



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Campo de conocimiento 4: Cultura, procesos identitarios, artísticos y cultura política en América Latina

## **Raíces históricas de la *comunalidad* zoque.**

**Fragmentación de la macro región zoque: instauración del Virreinato de la Nueva España y Capitanía General de Guatemala.**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

Josefa Sánchez Contreras

TUTOR PRINCIPAL

Dr. Andrés Medina Hernández

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dr. Mágina Millán Moncayo

Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM

Dr. J. Jesús María Serna Moreno

Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe, UNAM

Mtro. Leopoldo Trejo Barrientos

Museo Nacional de Antropología e historia.

Dra. María Raquel Gutiérrez Aguilar

Posgrado en Sociología ICSYH – BUAP

Ciudad de México, Diciembre, 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



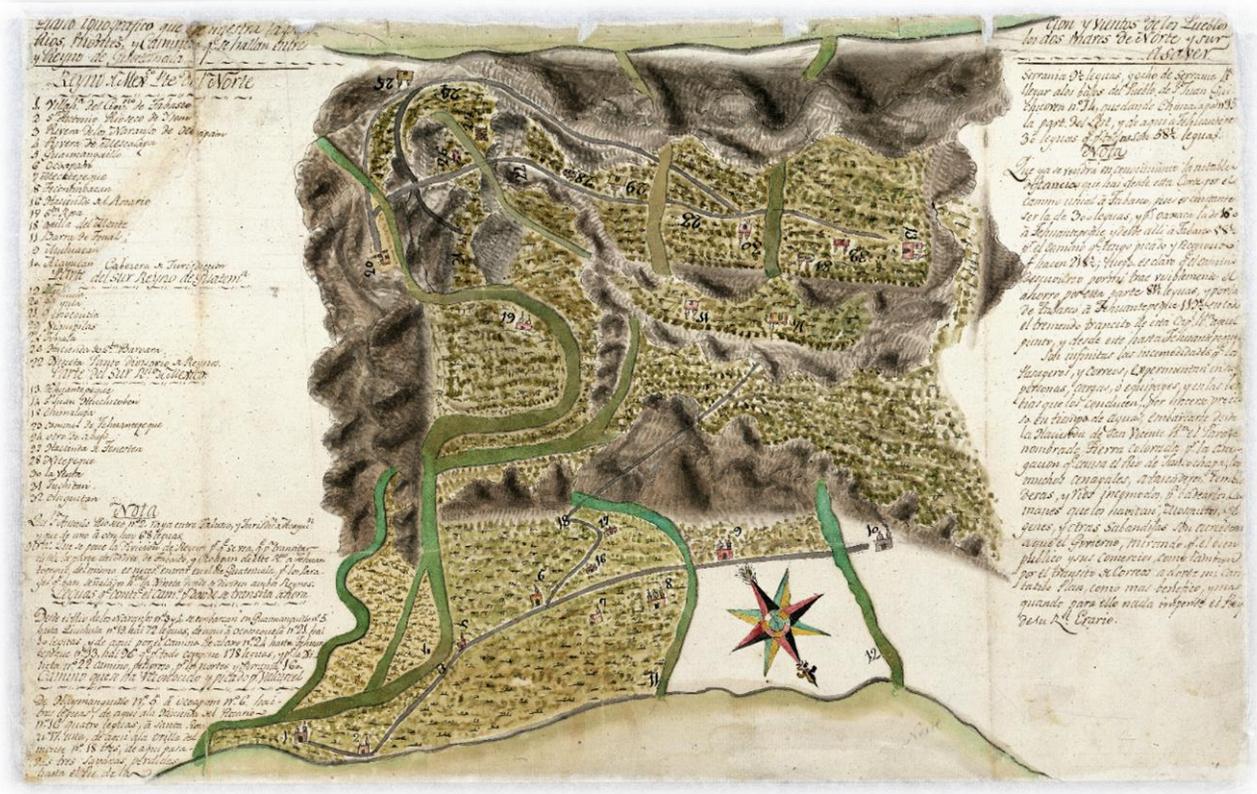
**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Chimalapas escudo de agua



Fuente: Archivo General de la Nación

*Para sumar a la memoria histórica que  
insta a la lucha, liberación y  
reconstitución de nuestros pueblos  
indios*

**Äjte' te' dzundy**

mokaya'

mojk'jäyã

Kedgã'kätpatzi jojmorambã äj' nwirun'jindam

ngobigbatzi äj' dzokoyjin tumdumãbã tämbu

jindire' suñ'gomujsibãtzi yã' Nasakobajk

Nã' tzambatzi te' kotzojk' komi

ojnayajpatzi jach'tanã'ram

Dzemiajpatzi te' joyjoyeram'

äj' ore' maka yayi'angas

mumu'is yajk' mujsã juche nkãtu äj' iri yã' Nasakobajkãjsi

**Soy sembradora**

protectora de esta tierra,

la flor del maíz.

Observo con mis ojos antiguos,

elijo con el corazón cada semilla,

no es en balde mi conocimiento del mundo.

Converso con el dueño del cerro,

riño con las plantas malignas.

Soy la provocadora de los seres invisibles,

mi voz se escucha hasta los confines de las montañas,

porque nadie podrá negar mi paso por el Universo

Mikeas Sánchez

## AGRADECIMIENTOS

*A mi madre Evelia Contreras Pérez por regalarme la vida*

*A mi padre Raúl Sánchez Domínguez por apoyar mis estudios*

*A Raúl y Alan Sánchez Contreras por existir íntegramente*

*A la amplia familia Contreras con especial mención a mis abuelos Lucina Pérez Solano y Vicente Contreras por las largas raíces zoques heredadas.*

*A los abuelos Josefa Domínguez (+) e Indalecio Sánchez por la historia legada.*

*Al pueblo zoque*

*A los pueblos indígenas de México*

*Al pueblo nación Mapuche*

*Al pueblo Aymara*

*Al Mallku Felipe Quispe Huanca por su enseñanza*

*Al colectivo centro cultural la Atómica por su siempre solidaridad*

*Al colectivo Matza por defender el territorio comunal*

*A las mujeres por su sororidad*

*A Itzel Mondragón por la corrección ortográfica de la tesis y a Luis Castillo por las correcciones de las imágenes.*

*A mi tutor Andrés Medina por sus agudos comentarios y paciente orientación. A los lectores Leopoldo Trejo, Jesús Serna, Mágara Millán y Raquel Gutiérrez.*

*A los investigadores Carlos Manzo y Daniel Montañez por sugerir siempre a mi investigación.*

*A las investigadoras Gladis Tzul Tzul y Silvia Rivera Cusicanqui por fungir como co tutoras en Guatemala y Bolivia.*

*A Checo Valdez Ruvalcaba por su experiencia compartida.*

*A la directora del Archivo General de Centroamérica por permitirme acceder a todos los documentos requeridos sin burocratizar y permitir que la investigación se tornara una aventura histórica.*

*A todas y todos, cuyos nombres desbordan las páginas, pero saben que esta tesis ha estado inspirada en sus diálogos y experiencias que se han permitido compartir conmigo.*

## INDICE GENERAL

Índice de mapas	
Índice de cuadros	
Índice de imágenes	
Siglas y abreviaturas	
Introducción.....	1
Planteamiento.....	8
Dimensión latinoamericana del conflicto.....	14
Desde los horizontes históricos.....	15

### PARTE I

#### **Dilucidaciones teóricas de una historia india desde el locus comunal**

Capítulo I. Unidad teórica – histórica.....	18
I.1 Sujeto histórico.....	27
I.2 Comunalidad.....	31
I.3 Colonialismo interno.....	38
I.4 Horizontes históricos.....	43
I.5 Dialogo entre el <i>horizonte comunitario popular</i> y la <i>comunalidad</i> .....	47
I.6 Autonomía dimensión política de la <i>comunalidad</i> .....	51
Capitulo II. La dimensión Latinoamericana.....	63
II.1 Estados incipientes y sus reformas liberales.....	65
II.2 Las luchas por los territorios indígenas.....	68

## PARTE II

### HORIZONTES HISTORICOS DE LA COMUNALIDAD ZOQUE

<b>Capítulo I.</b> La Macro región zoque en el horizonte mesoamericano.....	77
Introducción.....	77
I.1 Los Olmecas hablantes del mixe zoque.....	80
I.2 Incursión zapoteca.....	88
I.3 Intervención mexicana y chiapaneca.....	89
I.4 “Señoríos” zoques y sus rutas comerciales.....	90
I.5 Entidades político - territoriales autónomas de la macro región zoque.....	94
Conclusión.....	99
<b>Capítulo II. Horizonte colonial</b>	
Introducción.....	110
II.1 Instauración del régimen colonial: Virreinato de la Nueva España y Capitanía General de Guatemala dividen a la Macro región Zoque.....	110
II.2 Instancias a las que quedaron supeditados los zoques.....	114
II.3 Los angpøñ de Tehuantepec supeditados a la audiencia de México.....	119
II.4 Producción angpøñ de la cuenca de Tehuantepec.....	137
II.5 Administración interna de la audiencia de los Confines de Guatemala.....	138
II.6 República de indios.....	138
II.7 Producción de los pueblos odepüt.....	146
II.8 Dominicos.....	149
II.9 La comunidad una política de redistribución.....	153

II.10 Rutas comerciales y levantamientos zoques.....	163
Conclusión.....	172

**Capítulo III. Horizonte liberal y desarrollista**

Introducción.....	174
III.1 Horizonte liberal.....	175
III.2 Horizonte desarrollista.....	179
III.3 Ocupación de los límites Chimalapas – Cintalapa.....	183
III.4 Aprobación de ejidos en los límites Chimalapas – Cintalapa 1946 – 1967.....	185
III.5 Aprobación de ejidos en los límites Chimalapas – Cintalapa en la década de 1980.....	189
III.6 El desierto verde un refugio de los sin tierras.....	192
III.7 Casa Blanca en el ocaso de las fincas.....	195
III.8 La negociación y la conciliación 1990.....	196
Conclusión.....	199

**Capítulo IV. La comunalidad de Chimalapas: una síntesis de las raíces históricas zoques**

Introducción.....	200
IV.1 La Flor Comunal.....	201
IV.2 Nax (territorio).....	202
IV.3 Xen (fiesta).....	217
IV.4 Mok Okox (Milpa).....	228
IV.5 Trabajo.....	234
IV.6 Poder Comunal.....	241
IV.7 Cosmovisión, Lengua y Oralidad.....	249

IV.8 La comunalidad de Chimalapas: continuidad territorial zoque.....	253
Conclusiones.....	259
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>262</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>271</b>

**ÍNDICE DE MAPAS**

Mapa 1. Ubicación de los municipios de Chimalapas en la selva zoque en el marco del macro istmo.....	8
Mapa 2. Selva zoque.....	10
Mapa 3. Istmo de Tehuantepec con el macroístmo entre las líneas gruesas interrumpidas.....	101
Mapa 4. El área del grupo mixe – zoque y las dos áreas olmecas en el istmo de Tehuantepec.....	102
Mapa 5. Ocupación zoque en 1500 a.C.....	103
Mapa 6. Subareas culturales en el periodo agrícola aldeano 1500 a.C.....	104
Mapa 7. Ocupación geográfica mixe – zoque de 1000 a 500 a. de. C.....	105
Mapa 8. Distribución lingüística mixe – zoque de 1000 a 500 a. de. C.....	106
Mapa 9. Interacción mixe – zoque y maya.....	107
Mapa 10. Izapa.....	108
Mapa 11. Distribución lingüística mixe – zoque época colonial.....	109
Mapa 12. Primera jurisdiccion de la audiencia de los confines 1542.....	117
Mapa 13. Jurisdiccion de la audiencia de Guatemala en 1560.....	118
Mapa 14. Virreinato de la Nueva España.....	119
Mapa 15. El Marquesado del Valle.....	121

Mapa 16. Ubicación de los Chimalapas en 1580.....	123
Mapa 17. Real corte de arboladura Santa María Chimalapa.....	127
Mapa 18. Estancias ganaderas sobre camino real 1585.....	130
Mapa 19. Estancias ganaderas sobre camino real 1586.....	131
Mapa 20. Estancias ganaderas sobre camino Real 1586.....	132
Mapa 21. Chimalapas el refugio de la libertad.....	134
Mapa 22. Administración política económica colonial.....	145
Mapa 23. Camino real.....	151
Mapa 24. Dominicos en la planicie sur.....	152
Mapa 25. Macro región zoque en el siglo XVI.....	156
Mapa 26. comunidades zoques en la colonia.....	157
Mapa 27. Rutas comerciales zoques.....	165
Mapa 28. Rutas comerciales en la macro región zoque.....	167

## **INDICE DE CUADROS**

Cuadro 1. Lingüístico proto mixe – zoque.....	83
Cuadro 2. Organización política Yoho.....	95
Cuadro 3. comunidades zoque en el macro istmo.....	158
Cuadro 4. Ejidos aprobados antes de 1967.....	187
Cuadro 5. Ejidos aprobados posterior a 1967.....	193
Cuadro 6. Estructura territorial y política de Chimalapas.....	203
Cuadro 7. Localidades pertenecientes a San Miguel Chimalapa en 1998.....	204
Cuadro 8. Localidades pertenecientes a Santa María Chimalapas en 1998.....	205

Cuadro 9. Diversidad lingüística en San Miguel Chimalapa..... 206

Cuadro 10. Diversidad lingüística en Santa María Chimalapa..... 206

## **INDICE DE IMÁGENES**

Imagen 1. Cría y trabajo de la Grana.....147

Imagen 2. Ciclos de la cochinilla.....148

Imagen 3. Procesamiento de la grana..... 149

Imagen 4. La flor comunal.....202

Imagen 5. Manojos..... 208

Imagen 6. Cerró Baúl.....212

Imagen 7. Chima..... 215

Imagen 8. La reliquia.....217

Imagen 9. *Jaton ko maxan xen*.....219

Imagen 10. Río el Corte.....224

Imagen 11. De necpan kumunyoxykuy.....235

Imagen 12. La ayuda entre mujeres.....237

Imagen 13. Tamaleada..... 238

Imagen 14. Bi tatbida.....249

## **SIGLAS Y ABREVIATURAS**

AGN	Archivo General de la Nación
AHD	Archivo Histórico Diocesano
AGC	Archivo General de Centroamérica
AGI	Archivo General de Indias
ASAS	Acuerdos de San Andrés Sakam Ch'en
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
CNI	Congreso Nacional Indígena
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
COCEI	Coalición Obrera Estudiantil del Istmo
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
COCOPA	Comisión de Concordia y Pacificación
CNC	Confederación Nacional Campesina
CEOIC	Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRA	Programa de Rehabilitación Agraria
PRODSECH	Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas
PHINA	Padrón Histórico de Núcleo Agrario
REMA	Red Mexicana de Afectados por la Minería
RAP	Regiones Autónomas Pluriétnicas
SRA	Secretaría de Reforma Agraria
SAM	Sistema Alimentario Mexicano

## INTRODUCCION

La motivación fundamental que me trae a realizar una investigación de dos años en el programa de posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México no inicia ni concluye en esta etapa académica, sin embargo en ésta cobra herramientas y forma. La inquietud nace desde mi locus de enunciación como mujer angpøn (zoque), en un contexto muy concreto en el que el territorio Chimalapas atraviesa un largo proceso de despojo, manifestado en conflicto de límites interestatales entre los estados de Oaxaca y Chiapas y actualmente la concesión de 7 mil hectáreas de la parte oriente de nuestro extenso territorio a las empresas mineras Minaurum Gold y Gold Cooper.

Desde donde alcanza mi memoria recuerdo haber crecido en un territorio comunal en disputa. Los asuntos políticos de nuestro pueblo han trastocado directamente la vida cotidiana de mis abuelos y mis padres, como el hecho de que mis abuelos paternos siendo zoques hayan tenido que desplazarse a vivir a Juchitán a principios de los años ochenta. Este suceso marcó la vida de los míos y los posteriores conflictos forzaron mi partida a Juchitán a muy temprana edad, provocando mi estigmatización como india en contextos ajenos al propio.

Varios años después me reivindicé como india al encontrarme con el Mallku Felipe Quispe Huanca y adopté la consigna de Domitila Quispe y de los purépechas de Michoacán “como indios nos colonizaron como indios nos rebelamos”. Las largas conversaciones con el legendario Mallku de Achacachi me generaron un brote de cuestionamiento al nacionalismo y sus fronteras, así los indianistas aymaras me sacudieron la larga memoria para remitirme a nuestros territorios históricos desdibujando las fronteras marcadas por los Estados nacionales.

De ahí que la presente indagación - más allá de etnicismos folclorizados que han apremiado el nacionalismo zapoteco sobre la estigmatización de los zoques, ikoots, mixes y chontales en el Istmo de Tehuantepec – se base en una necesidad histórica que

dé respuesta y explique los orígenes de los conflictos agrarios que existen en nuestro territorio.

El punto de partida es el suelo que pisamos y el territorio que habitamos milenariamente. Ello como parte medular del auto reconocimiento como zoque o Chimalapas a contrapelo de las lecturas que nos han adjudicado una zapotequización por adoptar palabras y vestuarios del pueblo vecino. En esta disertación me permito comentar que he detectado posturas académicas que parten de las manifestaciones más visibles de una cultura para señalar que tan autóctona y genuina sigue siendo, por mi parte no comparto esta visión, pero la respeto y reconozco su aporte en la materia, sin embargo desde otro ángulo sugiero abordar al sujeto en cuestión desde el territorio que habita, mismo que le ha permitido durante miles de años su proceso de reproducción de vida.

De modo que al percatarme de nuestra historia eclipsada y la lógica de un historicismo positivista encontré en los textos de Walter Benjamín la crítica teórica a esta tendencia. Como si sus manuscritos *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* fueran un espejo que reflejaban las largas raíces históricas de mi pueblo.

De ahí comenzó una indagación más profunda en archivos, donde encontré la respuesta a aquella pregunta que me perturbaba: ¿Por qué mis abuelos paternos vivían tan marginados en una colonia popular de Juchitán? Era incomprensible sobre todo cuando la mamá de mi abuelo había dejado casa y terreno en el pueblo. Lo cierto es que aquellos documentos de 1982 eran informes de la Secretaria de Gobernación reportados en Juchitán, en cuyas fojas se leía que Indalecio Sánchez Cruz militante de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, junto con migueleños y juchitecos igual militantes de la COCEI habían tomado la presidencia municipal de San Miguel y proclamado el Ayuntamiento popular de San Miguel Chimalapa, desbancando al Partido Revolucionario Institucional y a todos sus caciques.

Después entendí que a mi abuelo abanderar aquella lucha le costó el exilio del pueblo. En medio de la confrontación entre priistas y coceistas, Indalecio Sánchez

nombrado presidente del Ayuntamiento Popular vivió la violencia detonada en esos tiempos al lado de sus compañeros de los cuales varios cayeron muertos. Indalecio pudo librar la muerte, aun cuando los pistoleros de los caciques llegaron a arrebatarse la presidencia él se quedó encerrado durante tres días sin agua ni alimento resguardado por pistoleros hasta que sus compañeros lograron su rescate.

Vestido de enagua y huipil salió con toda su familia de Chimalapas, desde entonces llegó a vivir a Juchitán donde trabajó como músico y como palmero, produciendo escobas y abanicos que la abuela Josefa Domínguez como buena comerciante vendía en el “Mercado municipal Benito Juárez”.

El movimiento de la COCEI disminuyó en nuestro pueblo mientras en Juchitán se mantuvo arraigado al poder municipal sufriendo el mayor golpe en 1978 con la desaparición forzada de Víctor Pineda Henestrosa entonces asesor de los bienes comunales; esta ofensiva militar al movimiento coceista juchiteco le fue irreversible con consecuencia letales hasta nuestro tiempo.

Desde el momento más álgido del movimiento los zapotecos nunca se asumieron como indígenas y menos como indios, se encontraban muy lejos de estas reivindicaciones, pues se posicionaban más desde discursos izquierdistas, desde donde priorizaron el poder municipal y descuidaron la comunalidad agraria sobre todo después de la ausencia de Víctor Yodo. Ello se evidencia actualmente en las tierras comunales de Juchitán entregadas por los históricos coceistas a las empresas eólicas.

Mientras que en Chimalapas, pese a la fragmentación de su política comunal provocada por la imposición del Partido Revolucionario Institucional, se ha logrado mantener el territorio comunal, convirtiéndose en punto de unión entre diversas fracciones partidistas y lingüísticas cuando se ve amenazado.

Situar el territorio como punto nodal en la reproducción de la vida zoque y Chimalapas, genera la pregunta ¿Cómo se ha logrado mantener hasta nuestros días una vasta extensión de tierras comunales? Desde ahí encontré en la *comunalidad* una

propuesta teórica y práctica para sistematizar un modo de vida a la luz de una historia de larga duración.

De ahí que el cúmulo de letras puestas sobre este extenso texto busque responder y generar nuevas interrogantes en torno a la cuestión que nos trae a cuenta: *las raíces históricas de la comunalidad zoque*, desde una perspectiva a contrapelo que abone con propuestas al problema central del territorio de los pueblos zoques hoy día.

En principio es pertinente aclarar que la presente investigación se constituye del encuentro de tres tendencias teórica investigativas: la línea etnográfica antropológica, la comunalidad desde un enfoque sociológico y la historia como ciencia social.

La tesis se divide en dos partes. La primera conformada por dos capítulos aborda el andamiaje teórico y la dimensión del problema en la región latinoamericana. En el capítulo I. Unidad teórica – histórica se abordan detalladamente las categorías de *comunalidad, colonialismo interno, comunitario – popular, autonomía* y la perspectiva histórica a *contrapelo* enmarcada en la metodología de los *horizontes históricos*. Esta última nacida de la estancia de investigación que realicé en el seminario oralidad y sociología de la imagen impartida por Silvia Rivera Cusicanqui en la Paz, Bolivia en el verano de 2016.

De la estancia de investigación en el sur de América Latina resultó no solo la propuesta metodológica sino también el capítulo II. La dimensión latinoamericana. Ambos capítulos fueron escritos en Bolivia y Chile e inspirados por las realidades de los pueblos indígenas que luchan por sus territorios y autonomías, se basan también en las aportaciones intelectuales de indios y no indios que han contribuido con una teoría e historia crítica en tiempos de crisis. Cabe la especial mención de Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui, Marxa Chávez, Luis Tapia, Felipe Quispe, Ayar Quispe, Ivan Apaza, Roger Chambi, los textos del grupo *comuna*, editados por Muela del diablo, de donde sobresalen notoriamente los escritos de Raquel Gutiérrez, mismos que nos posibilitan entablar un diálogo directo entre el proceso boliviano con la comunalidad oaxaqueña,

teorizada y practicada por Juan José Rendón, Jaime Luna, Florífero Díaz, Juana Vázquez, Alejandra Aquino y Sofía Robles, tan solo por mencionar a algunas de sus pioneras.

El segundo capítulo surge como una necesidad desbordante por escribir aquella realidad que me encontré en el Wallmapu<sup>1</sup>, misma que tuve la enorme fortuna de conocer desde los ojos de weichafes (guerreros) mapuches que en medio de la persecución policiaca me mostraron un pueblo nación lleno de dignidad y de determinación en la lucha que han emprendido por la liberación nacional de su pueblo.

Los largos diálogos con Ramón Llanquileo y Héctor Llaitul me permitieron conocer la historia mapuche y en ella vi nuevamente a mi pueblo, vislumbré el problema del territorio y la autonomía, como hilos conductores que nos vinculan como pueblos indios a lo largo de todo el continente. Justamente de ahí nace el planteamiento del problema en una dimensión latinoamericana. Es decir darle un tratamiento al problema del territorio zoque, no como un hecho aislado, no como una micro historia, sino como parte de un amplio proceso de colonización y despojo en toda América Latina.

La segunda parte es el núcleo de la presente investigación, ahí me concentro en la *macro región zoque* situada en la región mesoamericana. En éste apartado fundamentalmente se van deshilvanando los procesos de fragmentación y resistencia sistematizados cuidadosamente en cuatro horizontes históricos, a lo largo de cuatro capítulos. Para fines de éste he retomado los valiosos estudios de lingüistas, arqueólogos, antropólogos, historiadores y sociólogos cuyos aportes permiten trazar de forma minuciosa y rigurosa el entramado histórico.

El capítulo I. *La macro región zoque en el horizonte mesoamericano*, dimensiona el amplio territorio mixe – zoque previo a la conquista con la clara intención de trascender las fronteras estatales y dibujar una nueva regionalización basada en un asentamiento ancestral.

---

<sup>1</sup> Territorio ancestral mapuche nombrado como Wallmapu en mapudungun.

El capítulo II. Horizonte colonial muestra los factores económicos y políticos que han orientado la fragmentación de la macro región. Ubica como primer antecedente la instauración del Virreinato de la Nueva España y Capitanía General de Guatemala. Revela los antecedentes de los actuales conflictos limítrofes entre Oaxaca - Chiapas y los conflictos agrarios suscitados sobre el amplio territorio.

Capítulo III. Horizonte liberal y desarrollista. Aborda las políticas ejecutadas en el siglo XIX y XX que repercutieron directamente en las tierras comunales zoques, de donde encontramos que el siglo XX se convierte en el siglo de los desplazamientos forzados. A partir de aquí se enfoca directamente en los límites de Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas.

Capítulo IV. La comunalidad de Chimalapas: una síntesis de las raíces históricas zoques. Es una etnografía que caracteriza la comunalidad contemporánea de los pueblos zoques que habitan el extenso territorio de Chimalapas, ello con la intención de regresar a nuestro punto de partida e intentar condensar de forma sistemática la vasta historia en el contexto actual.

La dilucidación de éste capítulo retoma como base los elementos de la flor comunal, planteada por Juan José Rendón, cuyos pilares refieren a: el territorio, la fiesta, la milpa, el trabajo y el poder comunal. Es relevante mencionar que la información, que constituye de manera ordenada el presente capítulo, proviene de la vivencia del pueblo zoque de Chimalapas - cuyas ricas fuentes orales nacen de Evelia Contreras Pérez, Lucina Pérez, las principales, mayordomas y la junta católica - lo que en términos académicos sería una investigación participativa o una auto etnografía. Se basa también ampliamente en estudios etnográficos de antropólogos que han dedicado su atención al tema, en esta línea cabe mencionar el libro *los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas* coordinado por Leopoldo Trejo y Marina Alonso Bolaños.

La sistematización del entramado comunal de Chimalapas también se debe a los apuntes del profesor Raúl Sánchez Domínguez escrito en 1993 y al Taller de Dialogo Cultural<sup>2</sup> realizado por Carlos Manzo en Benito Juárez, San Miguel Chimalapas en el año 2012.

Esta segunda parte de la tesis fue escrita en Guatemala, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Ciudad de México y Chimalapas. La movilidad y las estancias académicas permitieron una indagación amplia y minuciosa.

Gracias a la beca mixta CONACYT pude acudir al Archivo General de Centroamérica en busca de los Títulos Primordiales de mi pueblo, mismo que no encontré y por sorpresa hallé expedientes del siglo XVII y XVIII que reportan un motín de Tuxtla y describen de forma magistral la conspiración de pueblos zoques y tzeltales quienes planeaban en 1727 un levantamiento en el Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala; la indagación en el Archivo Histórico Diocesano me permitió ver la vasta información que existe sobre las haciendas instauradas en el periodo colonial sobre la macro región zoque; y la investigación en el Archivo General de la Nación me proporcionó los mapas coloniales que a continuación se presentan, al menos cuatro de ellos publicados por primera vez. Así como la oralidad y la visita a pueblos zoques que no conocía nutrieron profundamente la investigación que a continuación presento en forma de tesis.

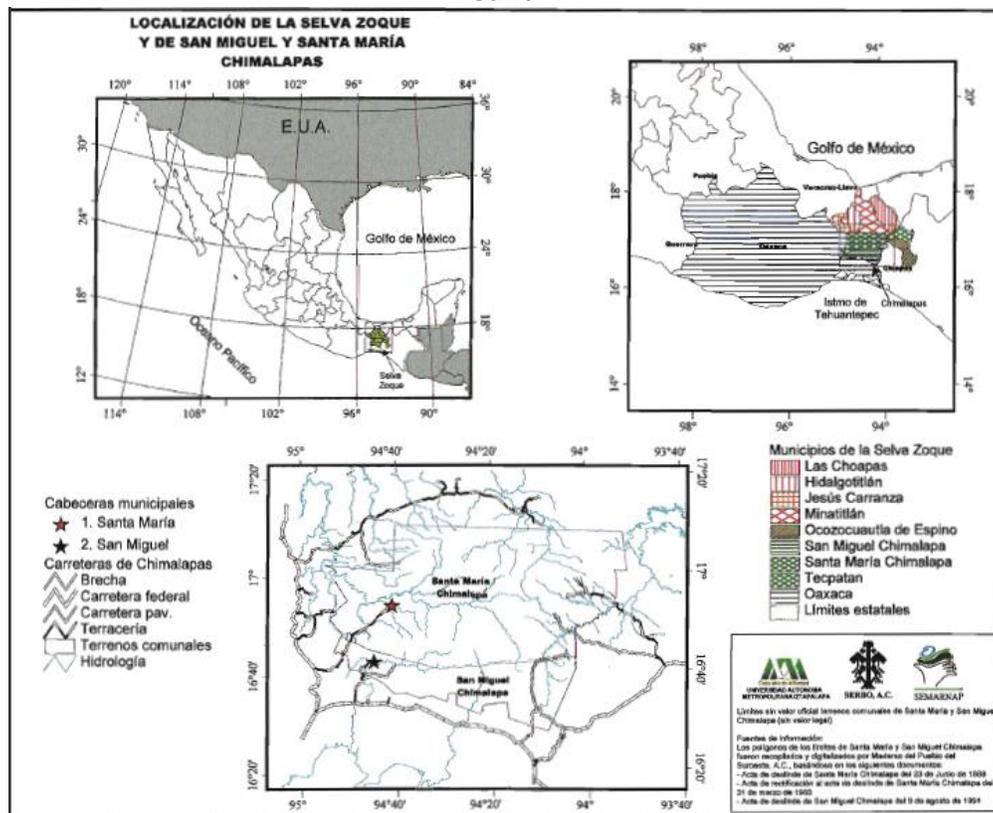
---

<sup>2</sup>El Taller de Dialogo Cultural es una metodología elaborada por Juan José Rendón Monzón para sistematizar el modo de vida de los pueblos mesoamericanos.

## PLANTEAMIENTO

Vive en la historia oral de los pueblos zoques de Santa María y San Miguel Chimalapas, Oaxaca, el suceso de 1687: cuando el cacique Domingo Pintado compró a la corona Española 360 leguas cuadradas de territorio, declarándolo bienes comunales de la región Chimalapas (Del Carpio Penagos, 2007: 23). Este acontecimiento sigue presente en la oralidad cotidiana en la medida que ha resultado ser el argumento más fuerte para defender la tenencia comunal en un contexto de despojo territorial, cuyas manifestaciones se dan en conflictos limítrofes, agrarios y concesiones de minería a cielo abierto. Es la memoria del pueblo zoque la que mantiene encendida la chispa del pasado en este presente de riesgo, tal como aludía en su noción del tiempo histórico Walter Benjamín (2008).

