-251). UNICACH.
- Coatsworth, J. (2012). Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa. En F. Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (págs. 27-61). Ediciones Era.
- Collingwood, R. G. (2019). *La idea de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Nacional de Pesca. (2015). *CONAPESCA*. Obtenido de Ordenamiento acuícola en la Presa Nezahualcoyotl (Presa Malpaso) en el estado de Chiapas,: https://soap.conapesca.gob.mx/ordenamiento/documentos/proyectos_ordenamieto/expediente/14/13.pdf
- CONANP. (2011). *Programa de adaptación al cambio climático en áreas naturales protegidas del complejo Selva Zoque*. Comisión de Áreas Naturales Protegidas- The Nature Conservancy.

- Corona, S., & Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa.
- Correa, A. (1899). *Reseña económica del Estado de Tabasco*. Tipografía de la Secretaría de Fomento.
- Corzo, A. A. (1856). *Exposición del gobierno del estado de Chiapas contra la desmembración de una parte considerable de su territorio intentada por el Exmo Sr Gobernador de Tabasco*. Imprenta de Gobierno de Chiapas.
- Cristoffanini, P. (2017). Cristianismo y naturaleza: de ideología legitimadora a evangelios verdes. *Sociedad y Discurso*(3), 19-42.
- CUID-UNICACH. (12 de diciembre de 1908). *Diario Oficial, Libro seccion fomento, tomo II*. UNICACH.
- Daily, S. F. (23 de octubre de 1889). Lake coal of oil. *Santa Fe Daily New Mexican*, pág. 2.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- De Angelis, M. (2012). Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los cercamientos capitalistas. *Theoria*(26), 1-21.
- De Herrera y Tordesillas, A. (1720). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. Obtenido de Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/2673327>
- De la Cadena, M. (2019). La política indígena: un análisis más allá de la política. *Red de antropologías del mundo*(4), 139-171.
- De la Torre, F. T. (1982). *De la Torre Fray Tomas, 1982, Desde Salamanca hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje 1544-1545*. Gobierno de Chiapas.
- Deleuze, G. (1990). *Conversaciones 1972-1990*. Obtenido de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>

- Delgado, G. (2013). *DELEcología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*. Clacso.
- Descola, P., & Pálsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI editores.
- Díaz del Castillo, B. (1991). *Historia de la verdadera conquista de la Nueva España*. Alianza Editorial Mexicana.
- DOF. (26 de febrero de 1930). Resolución en el expediente de restitución y dotación de ejidos a la Villa de Ixtacomitán, Chiapas. *Diario oficial*, LVIII(46), 5-6.
- Domínguez, A. (21 de mayo de 2019). *Chiapas Paralelo*. Obtenido de <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2019/05/habitantes-de-solosuchiapa-toman-minera-de-carlos-slim/>
- Domínguez, F. (2013). *La Comunidad Transgredida. Los Zoques de Guadalajara*. La Casa del Mago.
- Dominguez, F. (12 de mayo de 2019). *Ciencia y poder en el Volcán Chichonal*. Obtenido de La Jornada: <https://jornada.com.mx/2019/05/12/opinion/014a1pol>
- Downey La Rue, C. (1946). *Cooperative Inter-American Plantation Rubber Development, Volúmenes 1-4, Bureau of Plant Industry, Soils, and Agricultural Engineering*. Bureau of Plant Industry, Soils, and Agricultural Engineering.
- Durand, L., Figueroa, F., & Guzmán, M. (2011). *La ecología política en México ¿Dónde estamos y para dónde vamos?* Obtenido de Estudios sociológicos: Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script>
- Durango, O. (1981). *Relaciones capitalistas y estructura simbólica de un pueblo zoque*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Eccardi, F. (2008). *Biodiversidad y consumo responsable. Corredor Biológico Mesoamericano-México*. Conabio-Semarnat-Gaia Editores.

- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Envi3n editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* . UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontolog3a pol3tica de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropolog3a Social*(41), 25-38.
- Espinosa, V. (11 de abril de 2018). *El caos ambiental y sus 500 puntos rojos, un grito de alarma a los presidenciables*. Obtenido de Revista Proceso: <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2018/4/11/el-caos-ambiental-sus-500-puntos-rojos-un-grito-de-alarma-los-presidenciables-202998.html>
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sach, *Diccionario del desarrollo* (p3gs. 58-86). Pratec.
- Estrada-Saavedra, M. (2015). *Sistemas de protesta. Esbozo de un modelo no accionalista para el estudio de los movimientos sociales. Tomo I*. El Colegio de M3xico.
- Estrada-Saavedra, M. y. (2012). *Cruzadas seculares. Relig3n y luchas (anti) revolucionarias*. El Colegio de M3xico.
- Eugenio, M. A. (1981). *La defensa de Tabasco, 1600-1717*. Gobierno de Tabasco.
- F3bregas, A. (1987). Las transformaciones del poder entre los Zoques. *Revista ICACH*, 3(1), 33-45.
- Fals-Borda, O. (2015). *Una sociolog3a sentipensante para Am3rica Latina*. Clacso-Siglo XXI editores.
- Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Econ3mica.
- Fatheuer, T., Fuhr, L., & Unm3Bing, B. (2016). *La econom3a verde por dentro. Promesas y trampas*. Fundaci3n Henrich B3ll .
- Federici. (2015). *Calib3n y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulaci3n originaria*. Tinta Lim3n-Pez en el 3rbol.

- Fenner, J. (2009). *Los deslindes de terrenos baldíos en Chiapas, México, en el contexto internacional y nacional, 1881-1917*. Tesis de Doctorado. El Colegio de Michoacán.
- Fernández-Ortíz, L., & García, M. T. (1983). *Ganadería y Estructura Agraria en Chiapas*. UAM.
- Flores, T. (1850). *Necrología del joven Francisco Beltrán, natural del Estado y vecino de Chiapas*.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Foucault, M. (2019). *El orden del discurso*. Editorial Tusquets.
- Freire, P. (2019). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI editores.
- Fundar. (2018). *Las actividades extractivas en México. Desafíos para la 4T, anuario*. NRGI.
- Galafassi, G. (2013). *La predación de la naturaleza y el territorio como acumulación*. Obtenido de Opsur: <https://opsur.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Marxismo-Ecol%C3%B3gico-ed.pdf#page=63>
- García de León, A. (2002). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*. Ediciones Era.
- García-Cantú, G. (1974). *El socialismo en México, siglo XIX*. Ediciones Era.
- García-Chiang, A. (1998). El nivel local en el estudio de las organizaciones campesinas. Las organizaciones de Amatán, Chiapas. *Secuencia*(40), 82-83.
- García-García, A. (2017). *Extractivismo y Neoextractivismo en el Sur de México: múltiples miradas*. Universidad Autónoma Chapingo.
- Gereffi, G. (1977). Los oligopolios internacionales, el Estado y el desarrollo industrial en México: el caso de la industria de hormonas esteroides. *Foro Internacional*, 17(4), 490-541.

- Gherard, P. (1991). *La frontera Sureste de la Nueva España*. UNAM.
- Gobierno de Mexico. (2013). *Reforma Energética. Documento de trabajo*. Presidencia de la República.
- Goffman, E. (2006). *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Siglo XXI editores.
- González-Calzada, M. (1972). *Documentos para la Historia de Tabasco*. Gobierno de Tabasco.
- González-Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Clacso-Siglo XXI editores.
- González-Esponda, J. (2002). *Negros, pardos y mulatos. Otra historia que contar*. CONECULTA.
- Gorza, P., Domenici, D., & Avitabile, C. (2009). *Mundos Zoque y Maya: miradas italianas*. UNAM.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños.
- Gudynas, E. (2010). Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía. *Otra Economía, IV(6)*, 43- 66.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Editorial Crítica.
- Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía, Historia y poder en la India colonial*. Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, E. (1937). *Informe rendido por el Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas*. Talleres linotipográficos del Estado.
- Gutiérrez, E., & González, E. (2012). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable*. Siglo XXI editores.
- Gutiérrez, R. (2016). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de la común en América Latina*. Maya Wuj.