Mapa 1. Ubicación de los municipios de Chimalapas en la selva zoque en el marco del macro istmo.



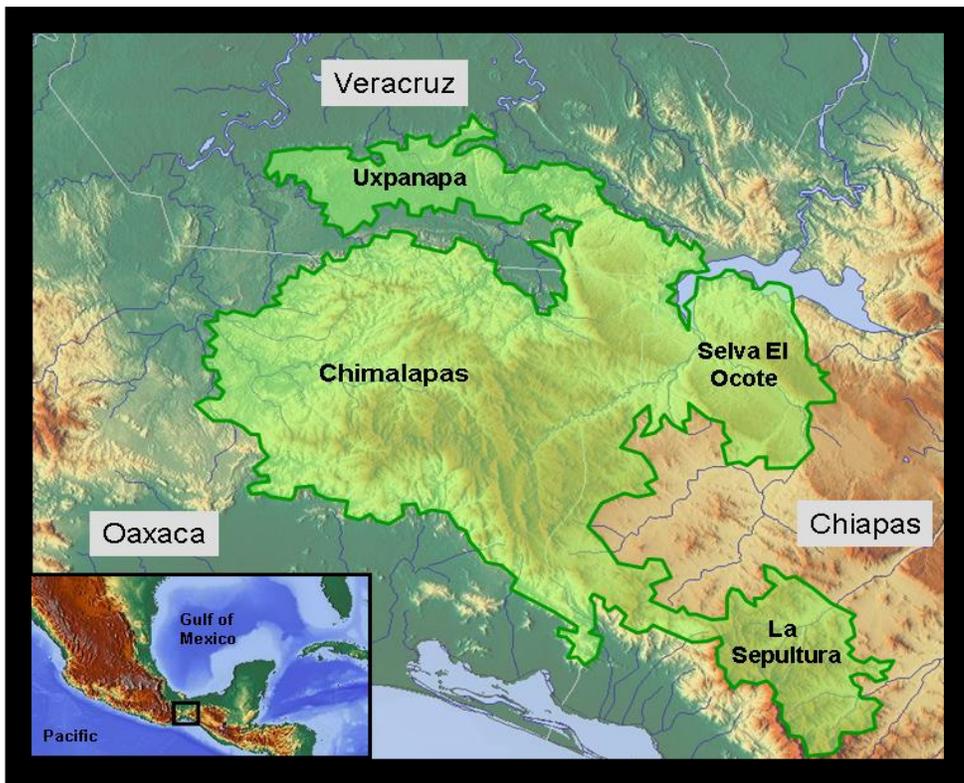
Fuente: De Teresa, Ana Paula (2000). Los Vaivenes de la selva el proceso de reconstitución del territorio zoque de los Chimalapas.

La región de los Chimalapas, actualmente constituida por 594,000 hectáreas, está conformada por los municipios de San Miguel y Santa María. Se ubica en el corazón del Istmo de Tehuantepec, al este del estado de Oaxaca, colindando al oriente con Cintalapa Chiapas, al norte con Veracruz, al sur con los pueblos oaxaqueños Santo Domingo Zanatepec y San Pedro Tapanatepec, y al oeste con Asunción Ixtaltepec.

Los Chimalapas Oaxaca, Uxpanapa Veracruz, El Ocote y la sepultura Chiapas constituyen la selva zoque, catalogada como uno de los recintos más importantes de Mesoamérica. En esta región confluyen las cuencas altas de los ríos Usumacinta –Grijalva y Uxpanapa – Coatzacoalcos, que conducen el 40% de los escurrimientos fluviales de México (Ortega *et al*; 2012: 35).

Su importancia se puede ver en la dirección que toman los cauces de sus cuencas. Es el caso de las cuencas media y alta del río Coatzacoalcos (que nace en Santa María Chimalapa y es conocido como río El Corte), las cuales surten de agua potable a Coatzacoalcos, Acayucan y Minatitlán. Sus aguas desembocan en las refinerías del complejo Morelos en Minatitlán y a la altura de las plataformas petroleras marinas (Ortega *et al*; 2012: 35). Por su parte, las cuencas media y alta de los ríos Ostuta y Espíritu Santo surten de agua a las lagunas superior e inferior de la zona Ikoots (huave) y binniza (zapoteca), donde una de las principales actividades productivas de los pueblos es la pesca. Mientras que los afluentes de la subcuenca media y alta del río Uxpanapa son los que surten de agua a una región de Veracruz en donde se lleva a cabo la actividad ganadera con una producción de 500,000 cabezas de ganado vacuno al año. Estas aguas también sirven para irrigar las zonas en las que se ubican las refinerías de Veracruz (Ortega *y et al*; 2012: 35).

Mapa 2. Selva Zoque



Su ubicación geográfica y su vasta riqueza biodiversa la han posicionado como un punto estratégico geopolítica y económicamente, lo que ha generado un contexto de disputa interminable entre caciques, ejidatarios, empresas transnacionales, comuneros y gobernadores en turno de Oaxaca y Chiapas. De ello data su historia y ésta es tan larga como el tiempo habitado por sus milenarios pobladores zoques, a quienes Gareth Lowe (1998) y Thomas Lee (2009) refieren como los antiguos olmecas.

Pese a la unidad biodiversa de la selva zoque que trasciende las fronteras estatales de Oaxaca, Chiapas y Veracruz, se ha instaurado sobre ésta un llamado conflicto de límites interestatales entre Chiapas y Oaxaca que se sigue agudizando desde un discurso basado en la “soberanía” de cada entidad federativa. Oaxaca desde su soberanía arguye que se ve invadida por ejidos chiapanecos; mientras la otra cuestión que denota el conflicto se ha enunciado como de orden agrario manifestado en disputas de territorios entre ejidos tzotziles chiapanecos y congregaciones comunales zoques y

tzotziles Chimalapas. Desde esto, el discurso Estatal oficialista nombra el conflicto como confrontaciones entre indios por disputas de tierras, alimentadas de una imprecisión de la brecha limítrofe.

Por ello, resulta importante no perder de vista que las arbitrariedades en las delimitaciones territoriales y las irregularidades de la tenencia comunal resultan típicas características de sociedades colonizadas y caciquiles. La disputa de zonas estratégicas puede tener sus orígenes desde antes del inicio de la colonización; no obstante, la disputa de territorios se complejiza al detectar la yuxtaposición de regímenes coloniales, liberales, desarrollistas y neoliberales sobre asentamientos ancestrales.

Este fenómeno no es exclusivo de los zoques y tzotziles que habitan la región de los Chimalapas, se detectan problemas similares en los pueblos que integran el Congreso Nacional Indígena (CNI) de México, quienes ante el despojo de sus territorios recurren a sus títulos primordiales como uno de los argumentos principales que los respalda como habitantes ancestrales de sus asentamientos; también es la situación de los pueblos mesoamericanos y en algunos casos latinoamericanos, como lo ha sido el movimiento de caciques apoderados en Bolivia<sup>3</sup>.

Sin embargo, para el caso de Chimalapas este fenómeno ha sido velado y simplificado por el discurso Estatal como un conflicto de límites interestatales. Es por eso que partimos de la idea de que la complejidad de este fenómeno de conflictividad – llámese agrarios, limítrofes, disputas por tenencias de tierras, despojos e invasiones–sólo se puede entender a la luz de sus raíces históricas: en un primer momento, asumiendo y trazando un asentamiento mixte zoque ancestral o macro región zoque, previo a la conquista; en un segundo momento, revelando las fragmentaciones que se han hecho sobre este asentamiento a lo largo del tiempo. De ahí, el sentido de la presente tesis que hipotéticamente plantea que detrás del velo del discurso oficialista se ocultan:

---

<sup>3</sup> Para mayor información sobre este fenómeno histórico en Bolivia véase a Silvia Rivera Cusicanqui (1984) *Oprimidos pero no vencidos*, Ed. Mirada Salvaje, La Paz – Bolivia y Fausto Reinaga (2014) *La Revolución India*, Ed. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz – Bolivia.

- a) La existencia de una macro región zoque constituida por asentamientos de hablantes mixe-zoque que conforman un paisaje económico, político y religioso<sup>4</sup> anterior a la formación del Estado – Nación moderno, y que fue fragmentada, incluso en un primer momento, por las divisiones de los regímenes coloniales, al quedar la mayor parte de la población zoque sujeta a la Capitanía General de Guatemala, mientras los que actualmente se ubican en Chimalapas, Oaxaca fueron supeditados al Virreinato de la Nueva España.
- b) La macro región zoque fue fragmentada en un segundo momento por las leyes de desamortización aplicadas en la segunda mitad del siglo XIX y aprobadas por el entonces presidente de la República Mexicana, Benito Juárez; éstas dieron apertura a la explotación de las compañías de aserraderos y deslindadoras en los límites Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas.
- c) Oculta una estructura caciquil, propia del régimen chiapaneco, que se asentó desde 1940 en los bienes comunales de Chimalapas mediante la implantación de fincas cafetaleras y la explotación forestal en la zona limítrofe.
- d) Esconde una estrategia de reubicación forzada de poblaciones tzotziles sobre tierras comunales chimalapas, ello como consecuencia de una política de desmovilización ejecutada en la década de 1980 por el cacique Absalón Castellanos, entonces gobernador de Chiapas.

Todos estos aspectos históricos condensan los problemas agrarios en México y son las bases primordiales de las disputas por el territorio; ello se complejiza al analizarlos a la luz de los proyectos desarrollistas impuestos desde 1970 por el Estado benefactor mexicano, cuyo proyecto económico pretendía basarse en el crecimiento hacia dentro, replicando proyectos extranjeros que le permitieran generar su prometeica industrialización.<sup>5</sup>

En ese contexto surge en la región de los Chimalapas, el proyecto *alpha-omega* de los 70, que ubicó a la zona como una poderosa reserva hidráulica y biogenética, donde la Secretaría Agraria de Recursos Hidráulicos contempló un megaproyecto con desviación de ríos mediante trasvases y túneles, cinco presas de almacenamiento y 1,000 kilómetros lineales de canales de riego.

---

<sup>4</sup> Aquí nos referimos a una organización territorial mesoamericana anterior a la conquista.

<sup>5</sup> Modelo de sustitución de importaciones.

El conjunto significaba un peligroso cambio de orientación de los ríos con trastornos de sus cuencas naturales, para llevar el agua hacia la vertiente del Pacífico y potenciar el entorno del puerto de Salina Cruz con su refinería. Se contemplaban brechas, ingenios, piscicultura con agua fresca en la costa y monocultivos mecanizados con agroquímicos (Aubry, 2003); no obstante, el movimiento de los comuneros logró evitar la ejecución de este mega proyecto.

El agravio a las tierras comunales chimalapas también se ha ejercido por medio de la implantación de poblados del lado norte y ejidos del lado este, que devienen de desplazamientos forzados y reubicación de comunidades indígenas cuyos territorios originarios les han sido despojados para integrarlos a los denominados proyectos de modernización y desarrollo de las cuencas hidrográficas de Veracruz y Chiapas. Son proyectos que inician desde 1940 como un intento de réplica del modelo Tennessee Valley Authority de Estados Unidos y se concretan en 1970 en las presas Miguel Alemán en Veracruz y Benito Juárez en Chiapas (Sánchez, 2015).

Actualmente, el modelo económico basado en la “acumulación por desposesión” (Harvey: 2014) ha comenzado a ejecutarse mediante mega proyectos extractivos; esta lógica se traduce en la continuación de despojos de territorios indígenas en América Latina. En este marco se sitúan y explican las más de 7,200 hectáreas de bienes comunales chimalapas concesionadas a las empresas mineras, todas otorgadas por la Secretaría de Economía del Estado mexicano sin consulta previa a las comunidades. De éstas, 1,499 hectáreas de lote denominado Jackita –con titular de la minera zalamera del número 225472– han sido otorgadas a la empresa canadiense Minaurum Gold Inc; otro polígono de 5,610 hectáreas –cuyo lote se denomina Mar de Cobre del número 231753– responde al titular Minera Cascabel, concesionado a la empresa IDM Mining, y el lote El Chincuyal –de número 226906– consta de 260 hectáreas y fue concesionado a la Cooperativa La Cruz Azul (México, REMA).

Para sistematizar estos procesos de fragmentación y despojos a los bienes comunales es importante situar a Chimalapas más allá de las delimitaciones estatales e

incluso rebasar la unidad biodiversa que constituye la selva zoque. Es importante ubicarla como parte del área de asentamientos mixte – zoque existente mucho antes del inicio de la colonización; no como una pretensión esencialista pero sí como un cuestionamiento al soberbio historicismo de apenas 500 años.

Con este objetivo en mente, se ha retomado la categoría de *comunalidad* como la más aproximada para explicar la constante lucha de las comunidades zoques por mantener la integridad de sus bienes comunales hasta nuestros días. Se plantea la *comunalidad* no como una caracterización radiográfica de la comunidad tradicional sino como una herramienta teórico – práctica que sirva a la historia de los pueblos de Chimalapas en contextos de riesgos y conflictos permanentes.

### ***Dimensión latinoamericana del conflicto***

Nuestro presente nos somete a un estado de peligro en la lucha por la defensa de los territorios comunales e indígenas de Latinoamérica, nos convoca como una necesidad histórica a constelar el pasado desde nuestro presente, tal como lo señaló Walter Benjamín en su VI tesis sobre la historia: *Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”, significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro.*

En este presente los pueblos indígenas afrontamos un problema común desde el siglo XVI: el despojo de nuestros territorios, actualmente en la fase de acumulación por desposesión cuya técnica se manifiesta en el extractivismo.

Resulta pertinente comenzar la primera parte de la tesis dimensionando el actual problema de la tierra y territorio que atraviesan los pueblos indígenas de América Latina, a modo de mostrar y partir de una imagen panorámica del contexto actual de economía extractiva adoptada tanto por estados neoliberales como por “progresistas”. Este fenómeno será el hilo conductor que articula a los pueblos zoques con los pueblos indígenas de la región latinoamericana.

Considero necesario dar cuenta del momento actual en que se encuentran las luchas por la autonomía, la libre determinación y la defensa de los territorios. Por ello, abordaremos el caso de los pueblos indígenas de Bolivia y el caso particular de las autonomías mapuches.

### ***Desde los horizontes históricos***

En la segunda parte retomaremos a detalle la metodología de los horizontes históricos de Silvia Rivera Cusicanqui, para situarnos en la región mesoamericana,<sup>6</sup> de la cual son parte los pueblos zoques, ya que esta unidad analítica nos permite dimensionar al sujeto histórico en su asentamiento previo a la conquista desde su distribución lingüística, arqueológica, hidrológica, comercial y religiosa. De esta forma, la noción de la macro región zoque nos permitirá visibilizar su asentamiento y re significación con el territorio, trascendiendo las fronteras estatales, para desde ahí aproximarnos a dar cuenta del horizonte mesoamericano zoque.

El proceso de la fragmentación de la macro región zoque, también llamado paisaje ancestral o mesoamericano, lo explicaré en cuatro horizontes históricos que han significado momentos constituyentes de la *comunalidad* manifestada ya sea en negociación o resistencia:

- a) Horizonte Mesoamericano. Asentamiento mixe – zoque desde los paisajes lingüísticos, arqueológicos, hidrológico y comercial anteriores a la conquista.
- b) Horizonte Colonial. Refiere a la imposición del virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala sobre la macro región zoque.
- c) Horizonte Liberal. Consta de la anexión de Chiapas al México independiente y de la aplicación de las leyes de desamortización dirigidas al desmantelamiento de las

---

<sup>6</sup> Es importante señalar que el único hilo conductor, entre una unidad regional latinoamericana y mesoamericana a abordar en el presente, será la lucha por el territorio y el problema de la tierra que sigue latente en la actualidad, ya que estas dos unidades se diferencian en puntos sustanciales a considerar, por lo que sería un error analítico pretenderlas iguales; el fenómeno particular de los pueblos zoques es cabal situarlo en la unidad analítica mesoamericana debido a que responde a una lógica paisajística en torno al *altepetl*; mientras la región andina se caracteriza por una organización basada en el *ayllu*. De igual manera, es más relevante situar a los zoques en la unidad mesoamericana en tanto se argumenta su estrecha relación con los olmecas.

tierras comunales. A partir de este capítulo, nos enfocaremos en los límites Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa Chiapas como un caso representativo de la irrupción de las entidades coloniales y liberales sobre asentamientos mesoamericanos.

- d) Horizonte desarrollista. Da cuenta de la implementación de proyectos hidroeléctricos que, por un lado, se instauran sobre asentamientos zoques propiciando su fragmentación y que, por otro, repercuten directamente en los desplazamientos y reubicación de comunidades chinantecas en los bienes comunales de Chimalapas.

Esta segunda parte es la más sustancial de la tesis; se concentra en la unidad analítica mesoamericana para profundizar en el caso concreto de los pueblos zoques de Chimalapas en su dimensión *macro regional* a modo de escudriñar e indagar el origen de sus problemas y la fragmentación territorial a lo largo del tiempo; además, retoma la categoría *comunalidad* abordada a la luz del conflicto y no como una instancia idílica dada de facto en las comunidades por ser indígenas.

Se indagará en las raíces históricas de la *comunalidad*, entendida a grandes rasgos como los sistemas organizativos comunitarios político, económico y cultural de los pueblos indígenas que les han permitido mantener la integridad comunal de sus territorios, su existencia y modo de vida en el mundo. La *comunalidad* teorizada y planteada por los intelectuales indígenas oaxaqueños Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz se pondrá entonces en cuestión, a la luz de una la historia de larga duración, a modo de entenderla como condición, estrategia y resistencia histórica antes que desde un esencialismo inherente a todos los pueblos indígenas.

# PARTE

## I

### Dilucidaciones teóricas de una historia india desde el *locus comunal*

*“Si indio fue el nombre con el que nos han sometido, indio será el nombre con el que nos sublevamos”.*

*Domitila Quispe*

*(Quispe, 2009)*

# Capítulo I

## UNIDAD TEÓRICA – HISTÓRICA

Esta primera parte refiere a la lectura del sujeto histórico indígena desde la unidad teórica – histórica. Es importante señalar que las dilucidaciones teóricas puestas en común en el presente capítulo son de carácter heterodoxo. La propuesta epistémica se sitúa desde mi *locus* de enunciación zoque y como ejercicio intelectual pretende proponer categorías nacidas desde lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha denominado la episteme indígena.

Investigar y escribir la historia de los zoques nos presenta un reto intelectual y pretenderla desde una perspectiva a *contrapelo* resulta más ambicioso y difícil aún, pero a la vez necesario como un gesto de justicia a la historia de los anónimos que el historicismo positivista y lineal ha omitido.

La narrativa que escudriñamos refiere a la del sujeto zoque cuya historia, como la de muchos pueblos, ha permanecido eclipsada. En un primer momento, por la tendencia del historicismo universal y, en un segundo momento, por las investigaciones que han apremiado engrandecer la imagen del indio del “pasado”, casi petrificado en ruinas arqueológicas. De ahí que en el imaginario colectivo sobresalgan los mexicas, mayas e incas como un hecho de otro tiempo y como grandes “imperios” que existieron en este continente.

Para el caso zoque la escasez de sus estudios históricos se debe a su ubicación geográfica y a la tendencia estatal de exaltar el pasado mexica como funcional al nacionalismo del ser mexicano. La región zoque se ha ubicado desde tiempos mesoamericanos<sup>7</sup> en el macro istmo<sup>8</sup> que constituye la costa del Golfo de México y abarca lo que actualmente son los estados de Veracruz, Tabasco, Oaxaca y el occidente

---

<sup>7</sup> Como tiempos mesoamericanos se entenderá el tiempo de los pueblos indígenas iniciado mucho antes de la Colonia. Preferimos llamarlo de dicho modo antes que prehispánico o precolombino, ya que la historia no inicia en el siglo XVI.

<sup>8</sup> Tal como lo han denominado arqueólogos y lingüistas como Marcus Winter y Thomas Lee; ante la necesidad de dar cuenta de la totalidad zoqueana en un territorio que no se limita al Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (2013).

de Chiapas, hasta llegar a la costa del Pacífico y parte del suroeste de Guatemala. Desde tiempos más tardíos, para ser precisos en el siglo XIII, la macro región zoque queda situada entre los mayas y los zapotecos; esto es un factor más para atraer la atención de investigadores sobre las culturas mayenses por el oriente y el nacionalismo de los zapotecos por el lado oeste.

Nuestro sujeto histórico exige no sólo dar cuenta de su historia sino hacerlo desde una perspectiva que sea capaz de considerar elementos de su cultura y memoria que le han permitido continuar vivo. De ahí la propuesta histórica a contrapelo. Este enfoque es retomado de la obra *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* de Walter Benjamín, escrita en el contexto del comienzo de La Segunda Guerra Mundial. Benjamín en su condición de judío, comunista y antiestalinista redactó este documento en 1940, poco antes de intentar escapar de una Francia vichista, cuyas autoridades entregaban a los refugiados alemanes judíos o marxistas a la Gestapo. (Löwy, 2012: 37)

Benjamín ubica el concepto de historia asociando el materialismo histórico y la teología y diferenciándolo del *historicismo* positivista, cuya discrepancia se podría expresar en: *“el materialismo histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en estado de detención. Pues este concepto define ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia mientras el historicismo levanta la imagen ‘eterna del pasado’”*. (Benjamín; 2008:53) La propuesta histórica que nos traza Benjamín se erige sobre tres ejes fundamentales que constituyen la perspectiva a contrapelo: la tradición de los oprimidos, la discontinuidad del tiempo histórico y la fuerza destructiva de la clase trabajadora.

El primer y segundo eje resuenan en el contexto del sujeto histórico zoque. La tradición de los oprimidos parte de una visión de la historia como lucha permanente entre oprimidos y opresores; ésta aludirá a la redención mesiánica y revolucionaria que nos asignan las generaciones pasadas, pero no como un mesías enviado del cielo sino nosotros mismos como mesías. (Löwy, 2012: 59) Esta noción obtiene eco en Latinoamérica con la teología de la liberación presente en los procesos revolucionarios de Centroamérica desde los años 60. Encuentra eco no porque se pretenda una apología

sino porque los sujetos históricos colonizados y oprimidos de nuestro continente hemos sido los indígenas, las mujeres y los negros cuya historia de opresión y subversión compartimos con los judíos, los gitanos, los kurdos y las minorías sexuales. Fue el caso de los millones de cristianos quienes inspirados por la teología de la liberación conformaron las comunidades de base y las pastorales populares, y cumplieron un papel importante en la revolución sandinista de Nicaragua (1979), en el auge de la guerrilla en América Central (El Salvador y Guatemala), conformaron el nuevo movimiento obrero y campesino Sin tierra (MST) – y hasta la eclosión de las luchas indígenas en Chiapas. (Löwy, 2012: 53)

El segundo eje que corresponde al *tiempo* en la historia abre una discusión de propuestas teóricas cercanas a las realidades de los pueblos mesoamericanos y latinoamericanos. En este proceso de poner en común las dilucidaciones teóricas, Guillermo Bonfil Batalla (1980) plantea que la colonización de la historia india es la causa de la prevalencia histórica de los grupos dominantes en los diferentes contextos que ha atravesado México.

Apunta que, desde el inicio de la colonización en el siglo XVI, se canceló de tajo la historia de los pueblos mesoamericanos y dio comienzo una colonizada que reprodujeron los criollos de la Independencia y posteriormente sus herederos con claras orientaciones de legitimar el nuevo Estado - Nación. El pasado indio, entonces, se convirtió en el pasado común al que todos los americanos tenían derecho. Más aún, ese pasado que le fue expropiado al indio se transformó en razón fundamental para la independencia de los países latinoamericanos. Ideológicamente, sin embargo, siempre se realizó un proceso de separación entre el pasado precolonial y los indios vivos. (Bonfil; 1980: 232)

Este problema lo detecta Benjamín en su VI tesis cuando refiere: *de lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro.* (Benjamín; 2008: 40) Desde estas reflexiones se puede pensar que la escisión entre el pasado y el presente que

señala Bonfil es resultado de una premisa del orden colonial continuado por el Estado-Nación hasta nuestros días.

En el caso del régimen mexicano, éste se ha legitimado desde su mito totalizador del nuevo Aztlán, manteniendo la opresión del sujeto histórico colonizado alejado de su pasado; ello retumba en las palabras de Benjamín: *la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.* (Benjamín; 2008: 39)

Adolfo Gilly se inserta a la discusión en el 2003, ubicando transversalmente la perspectiva a contrapelo en los planteamientos teóricos de Walter Benjamín, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P. Thompson, Ranajit Guha y Guillermo Bonfil Batalla. Su aporte radicó en dilucidar estos planteamientos desde el contexto mexicano. En la discusión sobre el *tiempo*, situó al pasado como un principio activo recibido por las generaciones vivas, un principio que resiste a la opresión y a la pérdida de significado de la vida humana. (Gilly; 2003: 47)

Polanyi ubicó concretamente el pasaje histórico antes de la acumulación originaria, la existencia de los bienes comunes (*commons*) como la posesión y goce colectivo de la naturaleza por la comunidad: tierras, bosques, pastos, ríos, agua, caza. Bienes comunes que enraizaron a la sociedad en costumbres que protegieron y aseguraron la reproducción de la naturaleza y de la vida humana como parte de la misma, (Gilly; 2003: 51) es decir, el pasado de sociedades cuyo proceso de reproducción social no se hallaba mediado por un valor de cambio, sino sociedades cuyas relaciones sociales se mediaban por un valor de uso, lo que constituyó la base material de las formas de ordenes sociales previos a la revolución industrial y a todo el proyecto civilizatorio de progreso y modernidad al que asistieron las sociedades europeas y americanas con la llamada acumulación originaria y la colonización en el siglo XVI.

El pasado que rememora Polanyi no está planteado como un momento histórico al cual se tenga que regresar como un acto desesperado de retomar a las sociedades autoprotectoras del pasado, ni salvar anteriores instituciones sociales ya destruidas y barridas por el mercado capitalista, la guerra, la violencia y, además, el derecho positivo.

Más bien, Polanyi define la idea de restablecer en la sociedad moderna el tipo de relaciones entre los humanos y la naturaleza dentro del cual la vida económica estaba antes inserta. (Gilly; 2003: 55)

No obstante, esta concepción del pasado para nuestro sujeto histórico no puede ser entendida de la misma manera que Polanyi propone, puesto que estas formas de orden social previas a la revolución industrial para la realidad de los pueblos zoques no son meras cuestiones del “pasado”, sino que la tenencia de la tierra comunal, a diferencia de los bienes comunes, prevalece y se sigue defendiendo hasta la actualidad, como una expresión material del proceso de reproducción comunitario de la vida zoque que nos ayuda a comprender, desde otra perspectiva, la lectura no tradicionalista, ni precisamente historiográfica, del contexto de los pueblos mesoamericanos.

Las relaciones comunitarias que sostienen varios pueblos mesoamericanos, sí se quiere plantear en términos del *valor de uso*, también se siguen manifestando en formas de producción acordes con una concepción de la naturaleza como ente vivo, en relación a las deidades agrícolas manifestadas en fiestas patronales, las formas políticas comunitarias y el sentido del trabajo. A este sistema de *relaciones sociales* propiamente comunitarias le llamamos *comunalidad*, siguiendo a Juan José Rendón Monzón, quien la sintetiza para fines de una comprensión cotidiana como el *modo de vida* de los pueblos indígenas; los elementos antes mencionados que constituyen la base del sistema comunitario indígena se reconocen en el periodo colonial. De modo que ésta no refiere a un “pasado” teleológico sino a esa chispa de luz que mantienen encendida en el presente los pueblos indios.

Así se entiende cuando Benjamín apunta en su VI tesis: *Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.* (Benjamín; 2008: 40) Y para hacer productivo el anacronismo, es importante señalar que Polanyi desde su lectura también está cepillando la historia a contrapelo, situado en su contexto político la Segunda Guerra

Mundial cuyo acontecimiento engendró una crisis civilizatoria para las sociedades europeas.

Ubicado ya este punto en común sobre el tiempo en el concepto de historia, cabe señalar que los cuatro autores hasta ahora abordados proponen una temporalidad que no concibe el progreso como un futuro paradisiaco ni el retorno a un paraíso perdido; existe consenso en la crítica a la historia nacionalista de las élites criollas, al progreso lineal y continuo.

En este sentido, quién mejor que los historiadores Andrés Aubry y Angélica Inda para abordar la historia a contrapelo del sujeto maya. En la obra *Chiapas a contrapelo, una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* se irrumpe la temporalidad progresista para escribir una llena de bifurcaciones que sigue el hilo conductor de la perspectiva sistémica de Immanuel Wallerstein, que enuncia la historia como: “la sucesión de sistemas sociales, de espacios y tiempos formados en el transcurso de largos procesos que nacen, crecen, se estabilizan, peligran, decaen en una crisis que genera una ‘bifurcación’ de donde nace otro sistema, bueno o malo, pero en todo caso constructor de la realidad histórica. Es lo que llama el cambio social, sin el cual no habría historia, sino sólo suma y crónica de sucesos”. (Inda y Aubry, 2005: 11)

Cuando aluden a la larga duración lo retoman de Fernand Braudel, pionero de la Escuela de los *Annales*; es necesario considerar esta temporalidad en la perspectiva histórica a contrapelo, puesto que nos posibilita romper con la temporalidad de la historia periodizada de forma clásica, como si de un rosario de acontecimientos se tratara. Para fines de nuestra propuesta de investigación pensar la *comunalidad* de los pueblos zoques en la larga duración nos ubica en una relación diacrónica en cada horizonte y bifurcación de sucesos sociales relevantes para los zoques.

Pero antes de desarrollar la perspectiva que han empleado Inda y Aubry para el caso de Chiapas, es importante poner a discusión la propuesta de Miguel León Portilla, para ir aterrizando a nuestro sujeto histórico. León Portilla problematiza el concepto de historia, cuestiona su sentido y el de los historiadores para el contexto de las culturas mesoamericanas. El primer problema que detecta en el concepto es su origen griego y

de connotaciones múltiples en el pensamiento occidental por ser un fenómeno cultural de un ámbito tan distinto como el mesoamericano; en ese sentido, se pregunta ¿cómo se podría ejercer dicha disciplina para los pueblos mesoamericanos? (Portilla; 2012: 14)

Advierte que de no existir dicha precisión se corre el riesgo de querer redescubrir lo “indígena” como fue concebido en el siglo XVI por los primeros cronistas, cuando comenzaron a sostener paralelamente la noción de que esas llamadas “historias de los indios” eran meras leyendas y fábulas en las cuales supuestas actuaciones divinas y humanas se mezclaban puerilmente. (León Portilla; 2012: 16) Pero, ¿qué entiende por historia Miguel León Portilla? La *recordación del pasado* que puedan tener los indios desde antes de la conquista, señala textualmente, (León Portilla, 2012: 20) argumentando que efectivamente prevalecía esta noción en la cosmovisión mesoamericana expresada en códices, almanaques calendáricos, inscripciones y relaciones orales.

De modo que coincidimos con León Portilla en pensar la existencia de la historia de los pueblos mesoamericanos, pese a ser un concepto de origen griego, pero diferimos en remitirlo o reducirlo en un *recordatorio del pasado*; ante ello proponemos pensar que la historia es una expresión del proceso de reproducción de la existencia y la concreción del sujeto individual y colectivo en el mundo, que le permite ubicarse en diversos espacios y temporalidades. Con esta premisa cualquier civilización es digna de poseer una historia propia.

Por otro lado, en lo que se puede estar de acuerdo con León Portilla es en recurrir a las fuentes primarias, advirtiendo lo que ya apuntaba Benjamin al enunciar: *No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie*. (Benjamín; 2008: 42) Recurrir a los textos de las culturas mesoamericanas es potenciar la continuación de la historia india, la cual pretendieron cancelar en el siglo XVI con la quema de códices, la sobreposición de iglesias en los templos y cerros sagrados, el exterminio de las lenguas y el despojo del territorio.

No obstante, esto que pareciera suprimido viene a revelarse con el trabajo que realizan Andrés Aubry y Angélica Inda. Ambos descartan de entrada insertarse en la

lógica historicista que plantea la noción de *prehistoria*, pues la consideran ambigua y errónea si de ella se infiere que existe humanidad antes de que hubiera historia, ya que consideran que el humano en sí mismo es hacedor de historia, es decir, tiene apego a la memoria colectiva, se apropia del mundo en el que vive y se proyecta. (Inda y Aubry; 2005: 35) Con esta definición se argumenta la existencia de la historia de los pueblos mesoamericanos, cuya premisa evita caer en ambigüedades y sitúa de entrada al sujeto histórico.

Para continuar la disertación del tiempo en el que se posiciona nuestro sujeto histórico es importante marcar distancia de la concepción de lo *prehispánico*, la cual, arguyen Inda y Aubry, viene acompañada de las mismas ambigüedades que la llamada prehistoria. Éste es en principio un adjetivo eurocentrista, ya que los milenios que abarca no son fundadores, sino sólo previos a la pretendida verdadera historia, supuestamente iniciada en los pueblos colonizados sólo por su conquista tardía en el siglo XVI.

Es un insulto que deslegitima 2 500 años de civilización, ocultados por 500 años de historia *hispánica*. (Inda y Aubry; 2005: 43) En ese sentido la propuesta de tesis intenta deslindarse del pasado como lo hispánico o prehispanico, sin embargo, esto no se logra del todo; en el capítulo 1 de la segunda parte se hará alusión a algunas citas referentes a la arqueología desde su temporalidad preclásica, clásica y posclásica. Señalamos nuestros desacuerdos con la temporalidad lineal pero también asumimos nuestras limitantes.

La periodización contemplada para el estudio del pasado indígena se propuso en 1870 como: preclásico, clásico y posclásico; éstas actualmente son categorías que no satisfacen del todo a historiadores y arqueólogos, ya que resultan un tanto arbitrarias y se basan en criterios de la historia de arte y la arquitectura de los cánones de la estética eurocéntrica, por tal es claro que fuera de Europa resultan una distorsión. (Inda y Aubry; 2005: 47 – 48)

Ello se ejemplifica claramente cuando los exploradores proyectan las categorías propias de su imaginario al “descubrimiento de Palenque” y diversos vestigios arqueológicos. Aquí cobran relevancia las preguntas que hacen Inda y Aubry: “¿En

nombre de qué inmadurez se podría tildar el arte olmeca de esbozo preclásico?” y “¿por qué mantener una división vaga del tiempo ahora que se leen fechas mayas y que hay consenso sobre el sistema de conversión de esas a las nuestras?”. (Inda y Aubry; 2005: 47 – 48)

Afortunadamente, los enfoques han cambiado y las posturas de las disciplinas ortodoxas se han salido del enclaustramiento dando lugar a estudios interdisciplinarios entre arqueología, antropología, geografía, agronomía, lingüística, botánica, astronomía y epigrafía. Éstos han logrado trascender los estudios enfocados únicamente en casas, cerámica y pinturas para dar apertura a análisis más complejos como identificar las relaciones entre sitios revelados por estilos, materiales y señales de intercambios. (Inda y Aubry; 2005: 48)

Es importante reconocer que gracias a estos nuevos enfoques se ha logrado aproximar a la complejidad de un “pasado” mesoamericano, a la relación entre arte y sociedad, entre arquitectura y pensamiento, tan sólo por aludir a algunos. Es importante considerarlos, pues de dichos estudios se planteó el concepto de Mesoamérica. (Inda y Aubry; 2005: 48)

Las aportaciones de Angélica Inda, Andres Aubry y Miguel León Portilla cobran relevancia puesto que se ubican en el contexto mesoamericano en el que se sitúa el sujeto histórico zoque que abordamos en la presente investigación. En ese sentido, es cabal aludir a Mesoamérica como el conjunto y escenario de interacciones que van de Teotihuacán a Honduras y del Golfo al Pacífico sur (Inda y Aubry; 2005:50). Plantear Mesoamérica como unidad analítica es pertinente en tanto ésta refiere a un sistema económico y sociopolítico preexistente al inicio de la colonización.

Los pueblos y asentamientos del área denominada Mesoamérica comparten sistemas complejos de organización espacial, política y económica cuya expresión más representativa se podría identificar en el *altepetl*. La etimología de la palabra proviene de la lengua náhuatl y deriva de las raíces *yn atl, yn tepetl* (“agua, montaña”). En otras regiones culturales encontramos términos equivalentes al de *altepetl* que nos permiten afirmar la existencia de un paisaje equiparable en todo el mundo mesoamericano, es el

caso de los mixtecos (yucunduta, “montaña sagrada”), totonacos (*chuchu tsipi*, “agua – cerro”), mayas (*batabil*, “señorío” o “cacicazgo”), huastecos (*tsabaal*, “suelo, tierra”), y mixe – zoques (*nass* o *nax* “tierra o suelo”). (Fernández; 2006: 13 – 14)

#### SUJETO HISTÓRICO

Para fines de la delimitación espacial es importante ubicar al sujeto histórico zoque en la unidad de análisis mesoamericana. De este sujeto dan cuenta Inda y Aubry cuando rememoran la expedición de Frans Blom en 1942, quien en su indagación encuentra la primera cabeza colosal e inmediatamente se pregunta: ¿qué clase de mayas eran sus escultores? Los arqueólogos respondieron a esto con el nombre *olmeca*. (Inda y Aubry; 2005: 45) No obstante, posteriormente los estudios lingüísticos revelaron que el verdadero nombre de su lengua eran las principales variantes dialectales mixe–zoque, (Aubry; 2005: 45) todos ellos somos los olmecas, tanto los de ayer como los de hoy. Gareth W. Lowe desde sus estudios arqueológicos reconoce la relación directa de los mixe–zoques y los olmecas desde los tiempos más tempranos de Mesoamérica, retomando las aportaciones de Baez – Jorge (1973:80), Campbell y Kaufman (1976).

Desde esa lógica, la perspectiva histórica de larga duración para los zoques se remite a una gran ciudad olmeca: San Lorenzo, que empieza a decaer hace más de 2 900 años.<sup>9</sup> (Inda y Aubry; 2005: 45) De modo que la macroregión zoque se ubica en lo que Gareth W. Lowe, Thomas Lee y Eduardo Martínez Espinoza han llamado el “macro istmo”: área que se extiende al norte desde el Golfo de México en Veracruz y Tabasco; hacia el este, de los altos de Chiapas hasta el río Grijalva por Chiapa de Corzo, Chiapas, incluye el Soconusco o la costa de Chiapas y llega más allá de la frontera con Guatemala, al sureste; y hacia el oeste se extiende hasta la sierra mixe. A esta zona geográfica también se le ha designado como “área cultural mixe – zoque”. (Winter; 2013: 28)

---

<sup>9</sup> Para fines de explicaciones arqueológicas se sigue utilizando la periodización clásica. En el primer capítulo de la segunda parte se abordara con mayor detalle las discusiones arqueológicas al respecto; no obstante, ello no significa que lo adoptemos como principio de temporalidad en el desarrollo de nuestro trabajo de investigación.

Cabe mencionar que la ubicación geográfica de los zoques, su distribución lingüística, las referencias arqueológicas, mitológicas, su dimensión en el espectro olmeca y sus variantes lingüísticas se abordaran ampliamente más adelante. Ahora, para fines de presentar la relevancia del sujeto histórico y a modo de ir ubicándolo en nuestro planteamiento teórico, se han mostrado incipientes pincelazos que alcanzan a insinuarlo.

Para hablar del sujeto zoque cuyos vestigios arqueológicos parecen petrificarlo en una cuantificación de su existencia, es importante vivificar los hilos de su historia frente a la narrativa de las élites criollas que ha forjado la historia oficial de los países y Estados – Naciones. Así, surgen las interrogantes: ¿Quién escribe la historia del pueblo sometido?, ¿quién es el sujeto?

El sujeto zoque ha sido retomado por la historia y la sociología como campesino, campesindio, proletario, indio e indígena. Ha sido ubicado como parte de las masas inconscientes que aparecen en momentos políticos coyunturales e incluso ha estado lejos de ser considerado un sujeto revolucionario. De ahí que de entrada tomemos distancia de lo campesino, proletario y campesindio, último término acuñado por Armando Bartra (2016).

Pero, ¿cómo nos autonombrábamos antes de que nos dijeran indígenas e indios? Incluso antes de que el colonizador nos nombrara zoque hemos sido *angp̄on* y *odep̄üt*, que en nuestra lengua se interpreta como los que hablamos la lengua franca. La cuestión no es una indagación genealógica ni esencialista pero sí un posicionamiento crítico frente a las categorías que han omitido las largas raíces de nuestra oralidad y memoria histórica.

Es pertinente precisar que cuando en la presente tesis se aluda a lo indio debe entenderse desde la vertiente indianista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe, es decir, como una fuerza política de liberación del movimiento indio revolucionario que se niega a asimilarse a la mal llamada Bolivia; diferenciado de un sustantivo campesino donde el indio significa un pueblo, una nación, una civilización y una cultura. (Reinaga, 2014: 132)

Se aludirá al indio como una fuerza redentora que dignifica nuestra situación histórica y cuestiona la mestizocracia sea boliviana o mexicana; sin embargo, dejó abierta la discusión que quizá en otros trabajos podríamos establecer como un dialogo con las

hermanas y hermanos aymaras, que de alguna manera Benjamín Maldonado (2011) y Carlos Manzo (2012) ya han iniciado al situar la *comunalidad* como una perspectiva antropológica india y como parte de una teoría amerindia. Pero no deja de ser evidente que nuestras posturas políticas ideológicas tienen diferencias que se explican desde la historia propia de cada contexto.

Para los indianistas el enunciarse como indígena es asimilarse al régimen de las élites mestizas; sin embargo, en México desde el Congreso Nacional Indígena se sigue retomando lo indígena pero no desde una posición sumisa al indigenismo sino desde la trayectoria de lucha que se empiezan a detonar en las movilizaciones de 1992 con el movimiento 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, posteriormente con el levantamiento del EZLN y más claramente en 1996 con la formación del CNI, que nació justo del seno de los diálogos de San Andrés Sakam Ch'en.

En ese sentido, cuando en la presente tesis se haga alusión a lo indígena será desde la posición política ideológica del movimiento indígena mexicano, quienes han estipulado en los acuerdo de San Andrés Sakam Ch'en superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de Derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. (Acuerdo del GF y el EZLN, 2001: 3)

Una de las diferencias sustanciales entre ambas posturas es de orden territorial nacional: en el caso del Congreso Nacional Indígena no se deslinda de la nacionalidad mexicana, lo cual tampoco significa que sus proclamas sean integracionistas, pues dentro de la instancia hegemónica cuestiona de forma radical la homogeneidad del Estado – Nación; mientras los indianistas se niegan a ser bolivianos y rebasan las fronteras estatales y nacionales sustentándose en una territorialidad ancestral del Tahuantinsuyo, aludir al indio es también referir al Anáhuac, al Wallmapu y a todas las territorialidades previas a la invasión como si de una utopística de liberación se tratara.

Ambas posturas desde sus contextos son respetables e incluso vinculables en términos continentales; sin embargo, a ambas es importante comunalizarlas, esto es, en términos de Jaime Luna, quitarles la homolatría de la que parten para permitir ver al humano como parte de las leyes de la naturaleza y de la física, dotar de tierra al pensamiento homolatra. Comunalizar el indianismo es el ejercicio de la libertad cotidiana, de una libertad no abstracta sino materializada en un contexto concreto, que supone amplia variedad de principios que no surgen de ideologizaciones externas, sino de las relaciones concretas con la vida y con la sociedad en la que se está inserto. (Martínez, 2013: 284) Enunciar al indio o indígena no sería sólo una posición histórica y política de liberación, que ya es mucho decir, sino plantear una ética de vida con la tierra, la naturaleza y el cosmos.

Una vez esclarecido el posicionamiento de indio e indígena, es importante deslindarse de la perspectiva de la historia desde abajo que propone Eric Hobsbawm al denominar a los levantamientos “campesinos e indígenas” como aquellos de corte “prepolítico”, ya que esta noción desde nuestra perspectiva continúa legitimando el argumento de derecho de conquista que concibe a los indígenas como inmaduros, pequeños y menores de edad que requieren una tutela.

La categoría “prepolítica” remite ineludiblemente a la existencia de un ser político completo, traducido en el marco de la modernidad capitalista como ciudadano de segunda categoría, en esos términos lo “prepolítico” se instala en una la lógica integracionista del indígena y campesino al Estado – Nación. El problema surge al detectar que la orientación del Estado no está en aptitudes de reconocer a los sujetos colectivos y, por ende, los derechos colectivos de los pueblos. Este planteamiento teórico de Hobsbawm tuvo relevancia en el debate historiográfico en los 70 que, cabe mencionar, correspondía a una vertiente historiográfica nacionalista.

En ese sentido, al sujeto histórico zoque también es pertinente distanciarlo de la categoría “etnopolítica”, término que nos remite a una discusión sobre las derivaciones de la categoría *étnica*, cuyo planteamiento considero se inserta en la lógica de lo “pre político”, cuya perspectiva sitúa al sujeto en vías de alcanzar una política completa.

Las derivaciones de la categoría *etnia* se ubican como parte de los argumentos más característicos del indigenismo expresado en política de Estado. Donde el “indígena” es retomado como parte del atraso, marcando una lógica evolucionista que concibe al sujeto como uno necesariamente asimilado para lograr su incorporación a la sociedad nacional y su arribo a la modernidad. (López; 2004: 18)

De la misma tónica devienen las nociones “etnopolitistas” y “etnodesarrollistas” distanciadas de los planteamientos “étnico – nacional” y desvinculadas de los problemas teóricos y prácticos de los procesos de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas en relación con proyectos específicos de carácter jurídico y político orientados a la solución de la cuestión “étnica” en México. (López, 2004: 23)

De ahí el desacuerdo con Benjamín Maldonado cuando alude a las organizaciones Ayuk´ (mixes) y binniza (zapotecas) nacidas en los ochenta del siglo pasado en la sierra norte de Oaxaca como “etnopolíticos”, ya que los momentos coyunturales que sitúan el tema indígena en la agenda nacional no han sido necesariamente determinados por una aspiración al poder estatal, no han sido ni son revueltas de masas, ni movimientos “prepolíticos”, “etnopolíticos” o “etnopolitistas”, por el contrario, son movimientos propiamente políticos expresados en las formas de ejercer autogobiernos comunales, justicia comunitaria y trabajo mutuo, en el marco de una política comunal en términos de Raquel Gutiérrez. (2001)

#### **COMUNALIDAD**

La política comunal a diferencia de la liberal se ha expresado en formas de autogobiernos comunitarios. Ello encuentra gran resonancia en el ejercicio político de las organizaciones de la sierra norte de Oaxaca conformadas por mixes, zapotecos y chinantecos, quienes en los 80 formaron la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi) y el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Codeco). (Maldonado, 2011: 59) De estas experiencias nace el concepto de *comunalidad* acuñado y trabajado por

Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahitoltepec; Sofía Robles, mixe zapoteca; Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao; Juana Vázquez y Joel Aquino, zapotecos de Yalalg.

A partir de aquí la *comunalidad* se pondrá a discusión por autoras y autores oaxaqueños. De las cuales, desde mi punto de vista, la socióloga zapoteca Alejandra Aquino ubica con mayor lucidez el pensamiento de la *comunalidad* en un contexto mundial del siglo XX en el que en África, Asia y América Latina emergieron de los pueblos pensadores críticos que tuvieron en común cuestionar las relaciones sociales, económicas, políticas y subjetivas instauradas entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras; entre estos autores se encuentra Aime Cesaire (1955), Frantz Fanon (1952, 1961 y 1964), Fausto Reinaga (1974 y 1978) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984 y 2010). (Aquino, 2013: 7)

Aquino señala que una de las aportaciones teóricas más importantes de la *comunalidad* es la producción de categorías contrahegemónicas que suman a la producción de conocimiento para la emancipación, (Aquino, 2013; 9) donde cada pueblo y comunidad tiene su *comunalidad* propia; no podríamos pensarla como una forma única pero sí apuntar algunos elementos que generalmente comparten. Por ejemplo, Juan José Rendón Monzón la ha planteado como una característica general de la cultura de los pueblos mesoamericanos, entendida como el derecho y la responsabilidad de todos los miembros de una comunidad para participar en la decisión de su destino y el disfrute de sus bienes y productos. (Rendón; 1992: 38) Este autor ha echado mano del concepto desde la práctica, trabajando en talleres de diálogo cultural en comunidades wirraricas, zapotecas y mixes como una metodología que ha permitido sistematizar el modo de vida de los pueblos; de ahí han surgido los cinco pilares de la *comunalidad*: la milpa, cultivo central que ancla cuatro ejes transversalmente, el territorio, el poder político o asamblea, el trabajo y la fiesta. (Rendón, 2011: 19)

Floriberto Díaz anota que los elementos de la *comunalidad* del pueblo mixe son: la tierra, como Madre y como territorio; el consenso en asamblea para la toma de decisiones; el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo, como

acto de recreación, y los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal. (Díaz, 2007: 40)

El proceso de concreción de los pueblos en el mundo se fundamenta en el ejercicio práctico de la *comunalidad*, entendida desde la perspectiva de Juan José Rendón Monzón, quien sigue a Floriberto Díaz, como el *modo de vida* de los pueblos mesoamericanos materializado en la milpa y otras expresiones de organización y autogobierno; es conveniente insistir en que la *comunalidad* no es una entidad acabada, inmutable y perfecta, sino un modo de vida en constante cambio y movimiento, que experimenta procesos de pérdida y transformación. (Rendón, 2011: 11)

De ahí la importancia de entender que la *comunalidad* como concreción del sujeto comunitario no corresponde únicamente a un periodo histórico, por el contrario, coincidimos con Bolívar Echeverría cuando atribuye que dicha concreción está basada en compromisos (*Verabredungen*) históricos. Estos compromisos de “larga (o muy larga) duración” son capaces de convocar y juntar a seres humanos a través de cientos o incluso miles de años, otorgándoles una individuación o identificación perdurable. Los “hombres de maíz”, los “del arroz”, los “del trigo”, por ejemplo: individuaciones colectivas arcaicas, difusas ya, que en la sociedad moderna se hallan combinadas con varias capas de otras más recientes y que se estructuran, según el historiador Fernand Braudel, en torno a una “elección civilizatoria” aún vigente. (Echeverría; 2013: 112)

El hilo conductor histórico nos permite ubicar el cultivo de la milpa como el centro de la cultura, reproductor de la vida, base de subsistencia de los pueblos de origen mesoamericano y como el eje de su fuerza política, ya que la capacidad de producción de sus alimentos es la base para una vida libre. (Rendón; 2011: 19) Este elemento es central, puesto que es una actividad primaria que posibilita la existencia del sujeto comunitario con la tierra. La aún existencia de este cultivo nos permite seguir pensando la elección civilizatoria que mantienen los pueblos indígenas hasta la actualidad pese al auge de los semillas transgénicas.

La concreción del sujeto comunitario basado en compromisos históricos de larga duración es identificada en el territorio; para los mixes de Tlahutoltepec es la madre

tierra, (Díaz, 2007: 40) los suelos, bosques, aguas, costas, bienes naturales de la comunidad, lugares sagrados, centros ceremoniales y todas las obras de beneficio colectivo que se pueden usufructuar en común por todos los miembros. Su expresión son los terrenos y bienes, pero su esencia es la tenencia comunal. (Rendón; 1992: 12)

Apuntó Juan José Rendón que en el interior de las comunidades este elemento se ha deteriorado por la imposición de formas de tenencia ejidal y por la penetración de la propiedad privada que ha dado lugar al acaparamiento de tierras por unos cuantos propietarios, frente a la presencia de campesinos pobres que trabajan las tierras de aquéllos como peones o aparceros. Además, éste es el punto de mayor conflicto entre los pueblos indios y el Estado, debido a la penetración de empresas y acaparadores que despojan a las comunidades de sus terrenos y bienes comunales, al igual que las consiguientes deficiencias y corrupciones en los trámites agrarios y el peligro que ha representado la contra reforma al Artículo 27 de la Constitución. (Rendón; 1992: 40)

La asamblea es fundamental para mantener íntegro el territorio en tanto espacio de toma de decisiones, ahí radica el poder político como parte del sistema de gobierno comunal indígena, desde ahí se establecen las normatividades internas manifestadas en los estatutos comunales que los legitiman como habitantes del territorio y, por ende, como los facultados de decidir sobre él. Floriberto Díaz (2017) desde la asamblea mixe de Tahuitoltepec enfatiza el consenso comunal como ejercicio político diferenciado de la democracia Estatal. Marcelino Domínguez, mixe de Cacalotepec, coincide en que la asamblea es decisión comunal *kajpx janaanip*, decisión colectiva *ja'ay janaanip*, y decisión unánime *kajpx muuky*. (Domínguez, 1988; 28)

Es la instancia para atender todos los asuntos que atañen a la vida común, es decir, lo relativo al uso y defensa del territorio, trabajo colectivo, fiestas comunales, obras públicas, entre otras. Es la máxima autoridad donde se deciden, aprueban, acuerdan, discuten o deshacen los planteamientos o conflictos económicos, sociales, ideológico y políticos. (Domínguez, 1988; 29) Para Maldonado (2011), la asamblea está inserta en un sistema de cargos comunitarios como el sistema de puestos de gobierno comunitario.

Pero no es la comunidad una concreción bucólica sin problemas, ni la asamblea una instancia idílica, pues en diversas experiencias zoques las mujeres no tienen participación y las decisiones sobre la tierra y el territorio quedan acaparadas por los hombres.

Juana Vásquez Vásquez zapoteca de Yalalag pone el dedo en la llaga al centrar la participación de las mujeres en la construcción de la *comunalidad*, pues argumenta que no siempre se aborda como un punto fundamental de reflexión; sin embargo, a diferencia de otras comunidades, la autora identifica los avances de las mujeres de Yalalag en la participación asamblearia; narra cómo las mujeres han ido perdiendo el miedo a hablar pero al mismo tiempo reconoce “que nos hace falta ser más propositivas y hacer una reflexión más profunda sobre el valor que tiene nuestra participación como mujeres en las asambleas comunitarias”, pues en el momento que la mujer se prepare y se libere también se liberará el hombre, esto será posible a medida que la mujer reafirme su identidad y haga valer su voz y su palabra sin temor a las críticas. (Vázquez, 2013: 99) Es cabal hacer esta precisión, porque la *comunalidad* planteada sin sus problemas puede ocultar las relaciones de dominación al interior de las comunidades.

Al exterior, Juan José Rendón detectó dos tipos de conflictos que violentan la asamblea: por una parte, en un gran número de comunidades se han constituido formas espurias de él, que actúan como intermediarias entre el poder local y el externo, para beneficio particular o para el ejercicio del poder de las burocracias estatales y nacionales, tales como los cacicazgos y los grupos de poder que los sostienen al interior y al exterior de las comunidades.

Por otra parte, también existen los problemas derivados de la penetración de los partidos políticos, que por el interés de formar una clientela electoral regional, estatal e incluso nacional, no vacilan en tergiversar o aprovechar las normas tradicionales (usos y costumbres) para designar a las autoridades locales con la intención de manipular o violentar la voluntad comunal; (Rendón; 2011: 22) el mejor ejemplo para esta situación lo revela Jan Rus (1994) en su texto *La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936 -1968*, donde explica cómo el Partido

Revolucionario Institucional se arraigó en el sistema de cargos de la comunidad chamula desde 1936 hasta nuestros días.

Aquí presentamos a grandes rasgos los elementos de la *comunalidad* sin pretender enclaustrar a todos los pueblos en ellos, pues partimos de la idea de que cada comunidad tiene su propia materialización de la *comunalidad* en tanto que este concepto se sitúa en la teoría y la práctica, tal como la ubica George Lapierre: un punto de encuentro entre una realidad de la comunidad que se define y el proyecto de la sociedad a construir, es decir, un encuentro entre realidad y utopía, (Lapierre, 2010) pero no en el sentido literario sino como la coexistencia de las comunidades indígenas en un contexto capitalista, donde la tensión por la disputa de los territorios es latente y lleva a plantear a la *comunalidad* como una condición del modo de vida que está en perpetua disputa y negociación con el proyecto civilizatorio capitalista.

Coincidimos con Benjamín Maldonado al ubicar la *comunalidad* en contextos de dominación, resistencia y liberación. La resistencia será la elucidación común que tendrá con el planteamiento de Juan José Rendón. No obstante, le sumaríamos a este planteamiento el enfoque de *larga duración*, basado en un compromiso histórico de cada generación que reproduce el *modo de vida* comunal, en cuyo horizonte prevalece y se vislumbra hasta la actualidad un proyecto civilizatorio; ello encuentra resonancia cuando Maldonado apunta “Si la *comunalidad* es la característica clave de la vida de los pueblos mesoamericanos y ellos han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la *comunalidad* ha sido el cimiento de la resistencia”. (Maldonado en Rendón; 2011: 63)

Ese cimiento lo colocamos en un *ethos comunal*, aspecto ontológico de la comunalidad, el cual estará revelando la experiencia fenoménica y la inmanencia de la comunidad en el mundo. (Díaz; 2007: 39) El *ethos* como el eje del *modo de vida*; el núcleo del *ethos* como *nous* (espíritu) será justamente el principio que le da su concreción a la coherencia de la realidad en su conjunto (*kosmos*) tanto natural como política. (Echeverría; 2013: 28)

De modo que la ontología en términos de Arturo Escobar aludirá a una relacional diferenciada de una ontología dualista. Dicho autor se posiciona críticamente frente a la definición emitida por la filosofía tradicional que concibe a la ontología como el estudio de la naturaleza del ser y de lo real, para proponer una noción *relacional* que concibe un mundo entero que se relaciona minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de lo humano y no humano, (Escobar, 2014: 100) donde se suprime la división entre naturaleza y cultura.

En ese sentido, el *ethos comunal* en tanto ontología estará cuestionando la ontología epistémica de la modernidad que parte de la premisa de la separación humano – naturaleza. La ontología del territorio concebido como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas, concibe a la montaña o mojonera como ancestro o como entidad sintiente, al referir a una relación social y no una relación de sujeto – objeto. (Escobar, 2014: 103)

El *ethos comunal* materializado políticamente en formas organizativas asamblearias, en su dimensión autonómica y de libre determinación, coexiste conflictivamente con la noción de las formas modernas liberales de la política, ésta última basada en la democracia representativa, el voto y los partidos políticos. Ello ineludiblemente nos remite a la relación de los pueblos zoques mesoamericanos y el Estado. Este fenómeno se puede ejemplificar claramente en los diálogos de San Andrés Sakam Ch'en, realizados en 1996 entre el EZLN y el Estado. Ahí se planteó la *comunalidad* como una forma material concreta de condiciones de autonomía, entendida desde las premisas: ayuda mutua (trabajo colectivo y tequio), el poder en manos del colectivo constituido desde la asamblea, y la defensa de un territorio histórico y culturalmente propio.

Sin embargo, el Estado no reconoció la dimensión ontológica y política de los pueblos indígenas, de tal forma que este fracasado dialogo ha evidenciado al Estado como confiscador de los ejercicios políticos de las comunidades, mediante las dependencias administrativas, la economía de mercado capitalista, la aprobación de legislaciones que intentan desmantelar los territorios comunales y la creación de una

parafernalia Estatal que despoja el poder comunal a la municipalidad de los pueblos a través de caciques, delegados de gobierno y diputados. (Maldonado, 2011: 63)

Para entender de forma cabal los problemas de tierra y territorio de los pueblos indígenas que habitan Chimalapas hemos retomado la categoría de *comunalidad* desde nuestro locus *angpøñ* (zoque). La categoría puesta en contextos de conflictos tendrá que someterse a una perspectiva histórica a contrapelo, pues desde ahí podremos dar respuesta a las interrogantes del presente. Coincido con Carlos Manzo al plantear la *comunalidad* como un fenómeno histórico cuyo análisis exige enmarcarla en un complejo entramado desde una perspectiva de *larga duración*, donde la representación de dicha *comunalidad*, históricamente, se explica por las transformaciones en la cosmovisión, el entorno cultural y el medio ambiente de los pueblos. (Manzo; 2012: 71) Así, la *comunalidad* será abordada no sólo como una caracterización simple sino como una ética de vida puesto a la luz de una historia que pueda dar cuenta de los problemas que nos atraviesan hoy día.

#### **COLONIALISMO INTERNO**

El concepto *colonialismo interno* permite aproximarnos a comprender la relación compleja del Estado con los pueblos indígenas. Es un concepto que comenzó a ser problematizado en 1960 por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, como crítica a la teoría sociológica empírica que pretendía medir la modernización y el desarrollo de América Latina desde estudios estadísticos; esta metodología fue cuestionada por González Casanova, quien ubico el problema de la integración Latinoamericana a la economía mundial como un *continuum* de dependencia típicamente colonial acentuada en los países dedicados a la “explotación” y “plantaciones”, cuyas culturas son heterogéneas. (González, 2015: 141)

Para realizar una lectura coherente sobre las realidades de los países latinoamericanos, que han atravesado procesos de colonización, el análisis sociológico enfocado en la categoría de *clase* no alcanzaba a dar cuenta de las relaciones complejas de dominación que se habían generado desde la colonia. En palabras del autor, la

estructura del colonialismo interno se distingue de la estructura de clases porque no es sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene sus distintas clases (propietarios y trabajadores), (González, 2015: 147) es decir, el colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturalmente heterogéneos. (González, 2015: 146)

Desde esa línea argumentativa, González Casanova criticó la manipulación de los indicadores del desarrollo económico tanto de marxistas como de estructural – funcionalistas; (Roitman, 2015:15) al mismo tiempo que asumió la necesidad de aplicar encuestas, cuestionarios, entrevistas y trabajo de campo, pero bajo una perspectiva proveniente de la escuela empirista norteamericana. (Roitman, 2015: 14) Esta postura se vio reflejada en su obra *La democracia en México* (1965), en la cual aplicó todas las técnicas de investigación empíricas: cualitativas, cuantitativas, materialismo histórico marxista y estructural funcionalismo. (Roitman, 2015: 15)

En su obra *La Democracia en México* abordó la estructura de poder, la estructura social y política, en la cual explicó la noción de *sociedad plural* que le permitió plantear el *colonialismo interno*. Esta obra fue escrita en la efervescencia de movimientos campesinos y guerrilleros rurales y urbanos, en un contexto del reinado caciquil y de un régimen priista hegemónico, caracterizado por su represión abierta en contra de los líderes campesinos y su negación a cumplir la reforma agraria. *La democracia en México* reveló el problema campesino como un signo real de la crisis por la que atravesaba el discurso revolucionario. (Torres, 2014: 97)

En dicho contexto, permeado de alzamientos armados de campesinos y guerrilleros, Pablo González Casanova comenzó a problematizar la marginalidad y se preguntó: ¿cómo se manifestaba la inconformidad del México marginal: en condiciones normales, cívicas, democráticas? (Casanova en Torres, 2014: 100) Justamente esta cuestión lo llevó a problematizar los datos estadísticos que no podían captar a los “marginales” que no se encontraban registrados en gremios sindicales y organizaciones

sociales o partidos políticos; por ello el autor comenzó a insistir en que había un México “impolítico” que no luchaba cívicamente. (Torres, 2014: 100) Eso evidentemente significaba un problema metodológico de análisis político y sociológico respecto del sujeto histórico, la política y la relación de los “marginales” con el Estado en el marco de la *democracia* y el *desarrollo*.