- Gutiérrez, S. (2009). *Casa, crisol y altar. De la hidalguía vasconavarra a la hacienda chiapaneca: Los Esponda y Olaechea, 1731-1821*. UNICACH.
- Gutiérrez-Rivas, R., & Pozo, E. (2019). *De la consulta a la libre determinación de los pueblos: Informe sobre la implementación del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en México*. Fundar-UNAM.
- Haesbaert, R. (2021). *Vivir bien. Territorio y multi-transterritorialidad en tiempos de inseguridad y contención*. Siglo XXI.
- Hale, C. (2008). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. En UNICACH, *Anuario 2007* (págs. 209-315). UNICACH.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Harvey, D. (2012). *Espacios de esperanza*. Akal.
- Harvey, D. (2014). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Akal.
- Haskell, E. (1925). *The Tabasco-Chiapas Rubber Area of Southern Mexico (Manuscript)*. Tulane University.
- Heller, C. B. (1999). Viajes por México en los años 1845-1848. En M. Poblett, *Narraciones chiapanecas. Viajeros extranjeros en los siglos XVI-XIX* (págs. 77-100). CONECULTA.
- Henriquez, E. (13 de octubre de 2016). Se oponen a 12 pozos petroleros en Chiapas. *La Jornada*, pág. 33.
- Hernández-García, H. H. (1987). *La erupción del volcán y las festividades zoques*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM- Iztapalapa.
- Hernández-Pons, E. (1994). *El Convento Dominicano de Chapultenango, Chiapas*. Gobierno de Chiapas.

- Hobsbawm, E. (1983). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Ariel.
- Hobsbawm, E. (2009). *La era del imperio 1875-1914*. Planeta.
- Holloway, J. (2004). *Clase=lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Ediciones Herramienta.
- Ianni, O. (1975). *La formación del Estado populista en América Latina*. Era ediciones.
- Ibarra-García, M. V., & Talledos, E. (2015). *Megaproyectos en México. Una lectura crítica*. Editorial Itaca.
- INAH. (12 de mayo de 2010). *Costumbreros preservan ritos*. Obtenido de Instituto Nacional de Antropología e Historia: <https://inah.gob.mx/boletines/1103-costumbreros-preservan-ritos>
- Inda, A., & Aubry, A. (2010). *Los insurgentes y el Obispo de Chiapas 1810-1815, correspondencia de Ambrosio Llano*. Adabi México.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Geografía y Estadística.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Trilce.
- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. (20 de julio de 2019). *Gobierno de México, comunicado de prensa*. Obtenido de <https://www.gob.mx/inpi/es/articulos/pueblos-indigenas-de-tres-municipios-chiapanecos-realizan-foros-de-consulta-rumbo-a-la-reforma-constitucional-209719>
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Alianza editorial.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del acto-red*. Manantial.

- Ledesma, F. (2018). *Las tierras zoques de Chiapas. Territorio, extractivismo y resistencia indígena*. Universidad Autónoma Chapingo-El Rebozo.
- Lee-Whiting, T., Domenici, D., Jimeno, V. E., & del Carpio Penagos, C. U. (2009). *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el Occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*. UNICACH.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitan Swing.
- Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. En H. Alimonda, *Los Tormentos de la materia* (págs. 21-39). Clacso.
- Leff, E. (2012). *Discursos sustentables*. Siglo XXI editores.
- Leff, E. (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Siglo XXI editores.
- Legorreta, C. (2015). *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. UNAM.
- Lenkersdorf, G. (2010). *República de indios. Pueblos mayas en Chiapas del siglo XVI*. Plaza y Valdéz.
- Leyva-Solano, X., Alonso, J., Hernández, R. A., & Escobar, A. (2015). *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos.
- Linares, E. (2014). *Sociedad complejas prehispánicas en la región zoque de Chiapas*. Tesis de doctorado, UNACH.
- Lisbona, M. (1996). Los zoques en las notas etnográficas de Frans Blom; impresiones y escritos de un viajero en Chiapas. En CESMECA, *Anuario 1995* (págs. 469-491). UNICACH.
- Lisbona, M. (2000). *En tierra zoque, ensayos para leer una cultura*. Coneculta Chiapas.
- Lisbona, M. (2002). La consolidación de la propiedad privada y la élite política en el territorio zoque. El caso Tapilula. *Revista Pueblos y fronteras*(4), 31- 49.

- Lisbona, M. (2006). ¿Existe una cultura zoque?. El concepto de cultura en el debate contemporáneo. En T. A. Dolores Aramoni, *Presencia zoque, una aproximación multidisciplinaria* (págs. 19-36). UNICACH-UNAM.
- López-Reyes, D. (1980). *Historia de Tabasco*. Gobierno de Tabasco.
- Lowe, G. (1998). *Los olmecas de San Isidro en Malpaso, Chiapas*. INAH.
- Lowe, L. (2006). La región de Malpaso durante el periodo clásico tardío. En D. Aramoni, *Presencia Zoque. Una aproximación multidisciplinaria* (págs. 285-296). UNICACH-UNAM.
- Lowy, M. (2014). *Ecosocialismo*. Ocean Sur.
- Lozada, J. (2009). *Paisaje y gráfica rupestre de alto riesgo entre los Zoques de Chiapas*. Obtenido de Museo Nacional de Arqueología y Etnología: <https://www.asociaciontikal.com/simposio-22-ano-2008/094-josuhe-08-doc/>
- Luján-Muñoz, J. (1988). Informes de las visitas pastorales efectuadas por Fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera, 1772 y 1774. *Revista Mesoamérica*, 11(19), 114-168.
- Mamani, P. (2005). *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad El Alto, Bolivia (Octubre 2003)*. Centro Andino de Estudios Estratégicos.
- Marcuse, H. (2007). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Mariscal, A. (2 de agosto de 2009). Ejidatarios de Coapilla, Chiapas, revierten deforestación de 6 mil hectáreas de bosques. *La Jornada*, pág. 29.
- Martín, F. (2020). Diálogos entre Geografía y Ecología política. *Boletín de Estudios Geográficos*(113), 9-20.
- Martín, F., & Larsimont, R. (2016). *¿Es posible una ecología cosmo-política?* . Obtenido de Revista Polis No. 45: <http://journals.openedition.org/polis/12155>
- Martínez-Alier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Antrazyt.

- Martínez-Allier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.
- McAdam, D., McCarthy, J., & Zald, M. (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Ediciones Istmo.
- McLeod, M. (1994). Motines y cambios en las formas de control económico y político: los sucesos de Tuxtla en 1693. *Revista Mesoamérica*, 15(28), 231-251.
- Mellanes, E. (2016). *Pyongba Chuwe. La señora del volcán*. SNTE.
- Melucci, A. (2010). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- Merlinsky, G. (2013). *Política, derechos y justicia ambiental. El conflicto del Riachuelo*. Fondo de Cultura Económica.
- Merlinsky, G. (2021). *Toda ecología es política*. Siglo XXI editores.
- Mestre-Ghigliazza, M. (1948). *Invasión Norteamericana en Tabasco (1846-1847)*. UNAM.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Clacso-Prometeo.
- Modonesi, M. (2016). *El principio antagonista. Marxismo y acción política*. Itaca editorial.
- Modonesi, M., & Iglesias, M. (2016). Perspectivas teóricas para el estudio de los movimientos sociopolíticos en América Latina: ¿cambio de época o década perdida?. *De Raíz Diversa*, 3(5), 95-124.
- Moore, J. W. (2017). Del Capitaloceno a una nueva política ontológica. *Ecología política*(53), 108-110.
- Muñoz, C. (2014). *Unos cuentos de Francisco León*. INALI.
- Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales de México*. Bajo Tierra Ediciones.

Notimex. (28 de marzo de 2016). *Empresa acuícola comercializa 25 mil toneladas de mojarra en Chiapas*. Obtenido de 20 Minutos.com.mx: <https://www.20minutos.com.mx/noticia/77555/0/empresa-acuicola-comercializa-25-mil-toneladas-de-mojarra-en-chiapas/>

Nygren, A. (2012). Prólogo. En L. Durand, F. Figueroa, & M. Guzmán, *La Naturaleza en su contexto. Hacia una ecología política mexicana* (págs. 11-20). UNAM-El Colegio de San Luis.

O'Connors, J. (2001). *O'Connors, James, 2001, Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI editores.

Olson, M. (1992). *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*. Limusa Noriega editores.

Orozco y Jiménez, F. (1908). *Colección de Documentos Inéditos Relativos a la Iglesia de Chiapas*. Imprenta de la Sociedad Católica.

Ortíz, M. (2015). Formación de las haciendas del siglo XVI hasta el Tabasco Independiente. *Revista Iberoamericana de Ciencias*, 2(4), 41-56. Obtenido de <http://www.reibci.org/publicados/2015/julio/1000109.pdf>

Ortiz, R. (2019). La revolución zapatista en los departamentos de Mezcalapa y Pichucalco. En T. D. Lee-Whiting, *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el Occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec* (págs. 265-312). El Colegio de Michoacán.