Coincidimos con Torres Guillén en la crítica a la obra *La democracia en México*, al señalar que González Casanova seguía viendo a la clase “marginal” como quieta y silenciosa, cuando en la realidad política los campesinos de Morelos y Guerrero se encontraban armados en los campos, los montes y la sierra e incluso mucho más activos que los obreros. (Torres, 2014: 100)

Los matices internos llevaron a González Casanova a plantear el término *sociedad plural* basado en la noción de marginalidad, entendida como el gran sector que está al margen del desarrollo económico, social y cultural del país. Dicho término se complejizó al identificarlos como consecuencias de la desigualdad en la distribución de la riqueza que genera dos o más conglomerados socioculturales, uno superparticipante y otro supermarginal; uno dominante –llámese español, criollo o ladino– y otro dominado –llámese nativo, indio o indígena–. (González, 2013: 89) De modo que a este fenómeno al que denominará *sociedad plural* lo liga a su vez con un fenómeno mucho más profundo que es el *colonialismo interno*, o dicho en palabras simples, el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros. (González, 2013: 89)

Así, las categorías *sociedad plural* y *colonialismo interno* se insertaron en un contexto donde las perspectivas sociológicas dirigían sus enfoques sobre dos fenómenos erróneamente desvinculados: una vertiente de categorías sociológicas se enclaustraba en los problemas internos de una nación o un territorio y la otra vertiente se enfocaba en los problemas internacionales. A esto González Casanova dirá: “estas circunstancias han oscurecido o puesto en un segundo plano cierto tipo de fenómenos, que no se ajustan al carácter internacional o interno de las categorías”.

Desde ahí ubicó los conceptos de *clase* y de *estratos sociales* como perspectivas enfocadas únicamente al estudio interno de las sociedades, sin que usualmente se ligen

a la estratificación internacional; mientras el concepto de *colonialismo* señaló sobre todo un fenómeno internacional ejercido entre pueblos y naciones. La aportación de González Casanova fue precisar el carácter relativamente intercambiable de la noción de *colonialismo* como un fenómeno interno que no sólo es internacional sino *intranacional* y cuyo valor explicativo para los problemas de *desarrollo* resulta cada vez más importante. (González, 2015: 131)

Jaime Torres Guillén sitúa a González Casanova como el teórico que hace la diferencia al dejar de estudiar la explotación entre clases y regiones, como ciudad – campo, metrópoli – colonia, para meterse al asunto del *colonialismo interno*. (Torres, 2014: 117) En este marco conceptual, el autor será tajante al aseverar que el colonialismo interno existe donde quiera que haya comunidades indígenas. (González, 2013: 103) Al igual que José Carlos Mariátegui, Pablo González Casanova pretendió dar respuesta al problema del indígena para el caso de México, pero a diferencia del marxista peruano, para el sociólogo mexicano el problema radica en el *colonialismo interno*, a contracorriente de los círculos gubernamentales e intelectuales donde el problema del indio se aludía a uno de corte cultural y no racial, muy ligado a la ideología de la revolución donde al indígena se le atribuía innumerables valores positivos, orgullo de políticas “indigenistas” y “nacionalistas”. (González, 2013: 149)

La relación de *dominación intranacional* situó a las comunidades indígenas como las colonias internas de México. Las características de éstas sociedades como colonias se detectan claramente en las leyes de desamortización juarista, ejecutadas en el siglo XIX, donde en aras de una pretendida acumulación originaria se emprendieron políticas orientadas a desmantelar las tierras comunales.

Este fenómeno ya se revelaba en los trabajos antropológicos de la época, la virtud de González Casanova fue sistematizarlo hasta nombrarlo *colonialismo interno*, desglosándolo agudamente en tres puntos:

1. Lo que los antropólogos llaman el “centro rector” o “metrópoli” (San Cristóbal de las Casas, Tlaxiaco, Huachinango, Sochiapan, Mitla, Ojitlá, Zacapoaxtla) ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, con “relaciones de

intercambio” desfavorables para las comunidades indígenas, que se traduce en una descapitalización permanente de éstas a los más bajos niveles. (González, 2013: 105)

2. Existe una explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la población ladina. La explotación es combinada, como en todas las colonias de la historia moderna – mezcla de feudalismo, capitalismo, esclavismo, trabajo asalariado y forzado, aparcería y servicios gratuitos-. (González, 2013: 106)
3. Parte de lo que constituye el *colonialismo interno* refiere a la condición de las comunidades indígenas donde se registra una economía de subsistencia predominante, mínimo nivel monetario y de capitalización, tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad, agricultura y ganadería deficiente, técnicas atrasadas de explotación, bajo nivel de productividad, niveles de vida inferiores al campesino de las regiones no indígenas, carencia acentuada de servicios, fomento del alcoholismo y la prostitución, cultura mágico-religiosa y manipulación económica (que es la realidad del tequio y de la economía de prestigio) y manipulación política. (González, 2013: 107)

Esta sistematización del *colonialismo interno* nos permite dilucidar el problema que nace de la relación económica de los pueblos indígenas y el Estado. Este fenómeno se complejiza al abordarse desde el caso concreto de cada pueblo, pues las formas internas de gobierno cambian. Intelectuales indígenas han intentado sistematizar estas formas de autogobierno, las cuales han señalado como parte de la llamada *comunalidad*, concepto que da cuenta de los modos de vida y de la organización política, económica, cultural y comunitaria de los pueblos indios y desde donde se propone comunalizar el municipio (Martínez, 2013: 90) como una estrategia de apropiarse de esa instancia trastocada por los partidos y la política liberal de Estado.

De ahí que la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui sobre el colonialismo interno resulte contundente, al señalar que el anclaje colonial de la cultura política dominante es el principal obstáculo para el reconocimiento del sujeto y para permitir el acceso de los

pueblos indígenas con respeto a sus propias características culturales, no sólo al lenguaje de los derechos, sino a la participación política y económica. El problema del *colonialismo interno* sigue en la base de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado y continúa estructurando conductas y culturas políticas que reproducen “discursos racistas, paternalistas o civilizatorios”. (Rivera, 2003; 55).

A diferencia de González Casanova, Silvia Rivera no aborda la noción de colonialismo como el problema del indio o el obstáculo para lograr el desarrollo y la democracia, sino como “una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las elites político/intelectuales, sea en versión liberal, populista o indigenista/marxista”. (Rivera; 2016: 12).

La pertinencia de retomar esta lectura radica en que la autora sitúa el problema colonial desde el pensamiento de Frantz Fanón y Fausto Reinaga, quienes se posicionan desde las luchas anticolonialistas antes que desde el paradigma desarrollista. Cusicanqui apunta que:

El colonialismo no reproduce una heterogeneidad uniforme y caleidoscópica de las diferencias sino estructuras jerárquicas, crea instituciones de normalización–totalización e incuba formas de pedagogía que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza represiva. Estas formas internalizadas de lo colonial nos explican por qué el mestizaje –en Bolivia o en México– no produce ciudadanías de la diferencia ni esferas públicas democráticas, y esto vale para una gama muy amplia de colores en el espectro pigmentocrático y mestizófilo de nuestras sociedades. (Rivera; 2016: 22)

## **HORIZONTES HISTÓRICOS**

Desde esta lectura crítica a la heterogeneidad (lo que René Zavaleta denominó *abigarrado*),<sup>10</sup> Cusicanqui propone los *horizontes históricos* para abordar el tema de la

---

<sup>10</sup> Bolivia es lo *abigarrado*, la existencia de una sociedad dominante, que a su vez es subalterna en lo mundial, que se superpone a las sociedades y culturas locales, que son articuladas parcialmente, de manera intermitente, en condiciones de desigualdad y explotación. En términos de Luis Tapia, Bolivia sería un país multisocietal, antes que multicultural, cuya acepción más amplia lo enunciaría como un país que

simultaneidad de tiempos heterogéneos y tiempos mixtos de la sociedad Boliviana. Esta metodología me generó resonancia para abordar problemas del presente de los pueblos zoques, es decir, nuestra abstracción y comprensión de dicho esquema nos remite a sociedades mesoamericanas donde elementos coloniales, liberales y neoliberales coexisten con formas comunales de los pueblos indígenas, las cuales al mismo tiempo se ven trastocadas y reapropiadas para la reproducción de la vida comunitaria,<sup>11</sup> lo que nos lleva a la cuestión: ¿se puede hablar de modernidad indígena?, ¿a qué nos referimos al hablar de modernidad indígena?, ¿serán las yuxtaposiciones de elementos provenientes de distintos momentos históricos que siguen presentes en la actualidad cual anacrónico pareciera?

No debe tomarse esta disertación como un posmodernismo donde los tiempos caen hasta el relativismo ínfimo y no hay más horizonte que lo salve de tal decadencia abismal. Las temporalidades heterogéneas puestas en cuestión en el presente coexisten de forma problemática; para ser concretos, esta expresión teórica la encuentro en la recurrencia a los títulos primordiales de los pueblos zoques para exigir el respeto de sus territorios comunales, dicho documento colonial sigue vigente en el siglo XXI, lo cual sólo se explica como producto de siglos de resistencia y colonialismo.

Cuando Silvia Rivera alude a la heterogeneidad cultural boliviana como multitemporal, lo hace dialogando con las contradicciones anacrónicas de Ernest Bloc y el aforismo aymara: *Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*, que se interpreta como “mirando atrás y adelante (al futuro – pasado) podemos caminar en el presente futuro”. (Rivera, 2015:11) Ello resuena con la temporalidad de la historia a contrapelo de Walter Benjamín, pues coinciden en cuestionar la temporalidad lineal, progresista, continua y positivista.

---

contienen una diversidad de sociedades en situación de dominación más o menos colonial. (Tapia, 2008: 36)

<sup>11</sup> Término que utiliza frecuentemente Raquel Gutiérrez como una de sus premisas de análisis, en el cual sitúa la centralidad de la reproducción de la vida para pensar lo político y la emancipación, es decir, todas aquellas actividades, relaciones y afectos centrados en la producción de lo común que se establecen en torno al cuidado de la vida y que se constituyen en una profunda antítesis para aquellas actividades y relaciones que están centradas en la acumulación del capital (sociedad comunitaria de estudios estratégicos).

Desde aquí, Cusicanqui propone su esquema metodológico de los horizontes históricos, ubicando en 1532 el inicio del horizonte colonial (para el territorio de los Andes); a partir de 1870 la apertura del horizonte liberal, periodo caracterizado por reformas oligárquicas (recolonización territorial, expansión del latifundio, liquidación de los mercados indígenas de larga distancia, etc.), y el horizonte populista, iniciado en la revolución de 1952, cuya tendencia será la ciudadanía forzada a través de la pedagogía racista de la escuela, el servicio militar y el servicio doméstico. (Rivera; 2016: 51). En la parte inferior de la pirámide ubica 20 000 años de historia autónoma y desconocida, de la que se tienen sólo retazos de relatos registrados por los cronistas coloniales, quienes narran una historia imperial de algo que no era propiamente un imperio, bajo una interpretación basada en la línea del *ethos* y los *habitus* europeos de una sociedad cuya alteridad era inconmensurable para ellos. (Rivera; 2016: 52)

Siguiendo la descripción del esquema, la autora propone los horizontes prehispánico, colonial, liberal y populista, que confluirán en la “superficie sintagmática del presente” en el aquí-ahora, como “yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales” (Rivera; 2016:52)

La propuesta será retomada en tanto estrategia metodológica que permite abordar las raíces históricas a contrapelo de la *comunalidad* zoque. Para el contexto que abordamos en primer momento cabe mencionar que no se pensará en un horizonte prehispánico, puesto que la historia no se inicia con la colonia, sino en un horizonte mesoamericano, seguido del colonial, liberal, desarrollista y la superficie sintagmática del presente, nuestra actualidad, donde emergen una serie de problemas en torno a la tierra y al territorio.

Es importante señalar que el planteamiento metodológico de los horizontes históricos no corresponde a una periodización clásica y continua de las élites criollas, sino a un replanteamiento desde los momentos históricos de fragmentación de la macroregión zoque (asentamiento ancestral), es decir, un horizonte colonial, liberal y desarrollista no

necesariamente estarán narrando la historia nacionalista sino dando cuenta de los marcos políticos que han fragmentado los asentamientos de los pueblos existentes antes de la conquista.

En ese sentido, enunciarlos como horizontes significa también una mira de liberación, una resistencia comunal, que pre existen a los marcos políticos de fragmentación, que se van configurando en lo que llamamos *comunalidad* como una forma de posicionar al sujeto histórico como agente en su horizonte político comunal que se ha mantenido a lo largo de estos 500 años. Por ejemplo, en la colonia nace la comunidad como una política de redistribución pero al mismo tiempo es apropiada por los zoques, zapotecas y mayas desde un *ethos* que les permite la reproducción de la vida comunitaria sobre un territorio concreto.

Partimos de la idea de que en el presente la coexistencia de diversas temporalidades no es idílica ni armónica, coincidimos con Silvia Rivera al tomar distancia de lo híbrido, mezcla o sincretismo; sin embargo, consideramos que la temporalidad del sujeto zoque no sobrevive sin dirección alguna o se revela en lo que Silvia Rivera a denominado Ch'ixi, puesto que las experiencias de defensa del territorio y autogobierno en los pueblos indígenas de Latinoamérica nos llevan a considerar la vigente disputa de un proyecto civilizatorio. La propuesta teórica y práctica que traza Raquel Gutiérrez como: *horizonte comunitario popular* nos permite la posibilidad de seguir en disputa, de saldar la deuda histórica de la emancipación<sup>12</sup> india y no sólo el ejercicio de una micropolítica. Esta categoría permite pensarnos desde lo indio y la continuidad de la lucha anticolonial, situándonos desde nuestra propia temporalidad y librarnos de las estériles discusiones sobre la modernidad y posmodernidad.

---

<sup>12</sup> Emancipación social no entendida como un estado societal, sino como un proceso de producción y reproducción de relaciones sociales que tienden, de manera progresiva, a diluir las determinantes de un poder establecido y cristalizado, en el que unos tienen el atributo del mando y otros la función de obediencia, lo que genera en aquel desdoblamiento la posibilidad de que unos se apropien de la capacidad de decisión y del excedente colectivo. (Salazar; 2015: 312)

## DIÁLOGO ENTRE EL HORIZONTE COMUNITARIO POPULAR Y LA COMUNALIDAD

El concepto *comunalidad*, nacido en 1980 desde las luchas históricas del territorio y autogobierno de los pueblos mixes, zapotecos y chinantecos de Oaxaca, y el *horizonte comunitario – popular*, naciente en la Bolivia Rebelde<sup>13</sup> del 2000 al 2005, dialogan en el presente como una forma de pensar la historia de los pueblos indígenas desde los entramados comunitarios<sup>14</sup> puestos en tensión cuando se ven en relación con el Estado– Nación, ya que metodológicamente estos conceptos permiten situar la lectura desde la defensa de los territorios indígenas frente al sistema extractivista y la relación de dichos pueblos con los Estados, ya sean neoliberales o progresistas. Para dimensionarlo en la región latinoamericana, abordaré brevemente el contexto boliviano y el caso particular de los mapuches.

Si bien coincidimos con Silvia Rivera en la necesidad de sacudirse del binarismo y considerar el escenario de los 90 como el momento histórico irrumpido por pasados no digeridos e indigeribles: “las luchas indígenas, feministas y medioambientales, las cuales emergieron como una pesadilla al TLC y para tantos delirios eurocéntricos que han deseado una manufactura global de lo humano” (Rivera; 2016: 2), consideramos que no podemos situarnos desde la epistemología Ch’ixi; por el contrario, resulta urgente partir desde el sujeto indio o indígena, no entendida esta premisa como un esencialismo racial culturalista sino como un proceso histórico, una episteme, una ética y modo de vida; no pretendemos reproducir al buen salvaje pero sí anclar horizontes utopísticos frente al proyecto civilizatorio capitalista neoliberal.

Necesitamos centrar el análisis fuera de la institucionalidad del Estado e intentar focalizar en los tiempos de las luchas comunitarias o comunales desde los momentos de conflicto, tensión y disputa de los bienes colectivos. Por ello, encontramos resonancia

---

<sup>13</sup> Bolivia Rebelde, acuñada por Huáscar Salazar Lohman, para aludir al periodo 2000 - 2005 de subversiones indígenas campesinas, en su libro: *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitarios – populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS.*

<sup>14</sup> Es retomado de Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar cuando aluden a tramas abigarrados y complejos de relaciones sociales –que suelen llamar entramados comunitarios– que se hacen claramente visibles y se vuelven inteligibles en comunidades indígenas originarias, campesinas, sobre todo en momentos de lucha o de fiesta; de igual manera, están presentes en la vida urbana en relaciones que permiten o facilitan la reproducción de la vida y que no están mediadas por el capital. (Gutiérrez y Salazar; 2016: 13)

con el pensamiento de Raquel Gutiérrez cuando alude a la confrontación de dos horizontes políticos: uno *comunitario popular*, “que colocó en el debate la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible y la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, su gestión y usufructo”, y el otro emergente de la configuración de los denominados “Estados progresistas”, *horizonte nacional popular*, centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante, también expresada en otras luchas de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal a partir, básicamente, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal, pero siempre manteniendo la relación de dominación que intenta organizar la relación entre sociedad y gobierno. (Gutiérrez; 2015; 31)

Es importante contextualizar que el *horizonte comunitario popular* se sitúa en la Bolivia del 2000 al 2005 cuya manifestación más álgida se vislumbró en la guerra del agua, la guerra del gas y en el pacto de unidad de tierras bajas y el altiplano; sólo desde ahí se puede entender cuando Raquel Gutiérrez afirma que el nudo central de este horizonte no busca la reconstitución de ningún tipo de Estado, sino la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, su gestión y usufructo. (Gutiérrez; 2015: 33)

Desde esa lógica, su propuesta teórica parte del problema que significa la posibilidad de una transformación política, económica y social bajo un *horizonte comunitario popular* manifestado en América Latina a comienzos del siglo XXI y que se ha visto empantanado por la sistemática política de “construcción de Estado”, impulsada por los gobiernos progresistas que realzan formas renovadas de acumulación de capital en casi todo el continente. (Gutiérrez, 2015: 11).

Detectamos que esta lectura no se puede generalizar a la región latinoamericana, pues es muy propia del contexto boliviano, ya que para el caso mexicano los pueblos originarios del Congreso Nacional Indígena desde el 2001 han ejercido la autonomía de facto con la reconstitución de sus instituciones comunitarias, sobre todo en el aspecto de justicia, comunicación y autogobierno, deslindándose de falaces exigencias políticas de una supuesta inclusión estatal, toma de poder o cualquier vía partidaria.

En un panorama adverso para los pueblos indígenas de Bolivia, en el marco de un “Estado Plurinacional” –donde la autonomía indígena sigue siendo la gran deuda que el proceso de cambio del gobierno del Movimiento Al Socialismo no ha podido saldar y que por el contrario todo discurso reivindicativo de las luchas sociales ha sido subsumido por el Estado–, Raquel Gutiérrez propone el *horizonte comunitario popular* como un esfuerzo de pensar el antagonismo social en la actual América Latina desde una clave no estadocéntrica, sino desde lo que ha denominado *entramados comunitarios*.

Este último término entendido como constelación de relaciones sociales de “compartencia” –jamás armónica o idílica, sino pletórica de tensiones y contradicciones – que operan coordinada y / o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples –siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados– que tienden a satisfacer o ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y, por tanto, individual. (Gutiérrez y Salazar; 2016: 14)

Cabe señalar que la lectura de Huáscar Salazar y Raquel Gutiérrez es de corte marxista y por ello centran la discusión en el valor de uso como forma primordial en las relaciones sociales o comunitarias; de la misma manera que sitúan como premisa la *reproducción comunitaria de la vida*, que encuentro como una reinterpretación heterodoxa de lo que Bolívar Echeverría ha denominado el *proceso de reproducción social*,<sup>15</sup> ésta última categoría, desde mi modesta lectura, resulta limitada para entender a los pueblos mesoamericanos, ya que se erige sobre la escisión hombre – naturaleza.

No obstante, Raquel Gutiérrez y Salazar Huáscar se esfuerzan por darle un giro a la interpretación, descentralizando el análisis de la producción del capital para situarse en la producción de la existencia material y significativa, humana y no humana como puntos de partida. En ese sentido, lo comunitario popular permite visibilizar la reproducción de la vida como núcleo configurador de las relaciones sociales, más allá de la diferenciación étnica que pueda existir entre matrices culturales (Gutiérrez y Huáscar; 2016: 19); desde ahí se entiende que el proceso de producción–consumo no está

---

<sup>15</sup> Planteamiento de Bolívar Echeverría en su obra *Definición de la cultura*. A grandes rasgos alude a la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él, ambas mediadas siempre por otros elementos: instrumentos y objetos, medios de la producción y consumo (Bolívar; 2013: 50)

separado, por el contrario, entra en un metabolismo orgánico cuya producción responde a la vida, en tanto premisa misma del fenómeno y por producción de la red de relaciones que configura el *entramado comunitario*. Así, la perspectiva marxista es lo que diferenciará a lo *comunitario popular* del pensamiento de la *comunalidad*.

La vertiente de Raquel Gutiérrez desde la perspectiva marxista crítica abierta<sup>16</sup> retoma lo *comunitario* como relaciones sociales no basadas en el valor de cambio, cuya premisa es la vida o, en otros términos, el proceso de *reproducción comunitario de la vida*. Sin embargo, desde mi concepción, el intento de conciliar la perspectiva marxista heterodoxa con la sistematización y entendimiento del modo de vida de los pueblos indígenas aún se ve limitado sobre todo en el *proceso de reproducción social* de Bolívar Echeverría reinterpretado como *reproducción comunitaria de la vida*, pues este principio teórico medular en el pensamiento del autor ecuatoriano parte de la noción hombre / naturaleza para explicar la intervención del sujeto sobre el entorno natural y la transformación que de ello emana como producción; reconocemos que este fenómeno pondrá a la luz el trabajo, producción / consumo y la técnica en suma relevantes para una lectura desde la economía política; sin embargo, la escisión humana como premisa nos sitúa en una dimensión teórica que imposibilita explicar y entender el mundo mesoamericano y andino cuyos mitos, rituales y formas de producción se encuentran atravesados y regidos por nociones integrales del entorno natural y humano, es el caso de las historias de nahuales, la representación de los hombres y mujeres animales en los códices mixtecos, por citar solo algunos ejemplos.

Pero la noción de una relación no escindida de humano – naturaleza no sólo se reduce a una mitología mesoamericana, sino que plantea y posibilita una propuesta epistémica y una ética de vida deslindada del antropocentrismo. De alguna manera, es lo que Jaime Martínez Luna (2013) propone como desentrañar la naturolatría clandestina desde donde descansa la *comunalidad*. En términos de Benjamín Maldonado sería considerar que las cosmovisiones de los pueblos están basadas en una relación tripartita

---

<sup>16</sup> La autora se ha posicionado como marxista crítica abierta, en su libro *Horizonte Comunitario – Popular Antagonismo y Producción de lo común en América Latina*.

entre humanos – naturalezas – fuerzas divinas, (Maldonado, 2011: 70) por lo que proponemos comunalizar el proceso de reproducción de la vida, discusión que dejamos abierta.

#### **LA AUTONOMÍA: DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA COMUNALIDAD**

Más allá de las discrepancias teoricas, los puntos de encuentro se hallan en el problema que representa la existencia orgánica de la comunidad indígena en el marco territorial y constitucional del Estado – Nación o plurinacional. Es importante situar las zonas de encuentro de estas dos perspectivas: en un primer momento, ambas parten de la unidad analítica *comunidad* o *comunitario* y proponen centrar el análisis desde esta premisa, de ahí iniciamos una relación dialógica de los puntos convergentes entre lo *comunitario popular* y la *comunalidad* a modo de insinuar la propuesta autonómica como ejercicio político de dichas disertaciones teóricas.

*El trabajo como elemento necesario en la construcción de la autonomía.*

Entendemos el *proceso de reproducción de la vida comunitaria* como una de las forma de existencia que atraviesan las sociedades humanas en su concreción en el mundo manifestadas en el *trabajo* y *consumo*. Asumiendo abstractamente este esquema como presente en las sociedades, es importante considerar que la modalidad del *trabajo* expresado en la particularidad de cada cultura o pueblo dependerá de la técnica que ésta ejecute, misma que subyace en la cosmovisión propia.

En el siglo XXI, el capitalismo ha subsumido el *trabajo* a una mera condición asalariada, donde el trabajador se encuentra escindido de lo que produce y lo que consume, por ello no es extraño que prevalezca en el imaginario colectivo la noción del *trabajo* individualista. Nuestro propósito es abonar al argumento que se opone a la filosofía propiamente hobbesiana, que plantea la naturaleza de sociedades y humanos como una guerra de todos contra todos, en la que cada cual se guía exclusivamente por la obtención de su propio beneficio, es decir, el estado de la naturaleza en el que “el hombre es un lobo para el hombre”. Ante este argumento que justifica la existencia del Estado y sus leyes homogéneas gestadas en sociedades individualistas, contraponemos

la idea de seres gregarios (Echeverría, 2013) y por ende, el ejercicio del trabajo colectivo basado en el *apoyo mutuo* como premisa de la reproducción comunitaria de la vida.

En ese sentido, el *trabajo* tendrá diversas nociones y acepciones, no será lo mismo el asalariado de una sociedad capitalista que el trabajo comunal o comunitario. Lo que aquí nos interesa es la noción del *trabajo* comunal situado en dos dimensiones: a) El apoyo mutuo como base del *trabajo* que posibilita la reproducción de la vida en los animales y los humanos, y b) el caso empírico del *trabajo comunal* que posibilita la reproducción de la vida comunitaria.

a) Pedro Kropotkin en su obra *La ayuda mutua como ley de la naturaleza y factor de evolución* plantea que “la lucha por la existencia” de los animales y los humanos se ha creado sobre la conciencia, aunque sea instintiva, de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca, (Kropotkin, 2005: 29) contraviniendo la ley natural de *la guerra de uno contra todos* que Thomas Hobbes ya proponía desde 1651.

Kropotkin retoma de la zoología la premisa la “lucha por la existencia” para argumentar que ésta no se basa en “la lucha dura y despiadada por la vida” que aparentemente sostiene cada animal contra todos los otros, cada salvaje contra todos los demás salvajes, y cada hombre civilizado contra todos sus conciudadanos; (Kropotkin, 2014: 30) por el contrario, a lo largo de su texto intenta demostrar que las costumbres de *apoyo mutuo* dan a los animales mejor protección contra sus enemigos; hacen menos difícil la obtención de alimentos (provisiones invernales, migraciones y alimentación bajo la vigilancia de centinelas, etc.); aumentan la prolongación de la vida, lo que facilita el desarrollo de las facultades intelectuales para el caso de los humanos, a quienes su ejercicio del trabajo basado en el apoyo mutuo le ha posibilitado formar instituciones en el umbral de las vicisitudes de la historia. (Kropotkin, 2014: 31)

En un primer momento, Kropotkin observa el apoyo mutuo en los animales, por ejemplo, en los escarabajos sepultureros (*Necrophorus*) que necesitan alguna materia orgánica en descomposición para depositar los huevos y asegurar la alimentación de sus larvas; no obstante, la putrefacción de ese material no debe producirse muy rápidamente, por eso los escarabajos sepultureros entierran los cadáveres de todos los

animales pequeños con que se topan solitarios, pero cuando alguno de ellos encuentra el cadáver de algún ratón o de un ave que no puede enterrar convoca a varios otros sepultureros para realizar esta operación con sus fuerzas asociadas.

Kropotkin prioriza el *apoyo mutuo* en la reproducción de vida de los animales desde las observaciones que realiza K. F. Kessler en los halcones, las hormigas, las termitas y los cangrejos. Ello le permitirá seguir afirmando “cuanto más se vinculan entre sí los individuos de una determinada especie, cuanto más ayuda mutua se prestan, tanto más se consolida la existencia de la especie y tanto más se da la posibilidad de que dicha especie vaya más lejos en su desarrollo y perfección". (Kropotkin; 2014: 38)

No obstante una vez abordado el *apoyo mutuo* en los animales, lo cuestiona en los humanos. Para ello se remitirá a los tiempos más tempranos argumentando que ya se vivía en sociedades y en grupos semejantes a los rebaños de mamíferos – evidentemente influido por los postulados y discusiones sobre el evolucionismo, propios de su época-. Ello lo llevo a afirmar que tuvo que pasar un desarrollo muy lento y prolongado para establecer sociedades organizadas en grupos mucho antes que aparecieran los primeros gérmenes de la familia, la poligamia o monogamia.

A partir de ahí va a enfocar sus estudios en argumentar la naturaleza gregaria de los humanos. Se va a remitir a las huellas más antiguas que datan del periodo glacial o pos glacial más remoto, las cuales representan pruebas indudables de que el hombre y la mujer vivían ya en sociedades.

Pues muy raramente se suele encontrar un instrumento de piedra aislado, aún en la edad de piedra más antigua; por el contrario, donde quiera que se ha encontrado uno o dos instrumentos de piedra, pronto se encontraron allí otros, casi siempre en cantidades muy grandes. Lo mismo se confirma en el periodo neolítico donde las huellas del humano se encuentran en grandes cantidades. De modo que los estudios realizados al respecto constituyen pruebas de que los habitantes más remotos vivían en sociedades y trabajaban en común. (Kropotkin; 2014: 97)

Afirma Kropotkin que la zoología y la paleontología han llegado a la misma conclusión: la forma más antigua de la vida social fue el grupo y no la familia. De modo que ubica como centro el *trabajo* basado en la *ayuda mutua* como una de las principales causas

activas de “la lucha por la existencia” o en otras palabras por la reproducción de la vida tanto en los animales como en los humanos. Esto refuta contundentemente la hipótesis de Hobbes y sus continuadores teóricos que se esfuerzan por legitimar la existencia del Estado.

b) Desde esa línea argumentativa se puede afirmar que los humanos son seres gregarios. Vinculamos el *proceso de reproducción comunitario* con la noción de la *reproducción de la vida* o “*la lucha por la existencia*”. Contravenimos la ley del estado natural que se enuncia como *la guerra de uno contra todos* y priorizamos el *trabajo colectivo* o el *apoyo mutuo* como posibilitadores de la existencia de cualquier especie o civilización.