Ortner, S. (2005). Geertz, conciencia y subjetividad moderna. *Etnografías contemporáneas*(1), 25-54.

Otero, G. (2004). *¿Adios al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*. Porrúa.

Palacios, R., & Rzedowski, J. (1993). Estudio palinológico de las floras fósiles del Mioceno Inferior y principios del Mioceno Medio de la región de Pichucalco, Chiapas, México. *Acta Botánica Mexicana*(24), 1-96.

- Paniagua, F. (1908). *Documentos y datos para un diccionario etimológico, histórico y geográfico de Chiapas*. Gobierno de Chiapas.
- Paré, L. (1988). *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierras o proletarios agrícolas?* Siglo XXI editores.
- Parrilla, A. M. (2015). *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas México*. CONACULTA-UNICACH.
- Patzi Paco, F. (2009). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema neoliberal*. Editorial Vicuña.
- Paulson, S. (2015). Ecología política. En G. D'Alisa, F. Demaria, & G. Kallis, *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era* (págs. 77-82). Icaria-Antrazyt.
- Paz-Salinas, M. F. (2014). Conflictos socioambientales en México: ¿qué está en disputa? En M. F. Paz, & N. Risdell, *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México: Problemas comunes, lecturas diversas* (págs. 13-58). UNAM-MaPorrúa.
- Pearson, H. (1900). *India Rubber World, Vol 22, numero 3*. Pearson.
- Pech, R. (2018). Plan energético, ¿real o virtual para México? *Revista Global Energy, 10(124)*, 10-11. Obtenido de Global Energy: <https://globalenergy.mx/ediciones-virtuales/octubre2018/>
- Pedrero-Nieto, G. (2009). *La nueva estructura Agraria de Chiapas 1853-1910*. Tesis de Doctorado, UAM.
- Peet, R., Robbins, P., & Watts, M. (2004). *Global political ecology*. Routledge.
- PEMEX. (2016). *Manifiesto de Impacto Ambiental. Desarrollo de Actividades Petroleras del Proyecto Cactus*. Petróleos Mexicanos.
- Pérez- Bravo, S., & Morales, S. L. (1985). *Breve historia oral Zoque: Ocoteppec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*. Gobierno de Chiapas.
- Piedrahita, C., Gómez, Á. D., & Vommaro, P. (2012). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Clacso.

- Piedrahita, C., Gómez, A. D., & Vommaro, P. (2014). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Clacso.
- PJECH. (2010). *Documentos históricos del Poder Judicial del Estado de Chiapas del periodo 1771 a 1777*. Estampa Artes Gráficas.
- POECH. (13 de marzo de 1886). *Periódico oficial del Estado de Chiapas*, págs. 2-3.
- POECH. (6 de diciembre de 2017). Plan de ordenamiento ecológico del territorio de la Region Norte de Chiapas. Subregion II. *Periódico oficial del Estado de Chiapas. Número 334. Tomo III*, págs. 438-586.
- Pye, M., & Clark, J. (2006). Los Olmecas son Mixe-Zoques: contribuciones de Gareth Lowe a la arqueología del formativo. En D. Aramoni, T. Lee-Whiting, & M. Lisbona, *Presencia Zoque* (págs. 207-222). UNAM-UNICACH.
- Quijano, A. (2000). La colonialidad del poder y la clasificación social. *Journal of World Systems research*, 2, 342-386.
- Rappaport, J. (2015). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En X. Leyva-Solano, & y. otros., *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. (págs. 323-352). Editorial Cooperativa Retos.
- Remesal, F. A. (1932). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala, tomo II*. Tipografía Nacional de Guatemala.
- Rendón, J. J. (2003). *La comunalidad. Modos de vida en los pueblos indios. Tomo I*. Conaculta.
- Requena, P. (1880). Estado de Tabasco, Pedro Requena, Informe del Cónsul de Bélgica en el Puerto de Tabasco. En E. Busto, *Estadística de la República Mexicana. Tomo III* (págs. 394-404). Secretaría de Fomento.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos, cuestionamientos*. Universidad del Cauca.

- Reyes Díaz-Gallegos, J., Mas, J.-F., & Montes, A. V. (2008). Monitoreo de los patrones de deforestación en el Corredor Biológico Mesoamericano, México. *Revista Interciencia*, 33(12).
- Reyes-García, L. (1962). Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial. *La palabra y el hombre*(21), 25- 48.
- Reyes-Gómez, L. (2007). *Los Zoques del Volcán*. CDI.
- Reyes-Ramos, M. E. (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas. 1914-1988*. UNAM.
- Riaño, Y. (2012). La producción del conocimiento como "minga" y las barreras a la equidad en el proceso investigativo. En S. Corona, & O. Kaltmeier, *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. (págs. 137-160). Gedisa.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2016). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos de un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodríguez-Wallenius, C. (2020). *Defender los territorios frente al despojo. Luchas socioambientales y disputa de proyectos de sociedad en México*. UAM-Xochimilco.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas de la insurrección, apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Rosanvallon, P. (2004). *El pueblo inalcanzable*. Instituto Mora.
- Roux, R. (2005). *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*. Editorial Era.
- Rovirosa, J. (1891). Vida y trabajos del naturalista belga Augusto B. Ghiesbreght, explorador de México. *La Naturaleza, Sociedad Mexicana de Historia Natural*, I, 211-215.
- Rovirosa, J. N. (1885). Informes particulares. Departamento de Pichucalco. En S. d. Fomento, *Informes y documentos relativos a comercio interior y exterior. Agricultura e industrias* (págs. 83- 94). Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

- Rubio, M. (1994). *Historia del cultivo de la grana o cochinilla en Guatemala*. Tipografía nacional de Guatemala.
- Rufer, M. (2012). El Habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En S. Corona, & O. Kaltmeier, *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales*. (págs. 55-84). Gedisa.
- Ruiz Romero, M. (2015). *50 años Aeropuertos y servicios auxiliares*. Biblioteca Mexicana del conocimiento.
- Ruiz-Abreu, C. E. (2001). *Tabasco en la época de los Borbones. Comercio y mercados 1777-1811*. Ujat.
- Ruz, M. H. (1997). *Tabasco: apuntes de frontera*. CONACULTA.
- Said, E. (2016). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- Salazar, F. (2002). Ubicación cartográfica de Villahermosa en 1579. *Boletín Oficial del INAH*(66), 32- 35.
- Salvatierra, J. R., & Everardo, A. (1886). Departamento de Pichucalco. En S. d. Fomento, *Informes y documentos relativos a comercio interior y exterior. Agricultura e industrias. No 16* (págs. 33-41). Secretaría de Fomento.
- Sánchez-Cortés, M., & Lazos-Chavero, E. (2009). Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente en dos comunidades de Chiapas. *Revista Península*, IV(2), 55-79.
- Sánchez-Cortés, M., & Lazos-Chavero, E. (2011). Indigenous perception of changes in climate variability and its relationship with agriculture in a Zoque community of Chiapas, Mexico. *Climatic change*(107), 363-389.
- Sánchez-Velázquez, M., Castellero, I., & Cruz, E. (2015). *Revolta Zoque. Historia oral de Chapultenango*. Taller Leñateros.
- SECOP. (1950). *El Ferrocarril del Sureste*. Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas.

Secretaría de Gobernación. (23 de marzo de 2017). *Sistema de Información Legislativa*. Obtenido de http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2017/03/asun_3507521_20170323_1490288298.pdf

Secretaría de Gobernación. (13 de Septiembre de 2018). *Sistema de información legislativa*. Obtenido de http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2018/09/asun_3738421_20180920_1536855025.pdf

SEMAHN. (2016). *Eco región zoque. Retos y oportunidades ante el cambio climático*. Secretaría de Medio Ambiente e Historia Natural.

Seoane, J., Taddei, E., & Algranati, C. (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática*. Herramienta.

Serra Rojas, A. (1969). *Antología de Emilio Rabasa. Volúmen I*. Ediciones Oasis.

Servicio Geológico Mexicano. (2014). *Panorama minero del estado de Chiapas*. Obtenido de Secretaría de Economía: <http://www.sgm.gob.mx/pdfs/CHIAPAS.pdf>

Shanin, T. (1983). *La clase incómoda*. Alianza editorial.

Silva-Reyes, A. (2016). *Religiosidad zoque colonial: ¿Palos o santos*. Obtenido de Pontificia Universidad Católica de Perú: <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/133564>

Smelser, N. J. (1996). *Teoría del comportamiento colectivo*. Fondo de Cultura Económica.

Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza, la producción del espacio*. UNAM.

Soto-Laveaga, G. (2020). *SLaboratorios en la selva*. Fondo de Cultura Económica .