El trabajo subsumido por el *valor de cambio* no es la historia ni la naturaleza del individuo, sino que surge simultáneamente al nacimiento del sistema económico capitalista, que data apenas de cinco siglos. No obstante, ello no significa la aniquilación total del *valor de uso*, pues en nuestro tiempo existen sociedades basadas en relaciones sociales no subsumidas por el *valor de cambio*; de ello datan algunos pueblos mesoamericanos cuyo ejercicio del *trabajo colectivo, comunal* o en *común* no subyace en un estado esencialista y espiritual sino que el *trabajo colectivo* es un proceso histórico y parte integral de la *comunalidad*.

En ese sentido, la *comunalidad* puede ser leída como la resistencia de los pueblos mesoamericanos frente a la continuidad de la colonización. Los elementos que la constituyen son instituciones coloniales que descansan sobre un *ethos comunal* que les permite mantener su existencia, su reproducción y modo de vida. A su vez, pareciera paradójico cuando se afirma que el trabajo comunal fue reconocido por el régimen colonial para aumentar la productividad de los indios y mantener las encomiendas y mercedes; sin embargo, no se reduce ni se inventa en este periodo histórico, más bien es parte de una continuidad mesoamericana manifestada en formas organizativas políticas, económicas, sociales y culturales que siguen manteniendo los pueblos en la reproducción de sus modos de vida.

Sus orígenes mesoamericanos o andinos se pueden detectar claramente en la enunciación que tiene el trabajo comunal en cada lengua. Es el caso de los pueblos zoques, quienes en su lengua *angpøŋ* enuncian *cotzonkuy* y *kumunyoxykuy*<sup>17</sup> para llamar a la ayuda del pueblo y ayuda de corazón a familiares o amigos. En lengua popoluca nombran *yoxpadoyi*<sup>18</sup> al apoyo mutuo. Los wirraricas, o conocidos como huicholes, habitantes del occidente del país, enuncian en su lengua *tatanaiti tetapavewieti tete uximayaka*<sup>19</sup> para decir “vamos a trabajar juntos” o para el llamado al trabajo en conjunto. Comúnmente a esta práctica comunal se le llama tequio o faena; para los pueblos aymaras sería la *mink’a*, que se refiere a los cambios de servicios por especies, y el *ayni*, que alude al llamado a la ayuda de otros para la realización de un trabajo agrícola o de otro tipo. (Linsalata; 2009: 102)

El trabajo comunitario en los pueblos indígenas está profundamente arraigado a la tenencia de la tierra comunal y a la asamblea como máxima autoridad de la toma de decisiones. Es parte de un sistema de gobierno comunal constituido por instituciones basadas en premisas colectivas y por eso sigue existiendo hasta nuestros días.

Encontramos resonancia del trabajo como elemento fundamental de la flor comunal<sup>20</sup> en la perspectiva de Raquel Gutiérrez cuando alude a un trabajo comunitario cuya “forma natural” no está violentada por la separación que el proceso de valorización ejerce entre el trabajador y el producto de su trabajo; produce bienes comunitarios –que trascienden la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio que constituye la mercancía–cargados de fines para satisfacer necesidades biológicas y culturales a través del consumo individual y colectivo. (Gutiérrez y Salazar; 2016: 35)

Esta abstracción se encuentra materializada en el *kumunyoxykuy*,<sup>21</sup> que sólo se puede entender como parte integral del sistema comunal; en un ejemplo concreto:

---

<sup>17</sup> Evelia Contreras Pérez zoque de San Miguel Chimalapa.

<sup>18</sup> Maribel Hernández popoluca de Pajapan del sur de Veracruz.

<sup>19</sup> Salvador Carrillo de San Sebastián Teponahuastlan, Durango. Hablante de la lengua wirrarica.

<sup>20</sup> Juan José Rendón se refirió a la flor comunal como el código que expresa la organización económica, política, productiva y simbólica de los pueblos indios, estructura que refleja el modo de vida. (Rendón, 2011: 10 – 13)

<sup>21</sup> En lengua zoque de San Miguel Chimalapas para llamar al trabajo del pueblo, el tequio o la faena: la limpieza del río y la delimitación del territorio comunal.

cuando se llama a los jóvenes y adultos para ir a delimitar los puntos o zonas del territorio que se encuentran amenazados de invasión o conflictos agrarios se está convocando al *kumunyoxkuy* y éste cobra sentido sólo con la existencia del *nax kuy*<sup>22</sup>, en otras palabras, únicamente habitar un territorio de forma comunal o colectiva posibilita una convocatoria, mediante la asamblea, al trabajo colectivo y en conjunto para afrontar cualquier problema que atente contra los bienes comunales. Así, pues, la relación orgánica del *Kumunyoxkuy* y *nax kuy* es dialéctica y constituye parte de lo que hemos nombrado sistema comunal o *comunalidad*.

De la misma manera ocurre con *el Matumo xen*,<sup>23</sup> interpretado en castellano como fiestas patronales o fiestas de los santos. Los festejos de san Bernardo en el mes de agosto y la celebración de san Miguel Arcángel en el mes de septiembre se hallan en el marco de las cosechas de la milpa; ello no es mera casualidad o coincidencia, sino más bien éstas responden al ciclo agrícola del maíz.

De modo que para la realización de las festividades se convoca también al *kotzonkuy*,<sup>24</sup> a la ayuda para la preparación de la comida, matar la res y adornar; cada año los habitantes ofrecen vacas, comida, bebidas, cohetes, bandas musicales, dinero, entre otras cosas para la celebración. En términos de lo *comunitario popular*, la fiesta es la expresión de los entramados comunitarios, pues representa una forma de establecer y organizar relaciones de “compartencia”. (Martínez Luna en Salazar, 2015: 32)

Este sentido de “compartencia” dimensiona una noción económica y política como forma de relación social. En el *Matumo xen*, el proceso de producción y consumo del excedente destinado a las fiestas patronales se puede interpretar en términos de George Bataille como *la parte maldita*, en tanto excedente destinado al gasto “improductivo”; no obstante, en términos de la misma comunidad el gasto de la *parte maldita* estaría destinada a la producción de la dimensión *maxan*<sup>25</sup> o de la parte sagrada,

---

<sup>22</sup> En lengua zoque de san Miguel Chimalapas refiere al territorio comunal o del pueblo.

<sup>23</sup> Fiestas de mayordomías o patronales.

<sup>24</sup> Refiere a la ayuda de corazón o la ayuda mutua entre parientes, familiares y a los mayordomos del pueblo.

<sup>25</sup> En términos metafóricos refiere a lo que está punto de dar a luz, en términos cristianos se utiliza para nombrar lo sagrado, a las muchachas vírgenes y a los niños *maxantakus* que fungen como apóstoles en todo santo porque no han concebido el pecado.

por interpretarlo de forma simplista. En otros términos, la fiesta expresa el momento donde se juntan y articulan prácticas y necesidades de reproducción ritual del orden social, de la comunidad, el gasto improductivo, de prestigio, autoridad y poder en su seno. (Tapia, 2008: 26)

Desde ese entendimiento, el *kotzonkuy* también cobra sentido en el *matumo xen*, que a su vez responde al ciclo agrícola de la milpa, pues hasta finales de los 90 el pueblo sembraba para los mayordomos en los días de celebración de los santos patronos. Así, vamos tejiendo el entramado comunitario o sistema comunal. Para la existencia de éste, en tanto modo de vida de las comunidades se han tenido que confrontar con lógicas capitalistas y democráticas liberales que atentan contra la tenencia de la tierra colectiva.

Este acecho deviene de la relación colonial que conquistó la matriz social sin destruirla, provocando que el núcleo importante, la tierra –que no sólo es importante para el trabajo sino también para su cosmovisión y el conjunto de la vida comunal–, quedara regulada por instituciones de otra sociedad, la dominante. El núcleo de su civilización se ha subordinado al régimen de propiedad de otra civilización. Por eso, la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad. (Tapia, 2008: 65)

#### *Asamblea*

La integridad agraria depende en gran medida de la dimensión política de la *comunalidad* expresada en la asamblea; en esta instancia del poder político radica la toma de decisiones; ahí se discuten los problemas de la comunidad y se nombran autoridades. Desde la perspectiva de lo *comunitario popular*, esto se ha sistematizado como un dispositivo político donde nadie tiene el monopolio de la decisión y nadie delega su capacidad de producir –en conjunto con otros– la decisión. A ello le han denominado *politicidad concreta y colectiva*, que se genera en la trama comunitaria como una dimensión específica de la producción de lo común y se basa en una dimensión específica del trabajo comunitario. (Gutiérrez y Salazar; 2016: 45)

Si bien este ejercicio de la *politicidad comunal* se confronta con el marco de la política liberal, no es posible pasar desapercibido su carácter patriarcal en el caso algunas

congregaciones de Chimalapas, Oaxaca donde la institución comunitaria se encuentra regida por la figura de los comuneros. Es evidente que esta cuestión amerita un desarrollo más profundo sobre el entronque patriarcal en la *comunalidad*.

Esta instancia vital para la constitución de la vida comunal aunque resulta crítica a la noción de la política liberal, internamente se ve cruzada por una serie de relaciones de poder y ejercicios de dominación; en ese sentido, la reivindicación del autogobierno tiene que ser revisada y reconstruida simultáneamente.

Es una tarea difícil ya que no sólo eso atraviesa las asambleas que aún existen, en el mejor de los casos, pues en la cabecera municipal de San Miguel Chimalapa la asamblea esta socavada y se ha cancelado su periodicidad relegada a la función de tratar los temas de programas asistencialistas.

#### *Autonomía*

La *autonomía* como dimensión política de la *comunalidad* cobra relevancia a la luz de la coexistencia del régimen estatal y el comunitario, es decir, en tanto se aborda la relación de los pueblos indígenas con el Estado. Ello nos ubica en una estructura de conflicto permanente. En los noventa con el levantamiento del EZLN la autonomía en México se posicionó como una profunda reforma política que podía transformar la relación del Estado y los pueblos indígenas, donde se respetarían los autogobiernos, la autodeterminación sobre los territorios, la cosmovisión y modos de vida en el marco constitucional del Estado–Nación; no obstante, la transformación no pudo concretarse por la vía del diálogo, ya que los Acuerdos de San Andrés Sakam´chen fueron traicionados por la clase política partidista de México.

En este diálogo emergió una discusión interna sobre el planteamiento de la autonomía: por un lado, se encontraba la postura de Regiones de Autonomía Pluriétnicas (RAP), abanderada por Héctor Díaz Polanco, quien la planteaba a partir de la experiencia de los modelos que fueron diseñados en la costa atlántica de Nicaragua; allí se había promulgado un régimen de autonomía regional en 1987 en el marco de las transformaciones revolucionarias sandinistas. (Manzo, 2016) Por otro lado, se

encontraba el posicionamiento autonómico basado en la *comunalidad*, cuyos ecos se hacían llegar desde la experiencia de las asambleas mixas y zapotecas.

El planteamiento de las autonomías de Héctor Díaz Polanco, de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC), proponía que los órganos de gobierno de las Regiones Autónomas Pluriétnicas debían ser: el consejo de representantes; la coordinadora ejecutiva; el consejo indígena municipal; la asamblea general y la comisión ejecutiva de los ejidos, colonias y comunidades y el consejo de autoridades tradicionales. De tal manera que estos órganos pudieran ser escalas que lograran una participación de los pueblos indígenas en las representaciones de la federación y de las entidades estatales respectivas, para lo que se requería una circunscripción plurinominal que asegurara la presencia de diputados de las regiones pluriétnicas en el Congreso de la Unión. (Díaz Polanco, 1997: 69)

La otra vertiente planteaba la *comunalidad* como la capacidad de crear (recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente, la defensa del territorio histórica y culturalmente propio, como elementos suficientes para un régimen de autonomía en condiciones propicias. (Maldonado, 2011: 62)

La vertiente pluriétnica criticó a los comunales como neo indigenistas, calificando su propuesta de autárquica y ensimismada, pues reducía la autonomía a una escala comunal, y por tanto, carente de una propuesta más amplia. Una de las diferencias cruciales fue la redistribución del poder, en este punto la ANIPA planteaba que no sólo se trataba de un reconocimiento de la autonomía de las comunidades sino de una verdadera incidencia de los pueblos en el Estado. Mientras la postura comunales sostenía el reconocimiento y el respeto a la autonomía que de hecho han ejercido las comunidades, municipios y pueblos indígenas durante cientos de años, sin forzar la formación de regiones en donde no había condiciones para ello. (Diálogos de San Andrés, 1995)

Finalmente la noción de autonomía desde las comunales de los pueblos se asumió en el CNI. A diferencia de lo que opinó Silvia Rivera Cusicanqui en el primer congreso internacional de comunalidad (2015), las resistencias y comunales de los pueblos indígenas de México no se vieron eclipsadas por los insurgentes del EZLN, por el contrario, en ellas radicó y radica la propuesta autonómica.

Así, el horizonte político del EZLN–CNI se centró en la reconstitución integral de los pueblos y la construcción de una nueva relación con el Estado nacional. El CNI participó en todas las iniciativas que el EZLN llevó adelante para lograr la incorporación de los ASA a la Constitución hasta el 2001, cuando dichos acuerdos fueron traicionados por el Estado y la clase política mediante la aplicación de una contrarreforma expresada en la Ley Indígena (la Ley Bartlett–Cevallos–Ortega), que fue rechazada por el CNI, ya que no recogía el espíritu de los acuerdos y modificaba en forma sustancial la Iniciativa de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).

Esta contrarreforma canceló la reanudación del diálogo entre el gobierno y el EZLN, e imposibilitó la construcción de una paz justa y digna. Por esta razón el CNI replanteó sus objetivos tácticos y desconoció la Ley indígena, proclamando los Acuerdos de San Andrés como ley propia y llamando al ejercicio directo de la autonomía indígena. Por ello el EZLN dio nacimiento a los Caracoles autónomos y las Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003.

En 2006 se celebró el cuarto CNI en la comunidad hñahñu de San Pedro Atlapulco. Allí el Congreso se adhirió a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y asumió abiertamente un perfil anticapitalista, abajo y a la izquierda. Desde entonces sus pasos siguieron encaminados al ejercicio de la autonomía en los hechos, la defensa de los territorios y el ejercicio de los sistemas normativos propios, así como al derecho a la autodefensa, proclamado en Santa María Ostula el 14 de junio de 2009.

El tema de las autonomías se plantea en un primer momento desde su ejercicio en los entramados comunitarios, antes que una integración pasiva al Estado. La autonomía alude entonces al ejercicio de la *comunalidad* íntegra como práctica política

que permita la producción de gobiernos comunitarios indígenas. No se busca entrar al Estado o a la toma del poder, sino evitar que la lógica económica extractivista estatal perpetre los territorios indígenas.

Entender que no se busca la toma del poder mediante la ocupación del Estado es importante, independientemente del número demográfico de población indígena que constituya México, pues el poder radica en las asambleas comunales, en la decisión sobre el territorio, entendido como un posicionamiento capaz de seguir ejerciendo un modo de vida cuya utopística estará anclada a un proyecto civilizatorio distinto al capitalista neoliberal.

Las autonomías que fortalecen las instituciones comunales en diversos casos responden a una condición política donde el Estado no es capaz de dar seguridad, donde la falacia del contrato social queda evidenciada como una instancia obsoleta. De ahí que los pueblos del CNI estén reconstituyendo sus formas comunitarias de ejercer justicia, por ejemplo, la policía comunitaria de Cheran y Ostula en Michoacán, la CRAC en Guerrero, la policía comunitaria de Guxi Ro', Oaxaca, las asambleas de Benito Juárez y San Francisco La Paz, Chimalapas, por mencionar algunos casos mexicanos. Luis Tapia intenta insinuarlos para el caso de Bolivia cuando enuncia: hay otro tipo de relaciones sociales que articulan formas de producción, comunidad y de autoridad local o gobierno, diferentes a las del Estado – Nación, que se superpone inorgánicamente a las mismas. (Tapia, 2008: 96)

De lo que se trata, entonces, es de reconstituir nuestras-instituciones propias o, en términos del CNI, “la reconstitución integral de nuestros pueblos”; en ese sentido, los procesos de cambio no pueden ordenarse alrededor de los Estados actuales, si entendemos que los procesos autonómicos se fundamentan en poderes comunales no estatales y anticoloniales, porque destruyen las relaciones de subordinación de raza, género, saber y poder heredadas, y construyen nuevas en las que las diferencias coexistan sin imponerse unas a las otras. (López, 2015)

Pero, ¿queremos coexistir como una república de indios como en el periodo colonial? Me parece que el argumento no oscila en esos caudales, pues no se trata de un

separatismo. La *comunalidad* como base de la autonomía encuentra eco en la propuesta política de Murray Bookchin: *el comunismo como dimensión democrática del anarquismo*. En ésta presenta las experiencias asamblearias de los barrios bajos de Estados Unidos. Justamente a finales de los 80 el comunismo libertario es retomado por Abdullah Öcalan y el PKK, y se proyecta hacia un Confederalismo Democrático<sup>26</sup> antes que a la construcción de un Estado kurdo, la misma década que en Oaxaca surge de las asambleas mixes y zapotecas la *comunalidad*. (Comité Invisible, 2015; 150).

Es necesario matizar el análisis del entrecruce del sistema comunal de los pueblos indígenas con la institucionalidad del Estado, pues este último dice reconocer las formas tradicionales de autoridad local, pero no como formas de autogobierno comunitario que siempre han existido, sino como formas de representación y de control en los procesos de generación de demandas y proyectos en el ámbito de la gestión municipal. (Tapia, 2008: 37)

Lo interesante de las dilucidaciones de lo *comunitario popular* y la *comunalidad* es la crítica concienzuda al marco estatal capitalista, ya sea neoliberal o progresista. En ambos casos estas formas políticas se evidencian como un régimen colonizado y colonizador sin aptitudes para reconocer las modalidades de politicidad comunal ejercida por los pueblos. Sin más abstracción consideramos importante desarrollar esta confrontación desde los casos concretos de los pueblos indígenas que habitan Bolivia y la experiencia del pueblo mapuche a modo de dimensionar el problema de nuestro sujeto en una región latinoamericana.

---

<sup>26</sup> Esta lucha de los pueblos kurdos trasciende los estados de Turquía, Iran, Siria e Irak. Para más información sobre el tema consultar: Agencia Autonomía de comunicación <http://subversiones.org/archivos/117939>

## Capítulo II

### LA DIMENSION LATINOAMERICANA

Los tiempos mesoamericano y andino precoloniales se nos revelan como un océano histórico sin precedentes ni indagaciones suficientes como para hablar con certeza de ello. No obstante, desde el Anáhuac y el tawantinsuyo hasta el wallmapu hay vestigios de estos asentamientos; en nuestros tiempos actuales la existencia del Altepetl y el ayllu datan de esa territorialidad del “pasado” no digerido –por no decir extinguidos– del todo por los regímenes coloniales y republicanos. Indígenas de la Amazonia, que de manera cíclica deciden abandonar las condiciones de explotación a las que se ven sometidos con la expansión del capitalismo y la explotación de bosques y tierras a través de las concesiones y la expansión de latifundio, abandonan los núcleos agropecuarios en los que se han asentado por un tiempo y se desplazan colectivamente en la búsqueda de la tierra sin mal, a partir de una convocatoria profética. (Zuleman en Tapia, 2008: 66) Todas estas territorialidades cuestionan la administración y delimitación del Estado – Nación.

¿Cómo han mantenido estas comunidades sus territorialidades en el marco de una geografía estatal? Esta pregunta ineludiblemente nos hace oscilar en tiempos presentes y pasados, y nos deslinda de asumir una temporalidad lineal. Así pues el proceso de colonización se revela constantemente en el presente como un ir y devenir; está de más afirmar que dicho proceso lo han atravesado todos los pueblos indígenas de la región latinoamericana, cada uno desde su particularidad y sus modalidades de negociación o resistencia; en cada uno prevalece una historia larga que puede explicar su contexto actual.

Desde una lectura general se puede afirmar que el régimen colonial se ha caracterizado por reconocer algunos asentamientos mesoamericanos o andinos como territorios comunales de los pueblos indígenas, de ahí la figura de los títulos primordiales o títulos de composición. En el caso de la pervivencia de los ayllus, Tristan Platt lo explica

como un “pacto de reciprocidad”,<sup>27</sup> instalado a partir de las reformas del virrey Toledo, lo que implicó una relación de pagos de tributos de las comunidades ayllus al régimen colonial a cambio de la autonomía. Este mismo fenómeno se replicó en algunos pueblos mesoamericanos que aún mantienen sus documentos coloniales.

No obstante, pese a reconocer los asentamientos de los pueblos, esta modalidad tributaria instauró el eje de explotación– exclusión– dominación de carácter colonial, en términos de Luis Tapia; ello cimentó las bases de la desigualdad política, cultural y económica (Tapia, 2008: 28) mediante la apropiación del excedente ejecutado en las instituciones tributarias. En otras palabras esto ha significado la existencia de dos formas de producción y reproducción constituidas en una relación servil cuya función del ayllu ha sido generar excedente y donde los caciques fungían como intermediarios entre los dos regímenes.

En otros casos, los estados coloniales no dieron cabida a la existencia de la territorialidad india; de ello datan los pueblos asentados en lo que actualmente es el país argentino, cuyo proyecto fue la erradicación de la población nativa, no obstante, en este mismo contexto se nos presenta la autonomía guerrera del pueblo mapuche, quienes defendieron sus tierras en un escenario de confrontación directa y lograron contar con un territorio propio, reconocido incluso por el imperio español. En la larga resistencia mapuche, entre 1640 y 1883, (Pineda, 2014: 183) durante la colonia parte del Wallmapu<sup>28</sup> (del río Bio Bio hasta el sur del río Tolten) mantuvo una autonomía política y territorial, incluso existen documentos del siglo XVI y XVII que el historiador Martín Correa ha recopilado como evidencia del reconocimiento jurídico de las autoridades mapuche por parte de la corona española, además persiste en la memoria de los pueblos pehuenches, lafkenches, huilliche, puelche, huenteche y nagche la resistencia contra el avasallamiento de los conquistadores, pueblos que en dicho periodo colonial establecieron como

---

<sup>27</sup> Término acuñado por Tristan Platt en su obra *Estado Boliviano y Allyu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*.

<sup>28</sup> Territorio mapuche ancestral, constituido por el Puelmapu y el Gulumapu. El primero corresponde geográficamente al espacio ubicado entre el oriente de la cordillera de los Andes y el océano Atlántico. El Gulumapu comprende la parte oeste del territorio mapuche, localizada desde el Océano Pacífico hasta la cordillera. (Pineda, 2014: 181)

frontera el río Bio Bio, replegando por el lado norte la zona colonizada del régimen español y del lado sur el “país mapuche”.

#### **ESTADOS INCIPIENTES Y SUS REFORMAS LIBERALES**

Las leyes destinadas al territorio en el periodo liberal evidencian el *continuum* de la colonia traducida en colonialismo interno en términos de Silvia Rivera (2017). Para el caso de Bolivia, la resolución del 29 de agosto de 1825 da cuenta de ello; en ésta se ordenó la asimilación para Bolivia del Decreto sobre Repartimiento y Ventas de Tierras de comunidad, dictado en Trujillo el 8 de abril de 1824 y el Decreto sobre Repartimiento de Tierras de Comunidad, dictado en Cusco el 4 de Julio de 1825. Si bien el segundo limita el alcance del primero en la medida de que elimina el procedimiento de venta de tierras, ambos decretos declararon la liquidación de la comunidad indígena como forma de propiedad colectiva de la tierra. (Ovando 1981 en Salazar, 2015: 43)

El decreto del 20 de marzo de 1866 y la ley de tierras del 28 de setiembre de 1868 implementadas por Mariano Melgarejo exigían una ridícula suma de dinero a los indígenas para que obtuviesen la “propiedad de dominio pleno de la tierra”, sin que esto significase eliminar el tributo indígena, y establecían que “las tierras poseídas por la raza indígena, conocidas hasta hoy bajo el nombre de tierras de comunidad, se declaraban propiedad de Estado”. (Salazar, 2015: 45) Frente a estos avasallamientos se detonó un ciclo de levantamientos de 1869 a 1870, lo que derivó en una extensión de alianzas indígenas que lograron derrocar al presidente y contrarrestar el despojo, declarando nulas las expropiaciones de ese gobierno. (Condarco en Salazar, 2016: 45)

En este marco se insertó la ley de exvinculación del 5 de octubre de 1874, la cual fungió como: “una reforma tributaria y, a la vez, una modificación del régimen de tenencia de la tierra mediante la abolición de los ayllus y desconocimiento de los mallkus, kurakas o caciques como sus representantes para imponer sobre los ayllus una era de individualización ciudadana, por encima de entidades corporativas que habían tejido por siglos un nexo colectivo entre la libertad del mercado y la condición de tributarios coloniales al Estado republicano”. (Rivera en Platt; 2016: 23)

Ésta parece ser una tendencia de los gobiernos liberales de las repúblicas independientes, cuyos proyectos económicos y políticos pretendían ejercer una acumulación originaria, para ello, desde su lógica evolucionista era necesario dismantelar la tenencia comunal fomentando y cobijando el régimen de hacienda, éste fue el caso de México, Bolivia y Chile. De igual manera, la normativa legal de la nueva república boliviana había eliminado la figura del cacique, quien –como ya habíamos mencionado– fungía como el intermediario entre las comunidades y el régimen colonial, en retroceso frente a la propia colonia, que había reconocido la vigencia local de los sistemas de autoridad indígena.

Simón Bolívar en un intento de instaurar una constitución liberal había declarado extinguida la autoridad de los caciques indígenas, sustituyéndolos por funcionarios locales designados por el Estado. (García, 2015: 273) Este suceso no pudo pasar inadvertido en la historia de las luchas por los territorios y autogobiernos indígenas en Bolivia; frente a las nuevas políticas, la estrategia indígena fue la de suplantar, con sus particularidades, la figura del cacique por la de apoderados que eran reconocidos por la nueva legislación, (Salazar, 2015: 47) “de esta forma igual que en el pasado, los indígenas empezaron a relacionarse con el Estado a partir de la legalidad y la intermediación, sacando partido de las nuevas leyes”. (Mendieta en Salazar, 2015:47)

De ello nos data el movimiento de caciques apoderados que se aliaron a la élite tradicional boliviana para derrocar al gobierno de Melgarejo; no obstante, después de la derrota de este gobierno, el pacto implícito entre Estado y pueblos indígenas fue roto nuevamente al iniciarse la Ley de exvinculación. Frente a ello, el movimiento de caciques apoderados mantuvo la defensa de sus territorios comunitarios recurriendo a los títulos y documentos que demostraban la propiedad de las tierras desde épocas coloniales. (Salazar, 2015: 48) El movimiento de caciques apoderados se extendió desde La Paz, Oruro, Potosí y algunas regiones de Cochabamba, cuyo principal representante fue Zárate Wilka, originario del ayllu Collana de Machacamarca.<sup>29</sup> (Salazar, 2016: 61)

---

<sup>29</sup> Para más información sobre este movimiento véase: Ramiro Condarco (1983 [1982]): *Zárate, el “temible” Wilka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en Bolivia.*

En esta tendencia se ubica el Estado chileno, cuya campaña militar de 1883, denominada “Pacificación de la Araucaunía” desarticuló el “país mapuche” mediante el despojo de sus territorios originarios que comprenden las regiones VIII, IX y X del Chile actual. (Pineda, 2014: 181) La formación del Estado chileno independiente, caracterizado por su poder militar, sentó los precedentes de la violenta y acelerada ocupación del Wallmapu, lo que en otros términos significó el origen de lo que se ha denominado el conflicto mapuche.

Esta guerra de Arauco, desatada por la República de Chile contra el pueblo mapuche, generó desequilibrios insostenibles: la usurpación y el reduccionismo privaron al mapuche de su relación sagrada con el entorno natural, no dispuso más de los cerros, el agua comenzó a escasear, la tierra se convirtió en campos yermos y sin vitalidad, los espacios sagrados dejaron de existir, se desatendieron los conceptos de reciprocidad y de armonía entre el ser humano y la naturaleza, fue un proceso paulatino de desestructuración del mundo mapuche. (Llaitul, 2012: 31)

Desde este periodo liberal se agudizó y efectivizó el largo proceso de despojo mediante la colonización agrícola por la expansión agrotitorial del monocultivo triguero, entre 1885 a 1930; a lo que siguió de 1945 a 1975 la expansión forestal (Pineda, 2014:185); el proceso de reducción de comunidades, y la división e individualización del territorio mapuche en 1980 mediante el decreto de ley 2.568, emitido por la dictadura pinochetista (Tricot, 2014: 65) y la represión de los días posteriores al golpe de Estado.

En dicho contexto liberal del siglo XIX, el reconocido “territorio indígena” se cambió a “territorio de colonización”, lo que significó la legalización de la privatización de la tierra mediante la formación de haciendas y la reducción de las comunidades mapuche en “títulos de merced”. En el caso de la provincia Araucana, constituida por una superficie de 542 010 hectáreas, se entregaron 77 títulos de merced a los mapuche; ello equivaldría a 9 700 hectáreas, es decir, 1.4% del total provincial para 2 477 personas (Correo, 2010), quedando más de 90% del territorio en manos de fundos y terratenientes wingkas.

Este hecho histórico explica la invasión actual de las empresas Forestal Bosques Arauco S. A. y Mininco. La primera pertenece a la familia Matte y la segunda a Anacleto Angelini, ambas familias son parte de la oligarquía chilena, cuyos intereses económicos son resguardados por el Estado. Sólo por mencionar un caso, el oligarca Angelini es socio y administrador del fundo La Fortuna, los astilleros de Arica, Maestranza Iquique, Aeroypesca y Corpesca, bajo la dictadura obtuvo el *holding* Compañía de Petróleos de Chile (Copec) y la empresa Celulosa Bosques Arauco. (Pairican, 2009: 171) Ambas empresas corresponden a la segunda entrada de divisas en el país, junto con los subproductos de la madera como la celulosa, que usa como materia prima el pino y el eucalipto, plantaciones que secan la tierra y las capas subterráneas y ocupan más de 1 millón de hectáreas. Sólo 7.5% de las plantaciones forestales está en manos de pequeños propietarios, en tanto que 66% pertenece a grandes oligarcas capitalistas, es el caso del grupo Angelini, que cuenta con 756 mil hectáreas, mientras el grupo Matte supera el medio millón de hectáreas. (Zibechi en Pineda, 2014: 184)

Se puede evidenciar que la orientación de los Estados burgueses y las repúblicas liberales de toda América Latina han continuado la línea histórica de la corona, apuntó Bolívar Echeverría; en ese sentido, resulta ilusorio que los Estados latinoamericanos ejerzan políticas que contemplen las soluciones de los problemas indígenas tales como el ejercicio libre de autogobierno y el territorio.