Starr, F. (1901). *The physical characters of the Indians of southern Mexico*. The University of Chicago.

- Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado Mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En B. Baronnet, & M. Tapia, *Educación e interculturalidad* (págs. 23-48). UNAM.
- Steffen, M. (2019). Avances, desafíos y oportunidades en el actual sistema de gobernanza. En P. Bianchi, & otros, *Aportes para la rehabilitación de la Leguna del Sauce y el ordenamiento territorial de su cuenca* (págs. 111-12). Instituto Sudamericano para Estudios de Resiliencia y Sostenibilidad.
- Svampa, M. (2010). *Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Universita Kassel, Hans Bockler Stiftung.
- Svampa, M. (2012). *Cambio de época, movimientos sociales y poder política*. Siglo XXI editores.
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Edhasa editorial.
- Svampa, M. (2019a). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, 24(84), 33-54.
- Svampa, M. (2019b). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Calas.
- Swyngedouw, E. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban*(1), 41-66.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial.
- Terreros, M. I., Morales, A. A., & Carrillo, A. T. (2014). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En C. Piedrahita, A. D. Gómez, & P. Vommaro, *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. (págs. 49-70). Clacso.
- Thompson, E. (2018). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing.

- Thompson, E. P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Crítica.
- Tilly, C. (1998). Conflicto político y cambio social. En B. Tejerina, & P. Ibarra, *Los movimientos sociales* (págs. 25-42). Trotta.
- Tilly, C., & Wood, L. J. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a facebook*. Editorial Crítica.
- Toledo, V. (1992). Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina. *Nueva Sociedad*(122), 72-85.
- Touraine, A. (2012). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (2016). *El fin de las sociedades*. Fondo de Cultura Económica.
- Tovar González, M. E. (2018). *Chiapas en el congreso constituyente 1916-1917*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Trejo, G. (2000). Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la cuarta ola de movilizaciones indígenas en América Latina. *Política y gobierno*, VII(1), 205-250.
- Trens, M. B. (1999). *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio (¿...1867)*. Vol. II. CONECULTA.
- Tudela, F. (1992). *La modernización forzada del trópico*. El Colegio de México.
- Tuhiwai-Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Lom ediciones.
- Tutino, J. (2010). *Las bases sociales de la violencia agraria 1750-1940*. Editorial Era.
- Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq`ena`*. Libertad bajo palabra.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Colciencias.

- Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?". *Desacatos*(54), 58-73.
- Ulloa, A., & Palacio, G. (2002). *Repensando la naturaleza, encuentros y desencuentros en torno a lo ambiental*. Universidad Nacional de Colombia-Colciencias.
- Uribe-Iniesta, R. (2003). *La transición entre el desarrollismo y la globalización: Ensamblando Tabasco*. CRIM-UNAM.
- Vázquez, M. A., & March, I. (1996). *Conservación y desarrollo sustentable en la selva El Ocot*. El Colegio de la Frontera Sur.
- Vázquez-Soberano, R. (2005). Grandes esperanzas. Las ideas inmigratorias del porfiriato y su manifestación regional en Tabasco: 1877-1910. En F. Domínguez Narez, & G. L. Juan Carlos, *Sociedad y procesos políticos e históricos* (págs. 136-163). UJAT.
- Vega y Ortega, R. A. (2017). Instrúyete y tu suerte variará. *Instrúyete y tu suerte variará: La Botánica en El Economista Mexicano, 1886-1892*, 10(19), 207-232.
- Vega, R. (2013). José N. Roviroso: escritos científicos sobre recursos naturales, 1880-190. *Estudios*(105), 35-56.
- Velasco-Toro, J. M. (1975). Perspectiva histórica. En A. Velasco Toro Villa Rojas, J. Velasco-Toro, F. Baéz-Jorge, F. Córdoba, & D. Thomas, *Los Zoques de Chiapas* (págs. Velasco Toro, José.(1975). "Perspectiva histórica", en Villa Rojas, Alfonso, José Velasco Toro, Félix Baéz-Jorge, Francisco Córdoba y 45- 151). INI.
- Venturoli, S. (2004). Ritualidad en una cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de La Hierbachunta. En CESMECA, *Anuario* (págs. 427-441). UNICACH.
- Villa Rojas, A. J.-J., Córdoba, F., & Thomas, D. (1975). *Los zoques de Chiapas*. INI.
- Villafuerte Solís, D., Morales, J., Ascencio, G., García, M. d., & Rivera, C. (2002). *La Tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*. Fondo de Cultura Económica.
- Villafuerte, D., García, M. d., & Meza, S. (1997). *La cuestión ganadera y la deforestación. Viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*. UNICACH.