#### **LAS LUCHAS POR LOS TERRITORIOS INDÍGENAS**

*El indio es en realidad el único enemigo reconocido por el Estado en el plano de sus anhelos sustantivos.*  
Zavaleta Mercado. Lo nacional – Popular

El despojo actual a los territorios indígenas, campesinos u originarios se sintetiza en los megaproyectos que abarcan Latinoamérica; de ello refiero al Plan Puebla–Panamá y la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA).<sup>30</sup> El

---

<sup>30</sup> La iniciativa IIRSA equivalente al Plan Puebla–Panamá , pero para el hemisferio sur liderado por Brasil. El proyecto es un proceso multisectorial que pretende desarrollar e integrar las infraestructuras de transporte, energía y telecomunicaciones. Obras materializadas en 10 ejes de integración y desarrollo,

presente riesgo nos convoca. La *comunalidad* y lo *comunitario popular* aún existentes se han visto colonizados y tendencialmente subordinados durante largos siglos de historia colonial y republicana; hoy están nuevamente amenazados por el despojo de nuevos espacios, dada la agresividad corporativa trasnacional y la ambigüedad Estatal. (Gutiérrez, 2015: 67)

En esta cuestión las nociones de *desarrollo* y *progreso* juegan un papel fundamental en las políticas económicas de los países latinoamericanos. En ese sentido, el desarrollo neoliberal muy anclado al extractivismo es adoptado por gobiernos progresistas y neoliberales. En principio, es un modelo de explotación cuya técnica resulta mucho más nociva y letal que la técnica de la colonia e incluso del periodo liberal. Un segundo elemento a considerar es que dicha tendencia desarrollista escinde política y económicamente el proyecto de Estado–Nación o plurinacional con los modos de vidas comunitarias, generando una coexistencia violenta donde la disputa por proyectos civilizatorios se agudiza.

Pero no es únicamente esta escisión abismal la que se hace evidente en estos contextos, también sobresale la contradicción del Estado plurinacional para el caso de Bolivia o lo que Marxa Chávez ha denominado el horizonte nacional – estatal, antes que nacional popular, el cual se basa en un modelo económico primario exportador que da paso a la expansión capitalista (Chávez, 2014: 129) mediante el capital trasnacional en materia de hidrocarburos, minería y narcotráfico, apoyado también por el sector cocalero y una oligarquía terrateniente agroindustrial. (Salazar, 2015: 261)

En términos de Chávez: “la contradicción del proceso boliviano a lo largo de todo el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) desde 2006 radica en que si, por un lado, se realizaron una serie de reformas institucionales y económicas para implantar el Estado Plurinacional desde 2009 –uno cuyo pilar es la economía comunitaria–, por el otro, se aprobó un ‘paquete’ de reformas que abrieron la posibilidad a la explotación petrolera en áreas protegidas y, de manera inminente, en territorios indígenas”. (Chávez, 2014: 131)

---

corredores que concentraran las inversiones para incrementar el comercio y para crear cadenas productivas conectadas con los mercados mundiales. (Zibeche en Salazar, 2015: 276)

En cuya nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en el artículo 3 apunta: “*La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y bolivianos, las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano*”. (Bolivia 2009) Este denominativo surgió a partir de un acuerdo de las organizaciones de pueblos que habitan principalmente en regiones rurales del país y que a través de sus delegados a la Asamblea Constituyente decidieron autodenominarse de esta manera: “quienes se reunieron en asambleas provenientes de todas las regiones de Bolivia tuvieron que acordar cómo denominarse conjuntamente a sí mismos para presentar y defender, más o menos en común, sus intereses y puntos de vista”. (Gutiérrez y Salazar, 20013: 78 en Salazar, 2015: 26)

Las políticas destinadas al despojo múltiple en aras de un desarrollo extractivista evidencian la contradicción que emana del supuesto reconocimiento constitucional de los territorios indígenas campesinos originarios y las concesiones aprobadas en los mismos. En política de hidrocarburos, el gobierno del MAS incrementó radicalmente la superficie de concesiones en más de ocho veces, llegando a ocupar en 2012 un total de 24 millones de hectáreas, equivalentes a 22.5% del territorio, en total 17.9% del territorio de las áreas protegidas, lo que afectó 37 territorios indígenas, principalmente en el oriente, norte y sur del país. (Jiménez en Salazar, 2015: 267)

Desde esa lógica, el gobierno de Morales se suscribe a la agenda del IIRSA, lo que implica 49 megaproyectos a lo largo y ancho del país, con el objetivo principal de conectar la producción brasilera con los mercados del Pacífico, (Salazar, 2014: 277) de ello dan cuenta: la hidroeléctrica de cachuela Esperanza, la construcción de la carretera TIPNIS en la Amazonia, la minería a cielo abierto Mallku Khota, el TIM, TIMI y el conflicto por la carretera Villa Tunari–San Ignacio de los Mojos y las concesiones petroleras en territorio guaraní.

Es evidente que la instauración de un gobierno “indio” en el Estado boliviano, cuya lógica económica sigue siendo el extractivismo, ha neutralizado las luchas por la autonomía y reprimido las reivindicaciones del autogobierno y el territorio. Este régimen

cuya procedencia son los movimientos indígenas, campesinos y sindicales ha subsumido un discurso indianista marxista para cobijar y ocultar la serie de contradicciones que alberga su gobierno; el incumplimiento de los principios de pluralidad jurídica, autonomía indígena, buen vivir y revolución epistémica lo evidencian.

#### **LUCHA POR LA AUTONOMÍA DE LA NACIÓN MAPUCHE**

El Wallmapu actualmente se encuentra ocupado por el Estado chileno mediante cordones forestales y policiales. La industria forestal tiene tres grandes componentes depredadores: las propias plantaciones de monocultivos, la fabricación de celulosa y los aserraderos; (Pineda, 2014: 187) se tiene registrado que para fines de 1974 la extensión de plantaciones existentes en Chile era de 450 000 ha, para 1994 aumentó a 1 747 533 ha, de las cuales 78.8% correspondía a pino radiata y 13.6% a eucalipto. (Montalba en Pineda, 2014: 188) Entrando a 2009, ya en la primera década del siglo XXI, el área explotada alcanzó 2.1 millones de hectáreas y para el 2010 el sector forestal fue el segundo sector exportador (sólo debajo de cobre) y el primero basado en un recurso natural renovable, con casi 2.3 millones de hectáreas. (Pineda, 2014: 188)

Por el lado oeste del río Bio Bio en la comuna de Alto Bio Bio, en 1997 se comenzó la instalación de la Central Hidroeléctrica Ralco, subsidiada por la empresa española Endesa. Esto implicó el desplazamiento forzado de siete comunidades pehuenches en un contexto violento de represión a las familias que se negaron a abandonar sus territorios.

La relación de dominación colonial entre el Estado chileno y el pueblo nación mapuche ha generado la continuidad del colonialismo interno, frente a ello el pueblo mapuche se ha levantado en lucha por la recuperación de sus territorios ancestrales, situando como horizonte político y de vida la reconstitución del Wallmapu.

Desde los 90 se desató una ola de reivindicaciones indígenas en Latinoamérica, el pueblo mapuche no fue la excepción y comenzó a ejercer prácticas más directas y contundentes en la recuperación de sus tierras; así, el 1 de diciembre de 1997 en

Lumanko, comuna araucana ubicada al sur de Chile, los comuneros incendiaron tres camiones de la Forestal Bosques Arauco como acto político de recuperación del territorio ancestral que el Estado había sido incapaz de reconocer por vía institucional. Durante esa década las organizaciones AD-MAPU y Consejo de Todas las Tierras fueron consolidando un posicionamiento político basado en la autonomía y autodeterminación como puntos fundamentales para los años venideros de la lucha mapuche.

Por este proceso político organizativo, en 1998 se declaró públicamente el nacimiento de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), que llegó a aglutinar entre 30 y 50 comunidades mapuche de las regiones VIII, IX y X de Chile. Dentro del diverso movimiento mapuche, la CAM ha tenido un posicionamiento crítico frente a la institucionalidad y ha roto con la relación colonialista que se suele instalar en las “mesas de negociación” entre los pueblos indígenas y el Estado. Ello porque en su programa político la noción y ejercicio de la autonomía implica la independencia del movimiento mapuche, es decir, el no sometimiento a la mediación de los partidos políticos, ONG y de otras instituciones del Estado chileno, como premisa para la superación de la condición de pueblo oprimido.

Esta praxis política autonómica conlleva tres dimensiones: por una parte, expresa la autonomía política respecto de la institucionalidad opresora, representada por el Estado y el sistema de dominación; en segundo lugar, implica la revitalización e importancia de lo propio como parte fundamental del proceso de autoafirmación, es decir, la dignificación de las capacidades propias como sujetos, pueblo y nación. (Hector Illaitul) En ese sentido, la CAM se afirma desde el indianismo anticolonial retomado del aymara Fausto Reinaga y el mallku Felipe Quispe; si bien su posicionamiento es de corte antiimperialista y antioligárquico, no se reduce a una tradicional ideología izquierdista o socialista, pues su carácter político es antiestatal y anticapitalista indianista. Finalmente, la autonomía de pensamiento, que como condición debe basarse en el desarrollo de un proceso de descolonización ideológica.

No obstante, para la materialización de dicho proyecto político, en un contexto de despojo latente donde el problema crucial es la privatización de la mayor parte del territorio ancestral, la recuperación del territorio se vuelve esencial para la reconstrucción de la nación mapuche; por ello, la CAM sostiene: *“la no existencia de un territorio propio lo único que generaría sería el logro de autonomías relativas, de tipo simbólico, cultural e inclusive folclórico, que resultan funcionales al sistema de dominación. Sin una base territorial ni derechos políticos inherentes, es imposible la autonomía real y se imposibilita el desarrollo de una política de liberación nacional”*. (Héctor Llaitu)

El planteamiento político ideológico se materializa en las acciones directas encaminadas a la recuperación del territorio. El sabotaje productivo o Chem es la acción incendiaria contra maquinarias, transportes e infraestructuras de las empresas forestales, estrategia ejecutada en Lumanko y posteriormente replicada en diversos fundos. Han sido consideradas ilegales y terroristas por parte del Estado chileno, no obstante, señala el vocero de la CAM Héctor Llaitu:

Para la militancia CAM, estas acciones pasan a ser parte de nuestra resignificación cultural, de nuestra religiosidad y nuestra cosmovisión como pueblo-nación. En donde desde la dimensión simbólica, existe una reapropiación y resignificación semántica que confluye ta iñ kuifike kimun con ta iñ we rakidum (nuestro conocimiento antiguo con nuestro pensamiento nuevo). Es a través del Chem donde muchos militantes mapuche pasan a concebirse como weychafe, dando vigencia a la relectura de este concepto en la lucha por territorio y autonomía.

En este instante de riesgo, el pensamiento ancestral mapuche retoma al guerrero weychafe como actor fundamental en la organización del proceso de resistencia, asumiendo a la vez, un rol político histórico en el Movimiento Mapuche encargado de ejecutar el Chem y confrontando abiertamente a las empresas forestales, a los terratenientes y al Estado en la recuperación de tierras como primer paso en el camino de la autonomía.

El weychafe es un personaje que surge de la historia mapuche, de nuestra lucha eminentemente política y de reafirmación de lo propio. Por eso el

weychafe debe ser expresión de la convicción plasmada en la formación y en el compromiso con su pueblo: porque el establecimiento del weychafe es la resistencia y la reconstrucción nacional mapuche. El rol del weychafe está asociado a la cosmovisión mapuche y a la resistencia de nuestros antiguos. Éstos se ordenaban de acuerdo a preceptos militares que devienen de Ad Mapu o sea de las normas, valores y principios territoriales, la naturaleza y su comprensión. (Llaitul, 2012: 31)

Las recuperaciones de tierras no se realizan como una medida de presión para establecer negociaciones con el Estado, esta postura le ha costado a la CAM el distanciamiento con otras organizaciones que plantean propuestas enmascaradas en la institucionalidad de dominación. (Llaitul, 17) De esta manera, se ha tachado a los weychafes de la CAM de violentos y terroristas, es el caso de Héctor Llaitul y Ramón Llanquileo, a quienes se les aplicó la Ley antiterrorista 18.314 con los cargos de asociación ilícita, responsables de incendios en fundos, maltrato a carabineros y portación de armas. Actualmente, ambos están libres y absueltos de dichos cargos.

A mediano plazo, la CAM se plantea el control del territorio como plataforma básica en la reconstitución de la nación mapuche; para tal objetivo se han creado las Organizaciones de Resistencia Territorial (ORT), cuadros de guerreros o autodefensas que resguardan las zonas liberadas. La mira de largo plazo quiere alcanzar la condición de pueblo con derechos políticos mediante el control del territorio y la autonomía.

Es erróneo entender la reconstitución del Wallmapu como un planteamiento político separatista, pues la CAM no propone la creación de un nuevo Estado separado del chileno, pero sí tiene lúcida su postura al afirmar que su lucha no busca la inclusión dentro del Estado mientras la esencia de la estructura de dominación del Estado–Nación sostenga un modelo neoliberal capitalista proimperialista. (Héctor Llaitul)

El horizonte político de liberación nacional mapuche tendría que entenderse como la reconstitución de estructuras propias para autogobernarse; el ejercicio de prácticas comunitarias, ceremoniales y organizaciones; la reconstitución de una economía interna; el control de las relaciones sociales, y la reconstitución de un sistema de reproducción social mapuche como fue antaño, del cual hay suficiente memoria

histórica en el pueblo, siendo referente el modo de vida de los pueblos originarios, ineludiblemente contrarios y críticos a la economía de mercado y a la planificación estatal. (Llaitul, 13)

Desde esa lógica, Héctor Llaitul señala que la CAM establecería un diálogo con el Estado solo si se ubica como punto central la devolución de tierras ya que, pese a la existencia de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) desde 1993, supuestamente destinada a atender la “devolución de tierras”, no se ha logrado resolver el conflicto mapuche y, por el contrario, dicha institución ha resultado una estrategia de contención de la lucha autonómica. En ese sentido, el weychafe Ramón Llanquileo analiza:

El papel del Estado en Latinoamérica –y las instituciones que de éste emanan–, ya sea neoliberal, progresista, socialista o indigenista ha evidenciado que su función consiste en respaldar un horizonte de desarrollo económico capitalista donde el reconocimiento de los territorios indígenas, indios o como se quieran autollamar no tiene cabida. Desde esa lógica, la vía electoral o partidaria ha demostrado su corte institucionalista e integracionista a un Estado que intrínsecamente ha instaurado una relación de subordinación, por tal, ese camino no nos plantea un cambio revolucionario ni transformador (Ramón Llanquileo, 2016)

De ahí que la CAM se mantenga al margen de estas dinámicas para seguir construyendo la autonomía, desde una política descolonizadora basada en el fortalecimiento de las autoridades ancestrales antes que en un régimen de política liberal estatal al estilo winka o criollo, hasta alcanzar la reconstitución integral del territorio ancestral nombrado en mapudungun como wallmapu.

# Parte

## II

### **Horizontes históricos de la comunalidad zoque**

*¿Cómo se explica, entonces, la falta de valor para dar un mayor crédito a los zoques por su cultura antigua? Ni modo que los zoques no merezcan tener un pasado bien conocido y, por ende, publicable, ¿o es que su pasado no fue lo suficientemente glorioso como para hablar de él? (Lowe, 1983)*

# Capítulo I

## INTRODUCCIÓN

A partir de aquí nos centraremos en la región mesoamericana, desde donde ubicamos el macro istmo, área geográfica que abarca los actuales estados de Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Tabasco y parte de Guatemala. El objetivo del presente capítulo es situar al sujeto histórico zoque desde su matriz lingüística mixe – zoqueana, cuyo asentamiento hace más de 3 800 años abarcó una gran área que proponemos llamar macro región zoque; para dimensionarla en el horizonte mesoamericano es importante revelar su vínculo con los olmecas.

A lo largo del texto se describe la macro región zoque desde los estudios lingüísticos, arqueológicos, históricos e hidrológicos. Se aborda someramente su relación con los mayas, zapotecas y chiapanecas para sugerir el dinamismo comercial que ha significado el macro istmo. Finalmente, se abre una discusión en torno a la estructura sociopolítica zoque ante la afirmación de escribanos e investigadores que señalan la ausencia de una unidad sociopolítica.

## LA DIMENSIÓN DE LA MACRO REGIÓN ZOQUE EN EL HORIZONTE MESOAMERICANO

Los angpøn<sup>31</sup> y Ódepüt<sup>32</sup> somos parte de la familia lingüística proto mixe – zoque. De acuerdo con los estudios de George Foster, esta matriz lingüística “anteriormente casi con seguridad formaba un sólido bloque geográfico centrado en el Istmo de Tehuantepec”, (Lowe, 1998: 83) a ello le he nombrado la macro región zoque, cuya dimensión tendrá que realizarse en el marco de lo que autores como Gareth Lowe y Thomas A. Lee (2013:28) han denominado el macro istmo, trascendiendo la reducción que tienden a hacer sobre el Istmo de Tehuantepec a una delimitación oaxaqueña<sup>33</sup> (véase mapa 3).

---

<sup>31</sup> Autodenominación de los zoques de Chimalapas, Oaxaca.

<sup>32</sup> Autodenominación de los zoques de Chiapas.

<sup>33</sup> El istmo oaxaqueño incluye la parte sur del Istmo de Tehuantepec, comprendido por los distritos de Juchitán y Tehuantepec. No obstante, para contextualizar al grupo mixe – zoque de Oaxaca es necesario tomar en cuenta un área más extensa, que podemos designar como macro istmo, siguiendo a Gareth W.

Es importante señalar que la llamada macro región zoque no se refiere a una unidad sociopolítica, al no existir estudios específicos que den cuenta de una posible unidad; asumimos en un primer momento la afirmación de Norman Thomas cuando alude a la región zoque como una que no parece haber constituido un grupo sociopolítico unificado. (Thomas; 1974: 1) En ese sentido, la macro región zoque en un primer momento se remitirá a la distribución geográfica de su matriz lingüística proto mixe – zoqueana y a los asentamientos de la misma que han registrado los estudios arqueológicos y lingüísticos. La intención es dimensionar la macro región desde sus asentamientos y tejer su unidad lingüística, hidrológica y comercial, que quizá son los únicos elementos continuos que pueden argumentar una macro región zoque.

Enunciar una unidad sociopolítica resulta complicado y corre el riesgo de caer en arbitrariedades, pues al menos para los estudios zoques no existe una investigación centrada en el patrón de asentamiento que dé cuenta de una estructura organizativa política y territorial única. Gudrun Lenkersdorf argumenta que del área que en la época colonial abarcaba la provincia de Chiapas de su periodo anterior a la conquista, también llamado precolonial, tampoco se tienen indicios de haber formado una unidad geográfica y menos aún política; (Lenkersdorf; 1993: 27) la investigadora enfatiza que no existen suficientes argumentos para hacer afirmaciones sobre la estructura sociopolítica de las diversas zonas debido a la falta de fuentes escritas.

Sin embargo, lo que denota es la ausencia de un poder central y la existencia de unidades y entidades autónomas. Pese a ello, quedan pendiente estudios que puedan profundizar la cuestión de posibles estados territoriales u otras formas organizativas que ocasionalmente abarcaban todas las personas hablantes de un idioma común, en particular en los casos en que un grupo lingüístico disponía de un territorio compacto y cuando éste constituía una unidad económica. (Lenkersdorf; 1993: 28)

El macro istmo en tiempos mesoamericanos se constituía y constituye, aún en nuestra actualidad, por cuatro matrices lingüísticas: en el lado este el tronco mayense

---

Lowe, Thomas A. Lee Jr. y Eduardo Martínez Espinosa (1982), quienes lo llamarán *Greater Isthmus*. (Winter, 2013: 28)

(los mayas peninsulares o mayas de tierras bajas dentro de los cuales quedan comprendidos los lacandones y chontales de tabasco; y los mayas de tierras altas en el que se ubican los tzotziles, choles, tzeltales, mames, chujes, jacaltecos, mochos y tojolabales) por el lado oeste están los otomangue, sus miembros son zapotecos, mixtecos, chatinos, cuicatecos y otros; y en el centro se asientan los mixe-zoqueanos, esto es, los oluta popolucas, tapachulteco y en la planicie sur los ikoots (huaves) cuyas matriz ignoramos. (Winter, 2009; Thomas, 1974)

Más allá de las delimitaciones estatales, el asentamiento histórico mixe-zoque se ha situado en cinco principales cuencas de la región ístmica: Tehuantepec, Grijalva, Coatzacoalcos, Tonalá y Papaloapan. Estos caudales hidrológicos han dado vida a los pueblos angpøñ y O´depüt desde hace por lo menos 3 800 años. Este asentamiento mixe-zoque, algunas veces llamado “área mayor del istmo”, (Lowe 1971, 1977) puede afirmarse sin discusión que incorporó gran parte de los desagües de las cuencas antes mencionadas, así como sus regiones costeras adyacentes en el Golfo de México, además de las regiones de la costa del Pacífico y las áreas al pie de la sierra de Chiapas y del suroeste de Guatemala. (Lowe, Lee y Martínez, 2000: 37)

Según el lingüista García de León, (1971: 213) la familia mixe-zoque parece haber tenido una continuidad geográfica desde el río Papaloapan hasta el río Grijalva, antes de la llegada de los nahuas. Hacia el sur, la antigua y la moderna distribución del zoque parecen haber cubierto toda la parte occidental de Chiapas, extendiéndose de océano a océano desde el centro de Tabasco, en el noreste y hasta Oaxaca, en el sureste. (Lowe, Lee y Martínez, 2000: 37)

Lo que he denominado como la macro región zoque es referido por Gareth W. Lowe como “la gran área del istmo” o “el área cultural mixe – zoque”, cuya extensión en tiempos tempranos abarcaba desde el istmo oaxaqueño hacia el este, atravesando la costa del Pacífico hasta la actual Guatemala, y de allí al norte cruzando Chiapas y Tabasco hasta la costa del Golfo en las desembocaduras de los ríos Grijalva y Usumacinta, más allá de Villahermosa. (Lowe, 1998: 83)

Existe un consenso entre arqueólogos, lingüistas y etnógrafos (Covarrubias 1962, García de León 1971, Lowe 1983, Jiménez Moreno, Félix Báez – Jorge, George Foster, Lyle Cambell y Terrence Kaufman) sobre la extensión del área mixe–zoque o bloque de hablantes protomixe–zoque, que se puede trazar a grandes rasgos como un territorio que abarcaba desde el Grijalva, abajo del cañón de la Angostura, hasta el Pacífico y desde allí cruzaba el Istmo al oeste y norte hasta el Golfo de México.

#### LO OLMECAS HABLANTES DEL MIXE – ZOQUE

El cruce de los estudios arqueológicos y lingüísticos ha permitido trazar el área de asentamientos mixe–zoqueanos con resultados inesperados, como la tesis de Campbell y Kaufman, quienes han señalado la coincidencia de la distribución territorial de los olmecas con la familia mixe–zoque. (Aramoni, 2014: 117) Por esta afirmación este sujeto cobra una relevancia inaudita en la historia cultural mesoamericana.

La macro región zoque refiere a la cultura madre olmeca,<sup>34</sup> situada en el área metropolitana. Tal como aludió a ella Ignacio Bernal: “yo creo que las primeras señas de civilización se encuentran en la costa del golfo”, (1969:13) refiriéndose a aquella franja costera en Veracruz y Tabasco donde están localizados los tres grandes centros rectores de esta cultura: San Lorenzo, Tres Zapotes y La Venta, cuyos vestigios datan de 1 800 a 400 a.C. Este patrón urbano parece que se originó en tierra nuclear olmeca y se extendió hacia el área de ocupación de los mixe–zoques de Chiapas en todos los centros rectores del área; (Lee, 2009:69) por ello, Thomas A. Lee propone reivindicar la verdadera posición histórica de los viejos hablantes de la familia lingüística mixe–zoque como los portadores de una civilización en Mesoamérica.

Gareth Lowe, al igual que diversos investigadores, creyó que los olmecas del Formativo fueron hablantes de mixe –zoque y miembros de la amplia familia del istmo.

---

<sup>34</sup> Existe una discusión sobre la alusión a lo olmeca como cultura madre que rebasa la presente investigación, por ello me limito a señalar que Gareth Lowe en lugar de lo olmeca como cultura madre original planteó que el concepto de cultura madre se aplicaba mejor a la cultura preolmeca del istmo, específicamente en Veracruz, Tabasco, Chiapas, el istmo de Oaxaca, y la costa y regiones montañosas adyacentes de Guatemala y el Salvador, en cuya área existía una cultura o modo de vida preolmeca de cacicazgos, simples y avanzados, cuyos pueblos tuvieron la costumbre, única en Mesoamérica, de utilizar casi exclusivamente cerámica de cocina en forma de tecomates. (Pye y Clark, 2006: 209)

(Pye y Clark, 2006: 209) Así, esta área cultural o macro región zoque fue compuesta por dos partes según Lowe: la parte nuclear u “olmeca metropolitana”, constituida por San Lorenzo, La Venta y Tres Zapotes, tal como se aludía anteriormente, retomando a Bernal; y una “subárea olmeca”, que incluye las áreas periféricas de los actuales estados de Veracruz, Tabasco, las tierras Chiapanecas a lo largo de los ríos La Venta y Grijalva, así como la costa del Pacífico. (Pye y Clark, 2006: 209)

Lowe realizó indagaciones arqueológicas específicamente en lo que a cerámica refiere, de ahí trazó una temporalidad y sistematización de los distintos tiempos olmecoides que no abordaremos a detalle en el presente, ya que lo interesante a resaltar y retomar son los puntos arqueológicos que sugieren una expansión o ruta olmeca que traza un área mixe-zoqueana desde tiempos tempranos (véase mapa 4).

Para continuar el trazo de la macro región zoque y su relación con lo olmeca, es pertinente observar los cruces arqueológicos y lingüísticos que dan cuenta de asentamientos desde hace por lo menos 1 800 años a.C. En esta discusión no existe consenso, por ejemplo, investigadores como Jiménez Moreno, (1942<sup>a</sup>, 1942b) Thompson, (1954:53) Warren (1964: I: 289 -292) y Coe, (1962, 1968:103, 117 -121) Joesink-Mandeville y Meluzin, (1976) Bernal (1969: 24) y en parte Willey (1971: 180) piensan que los olmecas fueron hablantes de la lengua maya. (Lee en Blom, 1983: 90)

Mientras la vertiente que de alguna manera representa Frans Blom ha asociado la arqueología mixe-zoque con la primera civilización mesoamericana refiriéndola como la olmeca. Desde esta cubierta, Thomas Lee encuentra una coincidencia entre la fecha glotocronológica (1600 a. C.) que marca la diversidad del tronco lingüístico original, con la fecha de inicio de la cultura olmeca en San Lorenzo (1800 a.C.). El análisis lingüístico de estos autores se basa en el préstamo de términos relacionados con cultivos básicos mesoamericanos (frijol, calabaza, tomate, jícara, cacao, etcétera), rituales y calendarios que hizo la familia mixe-zoque a otras lenguas como la totonaca, las mayas y la nahua, dato que, entre otros, ha permitido postular la hipótesis de que los olmecas eran hablantes de mixe-zoque. (Aramoni, 2014: 118) Para ilustrar este periodo temprano

véanse los mapas 5 y 6, que se aproximan a la distribución mixe–zoque en el año 1500 a.C.

Este periodo agrícola de entre 1800 / 1500 a 800 a.C. es caracterizado por Marcus Winter (2013: 32) como el periodo de establecimiento inicial de las aldeas sedentarias en Mesoamérica; abarca el florecimiento inicial de los olmecas en lo que actualmente es Veracruz y el istmo oaxaqueño. Es pertinente el aporte arqueológico de Judith Zeitlin, (1979) quien detectó una ocupación “preolmeca” (nombrada como fase lagunita,<sup>35</sup> 1500 – 1100 a.C.) en Laguna Zope, que consiste en cerámica similar a la del Soconusco, los altos de Chiapas y de la costa del Golfo. Estas ocupaciones pueden atribuirse a hablantes de lenguas mixe–zoqueanas por estar en el área ocupada por sus hablantes en tiempos históricos y por ser distintas culturalmente a los materiales del Horizonte Rojo–sobre–Bayo en los altos de Oaxaca, que corresponden a la familia otomangue. (Kaufman y Campbell en Winter; 2013: 32).