- Villa-Rojas, A., Toro, M. V., Baez-Jorge, F., Córdoba, A., & Thomas, N. D. (1975). *Los Zoques de Chiapas*. INI.
- Villasana, S. (2002). *Sociodemografía de la familia. Estudio de la adscripción religiosa de las familias zoques de Tapalapa, Chiapas, 1985-1997*. UNACH.
- Villasana, S. (2009). En S. (-W. Villasana Benítez, D. Domenici, V. M. Jimeno, & C. U. Penagos, *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el Occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec* (págs. 313-328). UNICACH.
- Viqueira, J. P. (2002). *Encrucijadas chiapanecas, economía, religión e identidades*. El Colegio de México- Tusquets Editores.
- Viqueira, J. P. (2003). Auge y decadencia de las Montañas Zoques (1520-1720. *Anuario de Estudios Indígenas*(9), 390-441.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz.
- Vommaro, P. (2012). Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires. En C. Piedrahita, & otros, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (págs. 63-76). clacso.
- Voorhies, B. (1991). *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*. UNACH-UNAM.
- Vos, J. d. (1990). *La batalla del Sumidero, historia de la rebelión de los chiapanecas 1524-1534*. CONACULTA-INI.
- Vos, J. d. (1994). *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. CIESAS.
- Vos, J. d. (1996). *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños*. Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (2007). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI editores-UNAM.
- Warman, A., Nolasco, M., Olivera, M., Bonfil, G., & Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro tiempo.

White, L. (1967). The historical roots of our ecologies crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207.

Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Ediciones Península.

Wolf, E. (2011). *Las luchas campesinas del siglo XX*. Siglo XXI editores.

Wonderly, D., & Cordry, D. (1988). *Trajes y tejidos de los indios Zoques de Chiapas*. Gobierno de Chiapas.

Zavala, S. (1992). *La encomienda indiana*. Editorial Porrúa.

Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI editores.

Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas posibles. *Revista Polis*(27), 1-10.

Zemelman, H. (2015). Pensamiento y construcción de conocimiento. *El Agora*, 15(2), 343-362.

Entrevistas y testimonios

1. Abenamar González Pablo, El Carrizal, Francisco León, 25 de noviembre, 2017
2. Andrés Gómez, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, septiembre, 2020
3. Arturo Pérez Núñez, ex funcionario del INI, Ixtacomitán, febrero, 2014
4. Bacilio Díaz Sánchez, Chapultenango, 2 de marzo, 2020
5. Celso Morales, Tapalapa, mayo de 2015
6. Eliud Velasco Camacho, ejido El Beneficio, Solosuchiapa, diciembre, 2018
7. Evaristo Guzmán, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, 7 de septiembre, 2020
8. Faustino Sánchez, 74 años, ejido Viejo Lindavista, Ixtacomitán, Septiembre, 2020
9. Fermín González, Ejido Guadalupe Victoria, Chapultenango, 29 de marzo, 2021
10. Filiberta Domínguez Gómez, Ixtacomitán, septiembre, 2020
11. Fray Adín Morales López, Rayón, 9 octubre, 2013
12. Guadalupe Balcázar Alvarez, Tecpatán, 17 de abril, 2017

13. Hipólito Hernández Álvarez, San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo, 2021
14. Isabelino Guzmán Velázquez, Chapultenango, agosto 2021
15. Leocadio Arias Álvarez, comunicación electrónica, septiembre, 2020
16. Lucas Nañez, Tecpatán, Chiapas, 27 de mayo, 2021
17. María Sánchez Álvarez, San Cristóbal de las Casas, 30 de junio 2017
18. Mikeas Sánchez Gómez, conferencia en San Cristóbal de las Casas, 19 de noviembre, 2019
19. Nelly Solórzano, San Antonio Las Lomas, Ixtacomitán, 2003
20. Salomón Juárez, poblado San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo, 2021
21. Saul Kak, San Cristóbal de las Casas, enero 2019
22. Tarcisio Gómez Estrada, Chapultenango, septiembre de 2020.