Los estudios presentados por Félix Báez–Jorge, (1973:80) Cambell y Kaufman (1976) y Lowe también afirman la relación directa entre la familia lingüística mixe –zoque y los olmecas desde hace 3800 años. (1977: 212-226; 1983) Todas las regiones investigadas arqueológicamente dentro de la gran área del istmo presentan ocupaciones subyacentes relacionadas con lo olmeca y fechadas desde 1200 a 400 a.C. (Lowe, 1998:84)

Algunos autores, entre ellos Lee, (1969:193 – 194; 1989) han propuesto breves argumentos acerca de un comienzo muy antiguo del patrón de ocupación zoque a través del área del istmo y menos directamente, así arguyen Fredrick Peterson (1963:263) y Evon Vogt, (1964:396) quienes sugerían una “postulada expansión mixe – zoque desde hace aproximadamente 1800 años a.C.”.<sup>36</sup> (Lowe, 1998: 84)

Es durante este mismo periodo (1800 – 1600 a.C.) que los lingüistas sitúan la división inicial del protomixe – zoqueano y concuerdan con los datos arqueológicos que demuestran que un poco más tarde, quizá por 1200 a.C., ya existían asentamientos

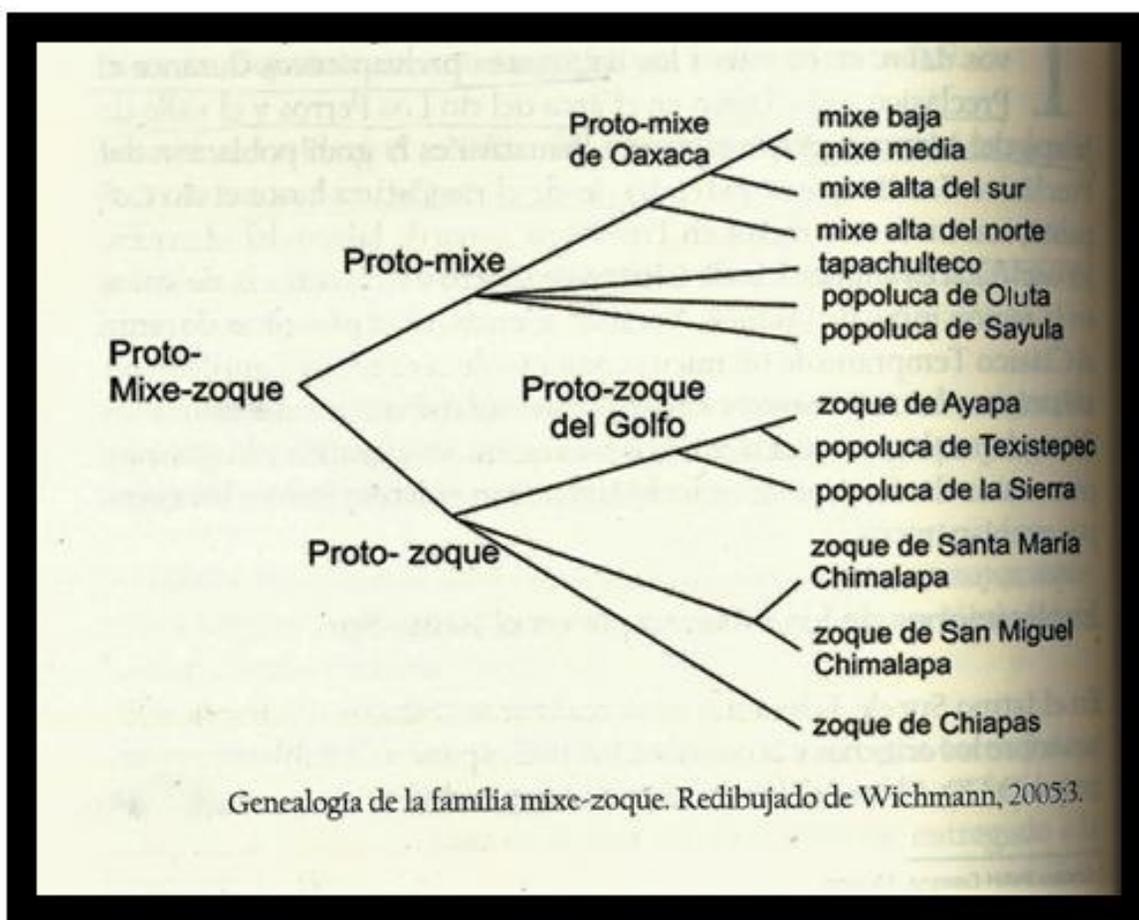
---

<sup>35</sup> Temporalidad de las investigaciones del istmo oaxaqueño y el valle de Oaxaca. (Winter, 2013:30)

<sup>36</sup> La cita original del autor refiere al periodo preclásico, no obstante, en el presente trabajo hemos omitido aludir a las fechas desde esa temporalidad, por ello, la misma enunciación que hacemos tiene el riesgo de equivoco.

estables y relativamente grandes en el istmo oaxaqueño y en otras porciones del macro istmo. (Winter, 2013: 32) Violeta Vázquez Campa y Marcus Winter en sus indagaciones sobre la presencia de los mixe-zoques en el istmo sur se remiten a los tiempos más tempranos que se tienen registrados de dicha lengua. Así, recopilan los estudios glotocronológicos que apuntan que la primera separación del protomixe – zoque ocurrió entre 1800 y 1600 a.C. y quedaron divididos como se muestra en el cuadro siguiente:

Cuadro 1. Lingüístico proto mixe - zoque



Fuente: Lee, Thomas (2009) *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el istmo de Tehuantepec*.

Estos autores ponen a la luz dos propuestas lingüísticas generales para dar cuenta de la distribución antigua de protomixe – zoque:

- a) Cambell y Kaufman plantean que los protomixe–zoques se asentaron primero en la zona sur del actual estado de Veracruz, o sea al norte, luego al este y al sureste del Istmo de Tehuantepec; esto, sobre la base de sus estudios de glotocronología y escritura epi – olmeca. (Cambell, 1976 en Vázquez y Winter)
  
- b) Wichmann propone que los hablantes de protomixe–zoque primero se asentaron en la costa del Pacífico de Chiapas, para posteriormente expandirse hacia el noroeste en la costa central del Golfo y hacia el suroeste en la costa del Pacífico, todo esto cerca del año 1600 a. C. El autor realiza su conclusión sobre la base de estudios glotocronológicos y de distribución de cerámica y obsidiana en la costa del Pacífico. (Wichmann, 2005 en Vázquez y Winter, 2009: 220)

Los modelos de distribución de obsidiana propuestos por Wichmann observan que San Lorenzo se encontraba conectado con sitios en el occidente, por vía Istmo de Tehuantepec y la costa del Pacífico con varios sitios en el altiplano guatemalteco. Por otra parte, La Venta conectaba con San Martín Jilotepeque en el altiplano de Guatemala por vía Chiapas. La distribución de los hablantes de proto–mixe la relacionó dentro de la red conectada con El Chayal y Tajocomulco, mientras que el proto – zoque lo relacionaba con la red San Martín Jilotepeque, sugiriendo una posible conexión entre el protomixe–San Lorenzo y el protozoque–Venta y diferentes sitios en Chiapas. (Vázquez y Winter; 2009: 222).

Vázquez y Winter abonan a la discusión apuntando que no existía una separación clara entre las conexiones protomixe–San Lorenzo y protozoque–La Venta. Si bien han confirmado la existencia de cuatro grupos durante el llamado horizonte San Lorenzo (1800–800 a.C.) , que refieren a Izapa (Soconusco), Chiapa de Corzo y el istmo sur, no han podido definir con precisión a cuáles lenguas corresponde cada uno o si hablaban variantes de la misma. (Vázquez y Winter, 2009: 230)

Marcus Winter, relaciona este periodo del florecimiento de la capital olmeca, San Lorenzo (1800 – 800 a.C.), con la fase Golfo (1100 – 800 a.C.);<sup>37</sup> también coincide en que durante este periodo la capital Olmeca tuvo varios miles de habitantes; si bien la

---

<sup>37</sup> Esta fase Golfo refiere a una temporalidad arqueológica del istmo oaxaqueño y el valle de Oaxaca, propuesta y construida por Marcus Winter, quien a su vez se basa en los datos de Martínez López et al. (200), Flannery y Marcus (1983); Wallrath (1967); R. Zeitlin (1979).

diversificación del protomixe–zoque inició en el periodo previo, es razonable pensar que hacia el 1000 a.C. ya se hablaban varios idiomas mixe – zoque en el macro istmo. De ello dan cuenta los vestigios arqueológicos de la fase Golfo, que se encontraron en la Laguna Zope, ubicada en el sur del istmo oaxaqueño, en el Valle de Jalapa del Marqués y en las afueras de Ixtepec, a 18 kilómetros arriba de Laguna Zope, sobre el mismo lado del río Los Perros. (Winter y Reyes en Winter; 2013: 33) Los mapas 7 y 8 ilustran una aproximación a la ocupación de los hablantes del mixe–zoque durante dicho periodo.

Existe la discusión sobre la segunda separación del protomixe y protozoque. Terrence E. Kaufman la sitúa en los años 700 d.C.; mientras Søren Wichmann y sus colaboradores, entre 400 a.C. y 100 d.C., siendo esta última afirmación la que concuerda, según Winter, con el aumento de población. (Winter; 2013:39) Si bien la diferenciación entre el mixe y el zoque, en términos glotocronológicos y de distribución geográfica, no es clara aún, los estudios de Clark han calculado que durante los años 400 a.C. a 200 d.C. la costa de Chiapas fuese principalmente mixeana, como Clark (2000) ha sugerido para Izapa basado en Kaufman (1964), si se considera que el ahora extinto tapachulteco es más cercano al mixe que al zoque. (Acosta, 2009: 60) Gareth Lowe propone al respecto que la muy parecida cultura preclásica del Alto Grijalva, arriba de La Angostura, también era mixeana; mientras que la cultura grijalva, debajo de Angostura, junto con todo el occidente de Chiapas fue zoqueana. (Lowe, 1983:128)

Es hasta el protoclásico y principalmente durante el clásico temprano que se puede definir una unidad lingüística plenamente zoque; esta afirmación se sustenta por lo menos para el noroccidente de Chiapas, donde Guillermo Acosta encuentra una continuidad lingüística hasta la época colonial. (Acosta; 2009: 60) Sin embargo, para el Clásico tardío se realizó el traslado de los centros políticos principales hacia regiones periféricas como la selva El Ocote y el límite noroccidental de Chiapas. Otra pérdida paulatina de control político se dio en el sur y oriente de Chiapas por los grupos mayenses y, después, por los chiapanecas durante el posclásico, época en la que ya se vuelve difícil distinguir los elementos zoques de los chiapanecas. (Acosta, 2009: 61)

Hasta tiempos ya tardíos los mixe zoques seguían constituyendo una unidad geográfica o si se quiere llamar un “bloque cultural”, que separaba a los huastecos y zapotecos, por el lado oeste, de los grupos mayas asentados en el este. (Lowe, 1998: 83) (Véase mapa 9)

La intención no es debatir las delimitaciones precisas de los mixe-zoques con los mayas u otros pueblos mesoamericanos colindantes, como si de territorios intactos y bien delimitados se trataran. Pero sí es importante resaltar la configuración de la macro región zoque a partir de las interacciones mayas en determinados puntos de antiguos asentamientos zoques. Por ejemplo, parece existir consenso en que se dio una separación geográfica de los zoques y los mayas mucho antes del surgimiento de las aldeas sedentarias en el sureste mexicano. (Lowe, *et al*, 2000: 36).

Un punto que ha atrapado la atención de renombrados arqueólogos ha sido Izapa, antiguo centro rector político y cultural que regía sobre una amplia zona costera, localizada actualmente en el litoral de Chiapas y Guatemala, durante un lapso cercano a los 1500 años. Se ubicaba en tiempo y espacio entre los zoques olmecas y los mayas clásicos; no obstante, Gareth Lowe y otros dejan claro que Izapa se localiza en el área mixe-zoque. (Lowe, *et al*, 2000: 36) Este punto debió haber sido una zona de extensión indeterminada sujeta a una constante interacción mixe-zoque-maya. (Véase mapa 10)

El área en que se ubica Izapa corresponde al Soconusco, se sitúa justo en el centro del sector en las faldas de la sierra, que es el más rico de todo el distrito en producción de cacao; de ahí que su posición ha significado el lugar ideal para controlar el comercio con los distritos colindantes del este y del norte. (Lowe, *et al*, 2000: 73)

Así, lo observado en el mapa refiere a toda una ruta comercial previa a la invasión española, que posteriormente fue nombrada camino real, iniciaba de valles centrales de Oaxaca pasando por Tehuantepec hasta Guatemala. El Soconusco es parte de la ruta hacia el noroeste para cruzar el istmo, particularmente para transportar el cacao a la costa del Golfo o al centro de México, el camino en la planicie debió haber sido por agua; Coe (1961:19) comenta que el comercio con el vecino Tehuantepec, según la relación, (Ponce de León 1882) se efectuaba por medio de canoa vía el sistema costero de esteros,

aunque el gobernador Ponce nos dice que la abundancia de lagartos estorbaba el tráfico. (Lowe, *et al*, 2000: 76)

Además del cacao, que ya es mucho decir, algunas de las mercancías antiguas que se podían obtener en Soconusco, pero que no eran nativas del lugar, incluían ámbar, jade, obsidiana, pedernal y oro. (Lowe, *et al*, 2000: 77) Los estudios arqueológicos de Lowe y otros han observado que la mayoría de los artículos mercantilizados muy probablemente llegaron al Soconusco y a Izapa desde regiones localizadas al noreste, este y sureste de Chiapas; con excepción del ámbar que en toda Mesoamérica sólo se extraía de Simojovel; (Navarrete y Lee en Lowe, *et al*, 2000: 76) por ello, el control de Izapa era relevante en tanto significaba el control de una importante ruta comercial.

Recordemos que desde tiempos más tempranos toda esta planicie, incluyendo la ruta comercial, se ha concebido como mixe-zoqueana e incluso su extensión se ha identificado en zonas orientales tan lejanas como Tenosique en la planicie de Tabasco; en Kaminaljuyú en la parte central de Guatemala, y en el Chalchuapa al pie de la costa del Pacífico en la región de El Salvador. (Lowe, *et al*, 2000: 37) Si bien los lingüistas no tiene la total certeza de esta presencia mixe-zoque, los estudios realizados en el Soconusco y en específico en Izapa han llevado a M. D. Coe (1961:22) a observar:

La distribución de estas lenguas tiene implicaciones para la reconstrucción de la historia de los aborígenes en esta parte media de América. [...] En esa época (el periodo de la conquista), los mixe - zoques cubrían bastantes más territorios que en la actualidad, incluyendo probablemente todo el Istmo de Tehuantepec y quizá también el Huave, la parte occidental de Chiapas, el Soconusco y posiblemente un amplio territorio en la vecina Guatemala, tanto de la costa como de las tierras altas, al este de la cabecera del Grijalva. (Lowe, *et al.*, 2000: 38)

Observaciones semejantes de Campbell apuntan:

Una consideración general sobre la geografía lingüística del Soconusco en la época colonial revela una marcada separación entre las lenguas mame (maya) de Tuxtla Chico y la parecida al zoque, que yo equiparo con la tapachulteca. Esta frontera lingüística persistió hasta la extinción del tapachulteco en este siglo. Esto permitiría entonces una interpretación de las entidades lingüísticas de la gente que creó la cultura izapeña, ya sea

mixe–zoqueana (vía el tapachulteco) o mayense (vía mame), toda vez que Izapa se encuentra básicamente en esta frontera lingüística. Sin embargo, yo pienso que la identificación mixe–zoqueana tiene mucho más base. Tal parece que el mame tuvo una aparición reciente en esta área. Esto lo sugiere la distribución aparentemente más amplia de los grupos mixe–zoqueanos en la planicie costera de Guatemala. (Lowe, *et al.*, 2000: 38)

Si bien no se tiene con precisión la distribución geográfica, es claro que la lengua mixe –zoque mantiene una distancia glotocronológica con la mayense de al menos 47 siglos. (Swadesh, 1967:88-90) De acuerdo con Acosta, estas primeras diferencias se tienen registradas desde el precerámico tardío. Aunque algunos autores como W. Wonderly tienen opiniones encontradas al respecto, se ha aceptado como viable una distancia de al menos 50 siglos entre las lenguas mayenses y las zoqueanas, con una profundidad temporal del zoque, de al menos 3500 años. (Swadesh, 1961:1519 en Acosta, 2009: 58)

Es lógico que debió existir una zona de extensión indeterminada sujeta a una constante interacción mixe–zoque con la lengua maya; es irrefutable que Izapa fungiera como un punto de comunicación al igual que el sur del desagüe del Usumacinta. Las tierras altas de Chiapas y las del oeste de Guatemala que se extienden desde las montañas de los Cuchumatanes hasta los volcanes del Tacaná y el Tajumulco, con sus laderas del Pacífico, crearon una frontera sudoriental a la expansión mixe – zoque. Al parecer, los mixe–zoques y los mayas iban y venían a través de esta amplia franja desde tiempos mesoamericanos. (Lowe, *et al.*; 2000: 37)

#### **INCURSIÓN ZAPOTECA**

Para el siglo XIV, el código Nuttall da cuenta de la política expansionista que ejercía el pueblo zapoteco. Los casamientos de sus hijos con gente de la mixteca alta representan alianzas encaminadas a la expansión de un control político. En 1350 d.C., el señor 11 Agua Cosi–huesa, gobernante zapoteca de Zachila, valiéndose de sus alianzas, logró la primera incursión militar en el Istmo de Tehuantepec; de acuerdo con los estudios de Michel

Oudijk, (2017) éstos fundaron sus primeros asentamientos en lo que posteriormente se ha llamado Guebea de Humboldt y, probablemente, Jalapa del Marqués, cuyos propósitos respondían primordialmente a intereses comerciales.

No obstante, el centro de poder zapoteca se mantuvo en Zachila hasta la muerte de 1 Hierba, al cual le siguió un periodo de guerra entre mixtecos y zapotecos, momento que significó la interrupción del gobierno zapoteco y con ello la inestabilidad de Zachila. Así, para 1450 Cozijo – pi entra a Tehuantepec, tomando posesión del nuevo asentamiento, a su muerte le releva su hijo Cozijo – hueza II, quien se casa con Galabela, hija de Moctezuma, fijando así una imperante alianza con los mexicas. (Oudijk, 2017) La conquista del istmo por los zapotecos del valle no era fortuita: según una hipótesis, Guiengola, una importante fortificación zapoteca del siglo XVI, en la cima de una montaña, se situaba sobre una ruta comercial que unía dos regiones: el valle de Oaxaca y Tehuantepec, donde intercambiaban sal, pescado, camarón, entre otros productos. (Peterson en Machuca; 2007: 186)

Pudo haber sido en este periodo cuando en el sureste de Oaxaca los zapotecos separaron a los zoques de los mixes, excepto tal vez por los pocos kilómetros de distancia entre Guchicovi y los Chimalapas; (Lowe, *et al*; 2000: 37) esta irrupción dislocó algunas de las vías de comunicación zoques, entre ellas, la ruta del Soconusco, (Trejo; 2004: 22) cuya relevancia no era menor al representar la principal zona de producción de cacao. La llegada de los zapotecos implicó el desplazamiento de los lkoots (huaves), chontales, zoques y mixes, quedando los primeros en los sitios de mayor flujo comercial. La irrupción de los zapotecas al istmo afectó a los zoques y a los mixes en su comercio, rompiendo el contacto establecido entre ellos, pues a partir de entonces fueron separados. (Tequio por Chimalapa, 1990)

#### **INTERVENCIÓN MEXICA Y CHIAPANECA**

Michel Oudijk (2017) arguye que la entrada de los mexicas al Istmo de Tehuantepec es consecuencia de la alianza que hace Cozijo – hueza II con Moctezuma al casarse con su hija Galabela. De ese modo, los mexicas desplazaron a los mixtecos convirtiendo a

Guilapan en la capital de la conquista, pasando por el istmo hasta llegar al Soconusco, ruta en suma relevante para los mexicas, pues les permitía acumular mercancía de áreas que todavía no estaban bajo su control. (Lowe y *et al*, 2000: 76) El Soconusco ya formaba una unidad administrativa antes de la conquista española y aunque no abarcaba todo el territorio que hoy se considera, desde entonces ya era codiciado por su rica producción de cacao, de ahí que los mexicas lo sometieran a su dominio a finales del siglo XV. (Lenkersdorf; 1993: 27) Así, la incursión mexicana, en los años 1484 a 1502, significó el apoderamiento de parte de la franja costera del Soconusco y del norte de Tabasco. (Cordy, 1949; Thomas, 1967; De la Cerda, 1942 en Velasco Toro, 1975: 49)

Mientras, por el lado sureste del territorio zoque, los chiapanecas tomaron posesión ejerciendo una gran presión sobre los zoques, a quienes les exigieron el pago de tributo para liberar el camino del comercio, ya que los chiapanecas asentaron su cabecera Chiapan en la boca del tramo navegable del Río Chiapa, (Grijalva) controlando la ruta comercial entre la Depresión Central y Tehuantepec. (Lenkersdorf; 1993: 29) Ello generó el repliegue de los zoques sobre sí mismos, específicamente en los asentamientos identificados como Chicoasén, Osumacinta, Tuxtla, Berriozabal, Ocozocoautla, Jiquipilas y Cintalapa. (Velasco Toro, 1975: 50)

#### **SEÑORÍOS ZOQUE Y SUS RUTAS COMERCIALES**

Si bien no ha existido una unidad zoque en términos de una estructura sociopolítica, sí se puede aludir a una macro región zoque en términos de trazar su influencia espacial a través de los asentamientos registrados antes de la conquista y los vínculos entre éstos mediante sus rutas comerciales, veredas y ríos, ya que lo poco que se conoce sobre la organización política zoque antes de la conquista proviene de los datos que Bernal Díaz del Castillo y Diego Godoy registraron durante la conquista de Chiapas realizada hacia el año de 1523.

Éstos coinciden en la ausencia de una unidad sociopolítica y la presencia de cuatro señoríos o cacicazgos: Quechula, Javepagou–ay (ruinas de Ocozocoautla), Guate–Way (Magdalena Cotipan en Mezcalapa) y el de Zimatán, en lo que hoy es el estado de

Tabasco. (Villa Rojas, 1973; De la Cerda, 1941; Trens, 1957; Thomas, 1967 en Velasco Toro, 1975: 54) Dentro de los cuales, dos eran independientes y poseían sus propios pueblos de tributarios y otros dos eran dependientes de los nahuas; así también se supone habían otros pueblos zoques que estaban bajo el dominio de los chiapas y que, a juicio de las fuentes, no eran pueblos de mayor importancia, comparándolos con los cacicazgos dominantes. (Navarrete en Velasco Toro; 1975: 54)

Los registros de Bernal Díaz del Castillo señalan que el cacicazgo de Quechula era independiente y a él se sujetaban otros pueblos que le rendían tributos. Estaba situado en la cuenca media del río Grijalva y era puerto fluvial, desde donde se ejercía un intenso comercio entre la provincia zoque del noreste chiapaneco y las costas del Golfo de México. (Díaz del Castillo, 1960; García Bargas, 1774; Castañón, 1953; Navarrete, 1973 en Velasco Toro; 1975: 54)

De la ruta que conectaba a los actuales estados de Guatemala y Chiapas, que sigue de forma paralela el curso del Grijalva, es importante enfocar Quechula, asentamiento zoque cuya ubicación fue cabeza de puerto fluvial, actualmente inundada por las aguas de la presa Mal Paso, pues era justo allí donde se iniciaba de nuevo la navegación suspendida por la imposibilidad de atravesar el Cañón del Sumidero. (Navarrete, 1973: 52) Su relevancia radica en considerarla punto de arranque para comunicación hacia la costa del Golfo. Navarrete retoma los relatos de los cronistas Bernal Díaz del Castillo, fray Tomás de la Torres y del Obispo fray Manuel García de Bargas y Rivas, para trazar los caminos fluviales de Quechula, siguiendo el Grijalva con dirección al puerto de Campeche y la provincia de Tabasco, donde no solamente se aprovecharon los esteros y lagunas, sino también los ríos del cauce largo, navegables en su mayoría, que formaban una red mucho más amplia que en la costa de Chiapas, donde los ríos son de curso rápido y trayectoria corta por la cercanía con la Sierra Madre donde nacen. (Navarrete, 1973: 53)

Quechula debió haber fungido como punto estratégico en el tránsito del Golfo de México al Océano Pacífico, pues era conexión con los actuales estados de Tabasco y Campeche, por el lado norte, y por el lado sur conducía a Ocozocoautla, San Fernando,

Tecpatán y Copaynala. Esta ruta fue confirmada por los estudios arqueológicos de Navarrete (1966).

El señorío de Javepagou–ay se localizaba en la actual población de Ocozocoautla. (Navarrete en Velasco; 1975: 55) En el documento *La relación de Ocozocoautla Chiapas*, paleografiado por Carlos Navarrete, se da cuenta de las rutas comerciales que registraron los conquistadores a su llegada a Chiapas. Por tal, no resulta extraño que cuando se refieren al tiempo mesoamericano previo a la conquista lo llamen: “el tiempo de su infidelidad gobernado por un señor que se nombraba Osespoc, (al) cual le tributaban manta tejida é animales, mais é frutos é hylo de maguey, é tenía a su cuidado otros pueblesuelos que también le tributaban”. (*Relación de Ocozocoautla* en Navarrete; 1965: 369)

Javepagou–ay era punto de partida de caminos: rumbo a Ezapa (Ixtapa); a Teguatepeque (Tehuantepec) localizado a ocho jornadas largas y el más concurrido, esta misma ruta conducía a Soconusco cuya distancia estaba a cuatro o más jornadas de Ocozocoautla; otro camino de Javepagou–ay iba con dirección a Cachula (Quechula), en la mitad de esta ruta había una desviación para Chicuasentepeque (Chicuasentepe), en la jornada dura y larga que tenían que transitar los comerciantes y arrieros con dirección a Cachula y Chicuasentepe; salían otros para Copaynala y Tecpatan. Este mismo camino a Quechula, siguiendo la vertiente del río, conducía a la provincia de Tabasco y luego a Guasacualco (Coatzacoalco) y Campeche. (Navarrete; 1965: 372)

El cacicazgo de Guate–Way se ubicaba en el margen del río Sayula en Mezcalapa; éste pasó a ser dependiente tributario de los nahuas a partir de la conquista del actual Tabasco. (De la Cerda, 1941; Albores, 1959; Villa Rojas, 1973 en Velasco Toro; 1975: 55) Mientras que Zimatán o Cimatán, localizado en el actual municipio de Cunduacán, Tabasco, hasta la segunda mitad del siglo XV, fue un cacicazgo independiente, hasta la penetración de los mexicas a Tabasco, cuando pasó a ser una provincia más y consigo sujetó a todas las provincias zoques del noroeste de Tabasco. (De la Cerda, 1941; Trens, 1957; Díaz del Castillo, 1960 en Velasco Toro, 1975: 55)

Este somero informe sobre la posible estructura política zoque no alcanza a ser consensuado entre los investigadores, por ejemplo, algunos investigadores como Manuel B. Trens, (1957) Eduardo Mühlempfordt, (1841) Eduardo Albores (1959) y Manuel del Puerto señalan a Tecpatán como la capital de toda la provincia zoque. (Velasco, 1975: 56) Este argumento es relevante por el monumental convento dominico construido en este asentamiento en el siglo XVI, lo que hace pensar que tal vez fue un centro espiritual importante para los zoques. Además, antes y después de la conquista su ubicación era estratégica en la medida que conectaba al puerto fluvial de Quechula con el valle del Río Grande de Chiapa, es decir, a la Depresión Central con las costas del Golfo de México. (Viqueira en Trejo, 2004: 21)

El informe aún sigue escueto y lo único que se puede abonar es que el número de cacicazgos en el área zoque debió de haber sido mayor, pues sólo en las montañas zoques habría más de dos cacicazgos rivales (Trejo, 2004: 21). Juan Pedro Viqueira comenta que a pesar de que los pobladores del área de las montañas zoques de Chiapas compartían un mismo idioma que les facilitaba el intercambio, no parecen haber estado especialmente integrados los unos con los otros antes de la conquista española. (Viqueira en Trejo, 2004: 21)

Pese a que existe consenso entre los investigadores sobre la ausencia de una unidad sociopolítica, es posible concebir e imaginar una unidad comercial que mantuvo conectados a los asentamientos. También es posible asumir que los zoques eran formidables navegantes que transitaban por el río Coatzacoalcos aguas arriba y por otros ríos en balsas de jonote que ellos mismos construían y que lo hacían con gran destreza, cargados con mercancías como cacao, achiote, piedras de topacio amarillo e ixtle, textiles, plumas de colores, pájaros escogidos, pieles de animales, algodón, grana, maíz, frijol, chile y calabaza; debieron transitar en veredas, ríos, lagunas y caminos existentes antes de la conquista. Estos incansables viajeros establecieron un importante comercio regional a través de los corredores comerciales que los comunicaban desde Guatemala hasta Oaxaca con sus colindantes mayas, mexicas, zapotecos y chiapanecas. (Tequio por Chimalapa, 1990; 36)

Los zoques mantuvieron sus contactos con Tabasco, Chiapas y Guatemala y sólo se vieron realmente debilitados hacia el año de 1447, cuando los mexicas –en el paso por el istmo rumbo a Guatemala– separaron a los popolucas de los mixes, derrotaron a los zoques de Tabasco y Chiapas, y los obligaron a pagar tributo. A partir de entonces, los mexicas, ya aliados a los zapotecas, realizaron numerosas incursiones contra los pueblos zoques que quedaban en la ruta hacia Chiapas, como Nilttepec, Tapanatepec y Zanatepec, los cuales quedaron en posesión de los zapotecos cuando conquistaron Tehuantepec, en 1497. los habitantes de estos poblados se dispersaron hacia Chiapas y las montañas de Chimalapas. (Tequio por Chimalapa, 1990; 36)

#### ENTIDADES POLÍTICO - TERRITORIALES AUTÓNOMAS DE LA MACRO REGIÓN ZOQUE

Pero cabe la cuestión: ¿a qué se refieren con la ausencia de una unidad sociopolítica?, ¿a la formación de un Estado único para todos los hablantes de la lengua mixe–zoqueana?, ¿o a un señorío como eje rector de todos los asentamientos zoque?

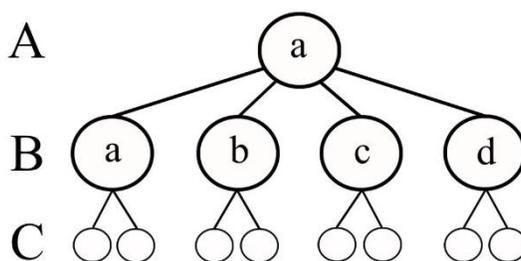
Cualquier afirmación resulta vaga en tanto no se tenga clara una estructura de organización política mesoamericana y, peor aún, mientras se siga retomando el concepto de Estado como referente único para explicar las organizaciones políticas mesoamericanas previas a la invasión española. En ese sentido, es rescatable la aportación de Gudrun Lenkersdorf al enfatizar en principios organizativos alternativos al Estado: el concepto *altépetl*, cuyo modo de organización James Lockhart llamó celular o modular, opuesto al modo jerárquico; y el concepto *multepetl*, tomado del *Chilam Balam*, cuyo significado es literalmente gobierno en común, concejo, a diferencia de gobierno unipersonal (Lenkersdorf, 2010: 21). Tan sólo por notar el vacío histórico y la urgencia de investigar cabalmente dicho fenómeno tiene sentido hacer mención de estas propuestas, sin omitir que también el concepto de *altépetl* ha sido abusivamente generalizado para todo el mundo mesoamericano.

Por ello, es difícil concebir la existencia de un solo concepto que pueda dar cuenta de patrones de asentamientos o de un principio indígena “original” de gobierno; por el contrario, asumimos una diversidad de formas y principios organizativos de gobiernos

indios o indígenas. Por ello, no podemos retomar un concepto como radiografía para enclaustrar realidades diversas que desbordan pretendidas premisas conceptuales.

Con el fin de abonar a la discusión traigo a cuenta la propuesta de Michel Oudijk, quien estudia a profundidad la cultura zapoteca y desde ahí plantea una forma más de organización política en las sociedades mesoamericanas. Este planteamiento encuentra eco en la perspectiva de Gudrun Lenkerdorf, al describir a las sociedades como relativamente autónomas con una historia y organización política propia (Oudijk, 2017: 24).

Oudijk plantea que dicha estructura sociopolítica parte de la casa y sus cuatro patios, que en zapoteco se nombra yoho.<sup>38</sup> Cuando éste crecía demasiado, un grupo del linaje fundaba un nuevo yoho, llevando con ellos una parte del bulto del fundador. Éstos se podían extender a la fundación de muchos más yoho, estableciendo una relación de los diversos yoho con relativa autonomía, en la cual la cabeza del nuevo yoho (Ba-d), llamada pichana, reconocía la autoridad de la cabeza del yoho original (Aa, representado en el cuadro 2), llamada coqui, cuya casa se convertiría en un quehui o “palacio”. La relación entre el coqui y el pichana se expresaba a través de cierto tributo y servicio personal que daban al coqui del yoho de donde provenían, pero, por lo demás, el nuevo yoho actuaba de forma autónoma. (Oudijk, 2017: 25) La gráfica siguiente pretende representar el sistema organizativo del yoho:



Cuadro 2. Fuente: Michel Oudijk (2017) *Cambiar para seguir igual*.

De modo que el yoho como organización política regía también la tenencia de la tierra en términos de poder otorgar tierras a otros miembros de sus yoho o a gentes de otro

---

<sup>38</sup> Escrito en zapoteco de valles centrales, Oaxaca.

yoho (Oudijk, 2017: 25). Pero no se confunda con la noción de territorio colonial, el cual es un concepto tardío derivado de un proceso de colonización.

Al afirmar la ausencia de territorios tal como se instauraron en la colonia no negamos la existencia de un paisaje sagrado y de una cartografía propia de los asentamientos mesoamericanos, de los cuales se puede encontrar continuidad hasta nuestros días en las mojoneras y cerros sagrados que definen las tierras comunales. Esta afirmación tampoco niega la existencia de unidades de tierras bien compactas y continuas ocupadas y habitadas por pueblos mesoamericanos. Con esto quiero decir que señalar el término *territorio* como colonial no indica que previo a la conquista los indígenas se encontraran diseminados en pequeñas entidades discontinuas de diferente filiación; por el contrario, asumo la tesis de que cada pueblo disponía de terrenos montañosos y de llanuras: Gudrun apunta que los mayas lo nombraban *huyub tagah*, que significa montes y llanuras que se complementan y se necesitan; (Lenkersdorf, 2010; 134) ello como un principio organizativo del paisaje maya que bien se puede traducir en nuestros tiempos como un cuerpo político territorial.

En ese sentido, la territorialidad es un concepto reapropiado por los pueblos mesoamericanos para defender la vida y su asentamiento ancestral, que desde la defensa de la tierra alude al viento, al agua, a los animales al aire y a todo lo que reproduce la vida en un espacio bien delimitado ya para nuestros tiempos actuales, donde seguimos atravesando un proceso agudo de instauración de la propiedad privada y continuo despojo.

La documentación existente no sugiere indicios que hagan pensar en una posesión *per se* de la tierra, lo que sí muestra es que la cabeza de un yoho asignaba a sus dependientes tierras para cultivar, quienes le daban en compensación parte de lo que sacaban de dichas tierras. La asignación de tierras se daba de forma libre y sin patrón aparente. Generaciones enteras se relacionaban con ciertas tierras y la única manera de perder los derechos de habitarlas era dejando de trabajarlas. (Oudijk, 2017: 26)

Este sistema político como se muestra en su descripción, parece estar fundado en el trabajo de la tierra y en el trabajo colectivo, para sacar los llamados “tributos”,

cuyos productos eran servicios como la construcción de infraestructuras del yoho principal, la entrega de milpa, maíz y las mantas tejidas. Esto lo interpreto como una relación social donde el trabajo es determinante en la ocupación de la tierra y la fundación de un asentamiento; mientras que para Michel Oudijk representa una relación patrimonial en el sentido de que los sujetos pertenecen al yoho como tal y se identifican con el bulto del fundador y su historia. (Oudijk, 2017: 26)

La relación entre el yoho fundador y el yoho derivado es señorial, ya que el primero reconoce la autonomía del segundo y el segundo le provee servicios y especies por mantener el mismo bulto que remite a la misma historia. De ahí que la existencia de diferentes grupos con su propio bulto e historia constituyera un pueblo compuesto, concepto al que se alude para diferenciarlo de la noción de pueblo colonial que abordaremos más adelante.

Pero, ¿qué podría sugerirnos esta lectura para los asentamientos zoques? En un primer momento, retomando la unidad *casa* como eje rector de la estructura sociopolítica, recobra sentido para los zoques al identificar que en la lengua angpøñ de san Miguel Chimalapa la palabra *tøc* se utiliza coloquialmente para nombrar la casa; esta enunciación mantiene una relación continua con la denominación de todo el pueblo de San Miguel Chimalapa: *tec ange*. Para el caso del zoque hablante de odepüt, he localizado un vocabulario de 1790, donde al hogar se enuncia *nemtec*.<sup>39</sup> Si bien no se puede afirmar tajantemente una analogía ni generar una apología, al menos sí se puede tener un indicio que nos posibilita complejizar el sistema sociopolítico de los hablantes zoques, cuyos únicos vestigios registrados son los cuatro señoríos antes mencionados, que han sido interpretados por los escribanos desde las categorías españolas.

De las pocas referencias que se tienen al respecto, una planteada por Peter Gerhard apunta que los zoques estaban divididos en muchos estados autónomos de diversa magnitud, cada uno tenía un centro ceremonial, administrativo y asentamientos subordinados dispersos. Las comunidades zoques más próximas a Chiapan estaban controladas por los chiapanecas o en guerra con ellos, mientras que las de más al norte

---

<sup>39</sup> ES.41091.AGI/27.7//MP-ESCRITURA\_CIFRA,45. Archivo General de Indias consultado en PARES

(Sayula, Ixtapangajoya) se hallaban sometidas a la influencia política del estado hablante de náhuatl de Cimatán, en Tabasco. (Gerhard, 1991: 115) Miguel Lisbona Guillén señala, por su parte, la existencia del calpul entre los zoques de Tuxtla y Quechula, como una institución prehispánica sustituida por las cofradías. (Lisbona, 1997: 98)

Si bien no coincidimos con todos los autores antes mencionados, aludirlos es importante en la medida que nos muestran un abanico amplio de interpretaciones y lecturas sobre las estructuras sociopolíticas mesoamericanas, lo que genera un escenario de diversidad que hace eco de la oralidad de la fundación de San Miguel Chimalapa, cuyos orígenes dicen venir de Copainalá, Chiapas, de donde partió su peregrinaje el santo patrón san Miguel Arcángel, cargado por arrieros y comerciantes, desde Copainalá hasta llegar al paraje que más tarde se convirtió en la cabecera municipal de San Miguel Chimalapa, en cuya iglesia se encuentra enterrado el llamado *común*, que refiere a los fundadores originales del pueblo, según cuentan las ancianas y los ancianos. Así pues, no pretendo realizar aseveraciones poco fundamentadas, pero sí dejar la interrogante abierta: ¿bajo qué parámetros se está pensando una unidad sociopolítica?

Lo que nos revela este primer capítulo es una relación comercial basada principalmente en los cauces de los ríos que conectan la macro región zoque, es decir, la cuenca del Grijalva, Tonalá, Coatzacoalcos y Tehuantepec. Además, deja abierta una cuestión para investigaciones futuras sobre la estructura sociopolítica zoque–mixeana.

Por otro lado, las principales zonas arqueológicas olmecas respaldan la existencia de un área mixe zoque, con una amplia influencia en tiempos tempranos y no un territorio bien delimitado; sin embargo, con ello no se niega un paisaje sagrado mixe–zoqueano sugerido por sus principales y secundarias zonas arqueológicas, sino dimensiona la noción de tierra que los zoques nombraban *nax* desde antes de la conquista, o en *odepüt*, de acuerdo al vocabulario del siglo XVIII, al mundo lo nombraban *naxcopac*,<sup>40</sup> cuya inmediata interpretación coloquial me remite a la tierra dimensionada como una cabeza.

---

<sup>40</sup> ES.41091.AGI/27.7//MP-ESCRITURA\_CIFRA,45. Archivo General de Indias consultado en PARES.

El mapa 11 ilustra el área zoqueana del siglo XVI, que pese a la incursión de los zapotecas, nahuas y mayas, los mixe-zoques aún ocupaban e influían en una extensa área, que incluía gran parte del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca y las planicies costeras de los actuales estados de Chiapas, Tabasco, Veracruz y parte de Guatemala. (Aramoni; 2014: 117)

Se registró en el siglo XVI que el istmo oriental se encontraba ocupado por los mixe-zoques, extendiéndose, en tiempo de la invasión española, desde Alvarado, Veracruz, en la costa del Golfo, hasta Tapachula en la costa del Pacífico, en el Soconusco; (Lowe 1977:200 – 2) no obstante, el mapa 11 no marca la ocupación mexicana en Soconusco, por tal éste debe tomarse tan sólo como una aproximación a la dimensión de la macro región zoque.

A partir de aquí daremos seguimiento únicamente a los pueblos zoques, debido a los límites de tiempos y estudios existentes en los cuales nos podemos basar. De los asentamientos zoques, identificamos tres cuerpos político-territoriales que han habitado históricamente, siguiendo el mapa: por el lado norte, la cuenca Tonalá y la desembocadura de la cuenca Coatzacoalcos, actuales estados de Veracruz y Tabasco; en el centro del Istmo de Tehuantepec, donde nace el río Coatzacoalcos, la región de los Chimalapas, y en el núcleo duro, el corazón zoque, entre la vertiente del río Grijalva y el río Mezcalapa.

## CONCLUSIONES

- La macro región zoque alude a una zona lingüística de asentamientos y rutas comerciales, articuladas desde sus ríos y cuencas; éstos ponen en cuestión la noción de unidad sociopolítica, que se ha discutido en el presente capítulo sugiriendo investigar y dar cuenta de otras formas organizativas no necesariamente estatales, señoriales, caciquiles y sí una propia del pueblo zoque. La crítica a la “unidad política” enfatiza también que sus fuentes provienen de los cronistas Bernal Díaz del Castillo y Diego Godoy, quienes están situados en una visión colonizadora que les imposibilita dar cuenta de una estructura sociopolítica mixe-zoque, porque lo que escriben se enclaustra en sus categorías españolas, de ahí que detecten cuatro señoríos zoques en una dinámica de cacicazgo.

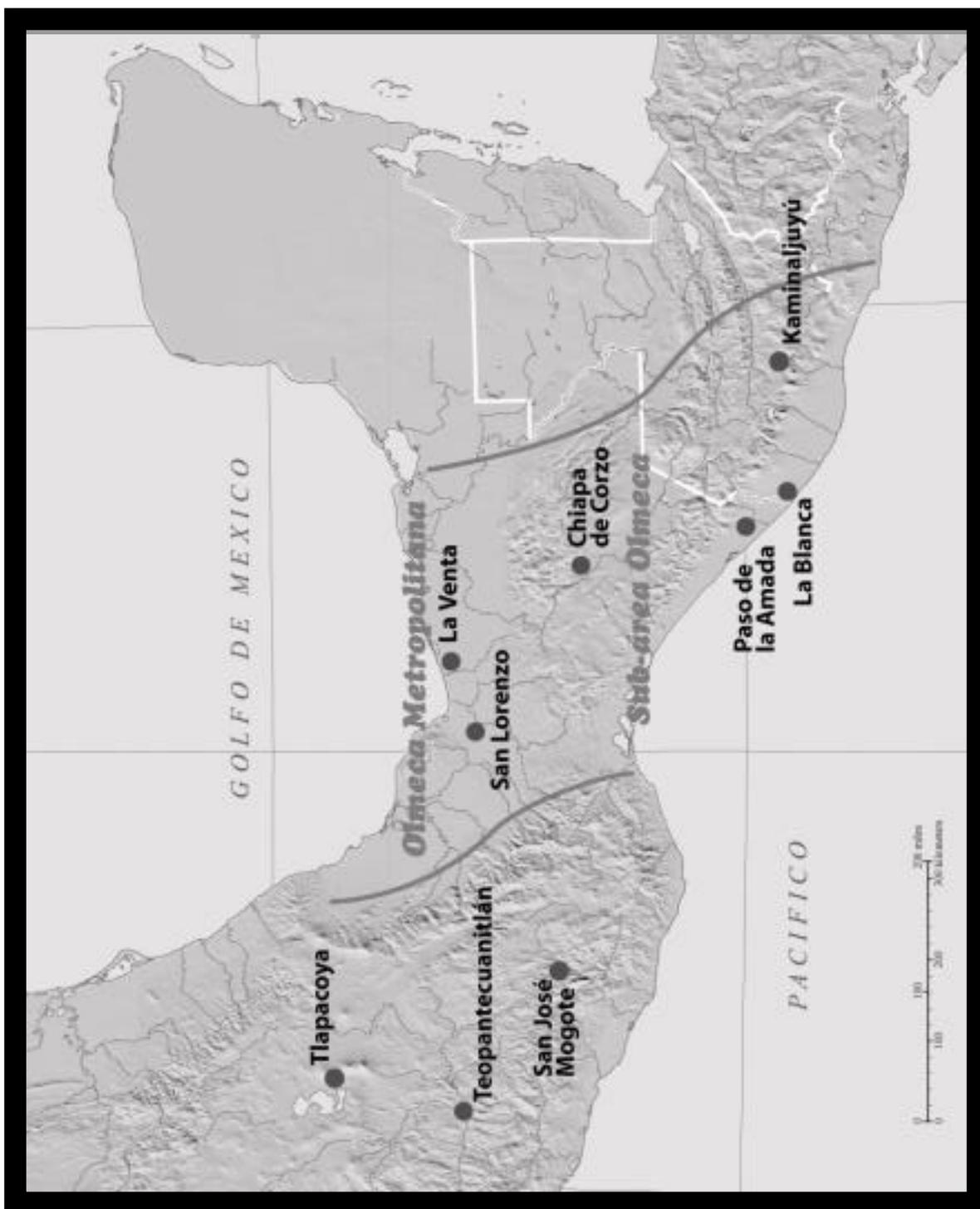
- La macro región zoque se justifica desde las cuencas hidrológicas que trazan asentamientos y rutas comerciales que revelan una región en dinamismo donde los zoques antes de la incursión zapoteca y mexicana comerciaban por las rutas más importantes del macro istmo mesoamericano.
- La macro región zoque o área lingüística mixe-zoque se debe entender como un referente de la antigua presencia olmeca con fuerza política y comercial en una época de la historia y que tiene sus continuos hasta nuestros días.
- Se argumenta y documenta una antigua región olmeca cuya lengua es mixe-zoque, constituida por varias entidades políticas autónomas y no un Estado rector de toda una unidad, es decir, entiéndase la macro región zoque como una base histórica formada por autogobiernos diversos.
- Lo que revela el presente capítulo es el dinamismo de la zona por ser estratégica comercialmente. Es una sugerencia para asumir el dinamismo de una región extensa que actualmente con las fronteras estatales no podemos dimensionar, pues esta gran área fue fragmentada en un primer momento por dos entidades coloniales que en el siguiente capítulo abordaremos.
- Si bien la territorialidad es un término colonial, ha sido apropiado por los pueblos indígenas para referir a la posesión ancestral de sus asentamientos en un momento de riesgo y despojo. La apropiación de la territorialidad se ha dado en un *continuum* histórico traducido ya en el periodo colonial como tierras comunales y no tierras privadas; es el caso de Chimalapas, cuyo asentamiento antiguo ha permanecido ocupado, habitado y trabajado por los olmecas desde hace más de 3800 años hasta los zoques actuales. En ese sentido, se puede hablar de *cuerpos político territoriales*, formados por bienes comunales, en los que incluso parte de su defensa ha sido el título primordial, documento colonial que respalda a los indios como poseedores ancestrales de dichas tierras.

## MAPAS



Mapa 3. Istmo de Tehuantepec con el macro istmo entre las líneas gruesas interrumpidas  
Fuente: base modificado de Lowe, Lee y Martínez, publicado por Marcus Winter, (2013) representando el pasado y el presente del istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas.

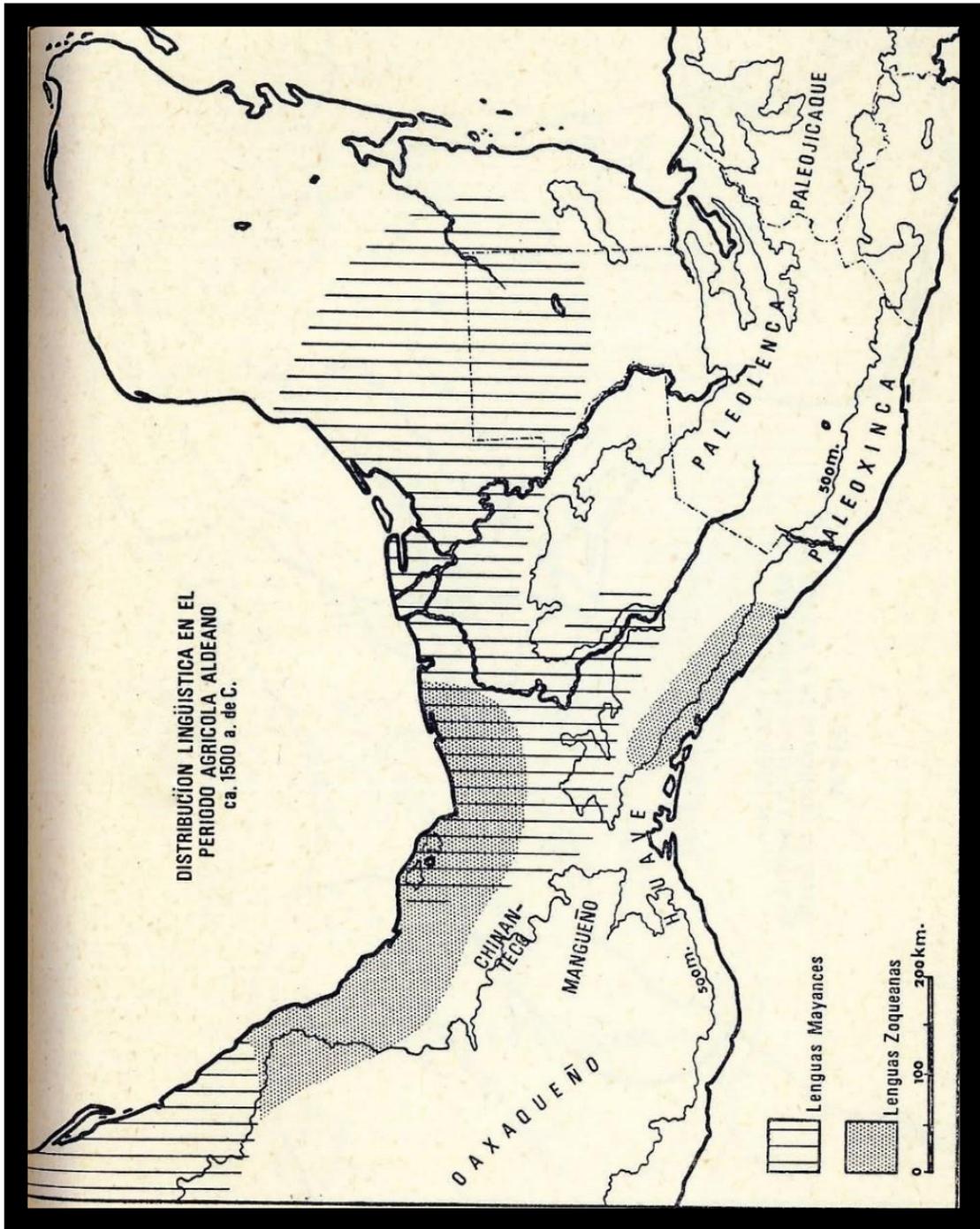
Mapa 4



El área del grupo mixe – zoque y las dos áreas olmecas en el Istmo de Tehuantepec.

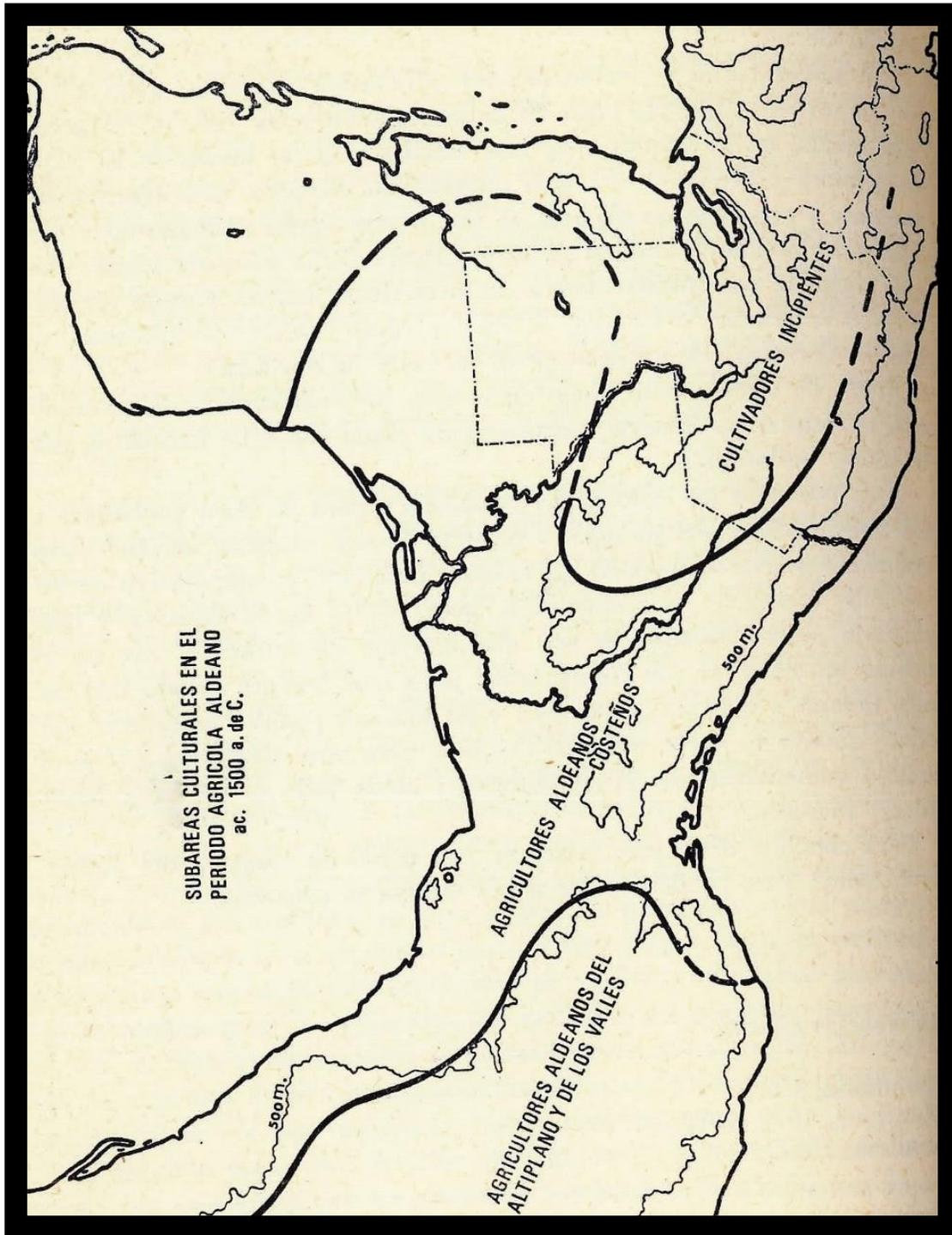
Tomado del libro, *Presencia Zoque*. (2006:217)

Mapa 5. Ocupación zoque en 1500 a.C.



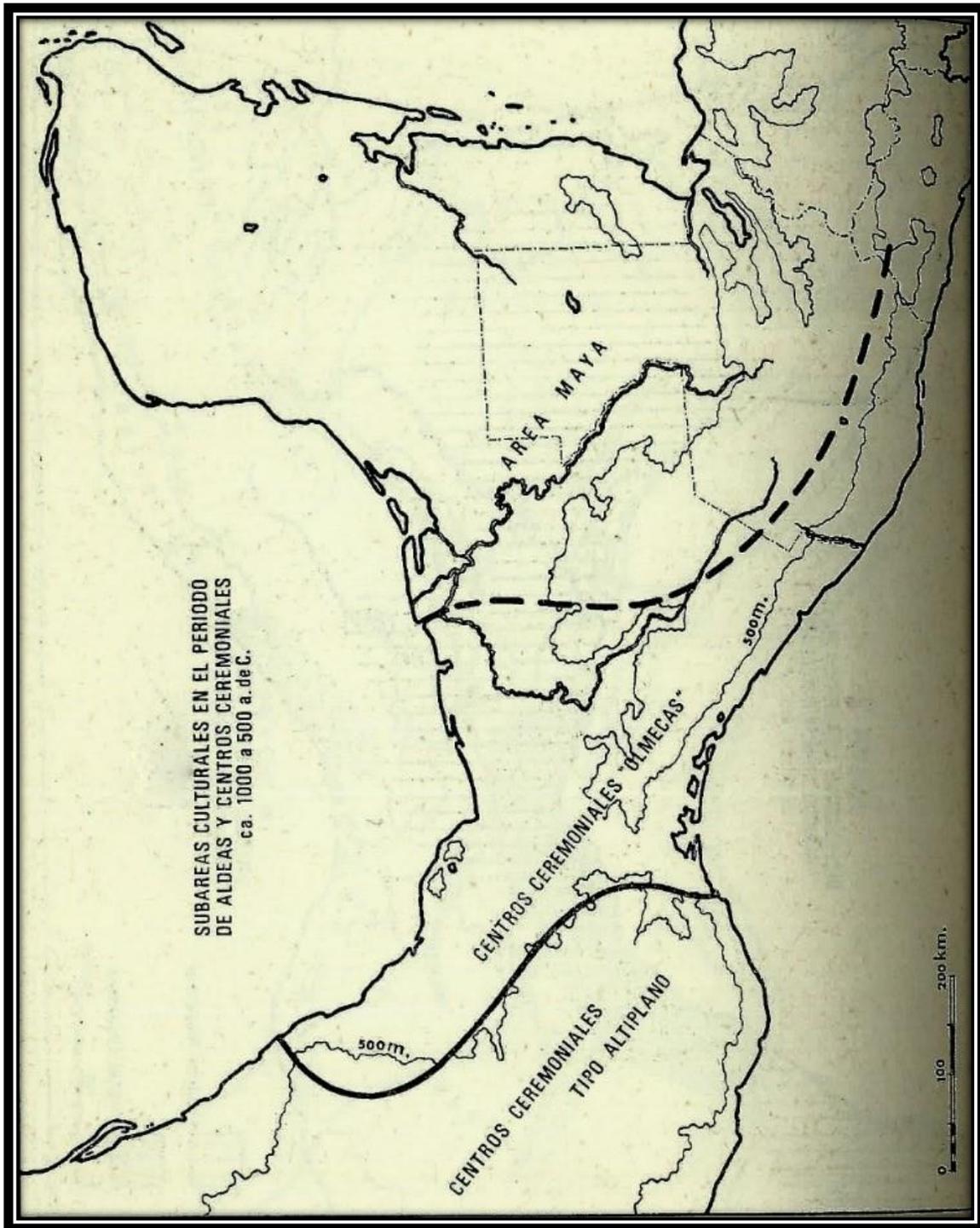
Fuente: Frans Blom (1983), *Antropología e historia de los mixes zoques y mayas homenaje a Frans Blom*.

Mapa 6. Subáreas culturales en el periodo agrícola aldeano 1500 a.C.



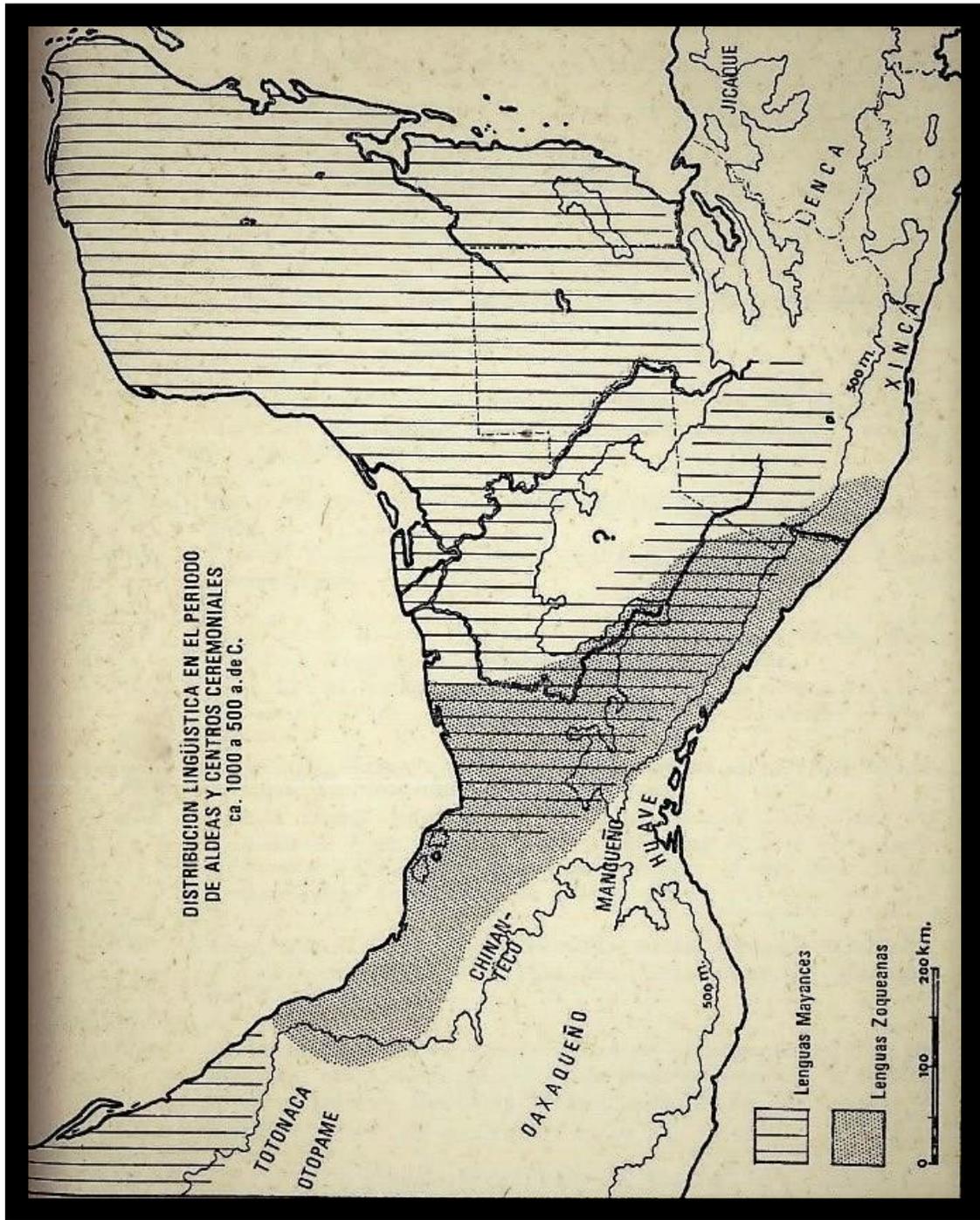
Fuente: Frans Blom (1983), *Antropología e historia de los mixes zoques y mayas homenaje a Frans Blom*.

Mapa 7. Ocupación geográfica mixe – zoque de 1000 a 500 a. de. C.



Fuente: Frans Blom (1983), *Antropología e historia de los mixes zoques y mayas homenaje a Frans Blom*

Mapa 8. Distribución lingüística mixe – zoque 1000 – 500 a. de C.



Fuente: Frans Blom (1983), *Antropología e historia de los mixes zoques y mayas homenaje a Frans Blom*.

Mapa 9. Interacción mixe – zoque y maya

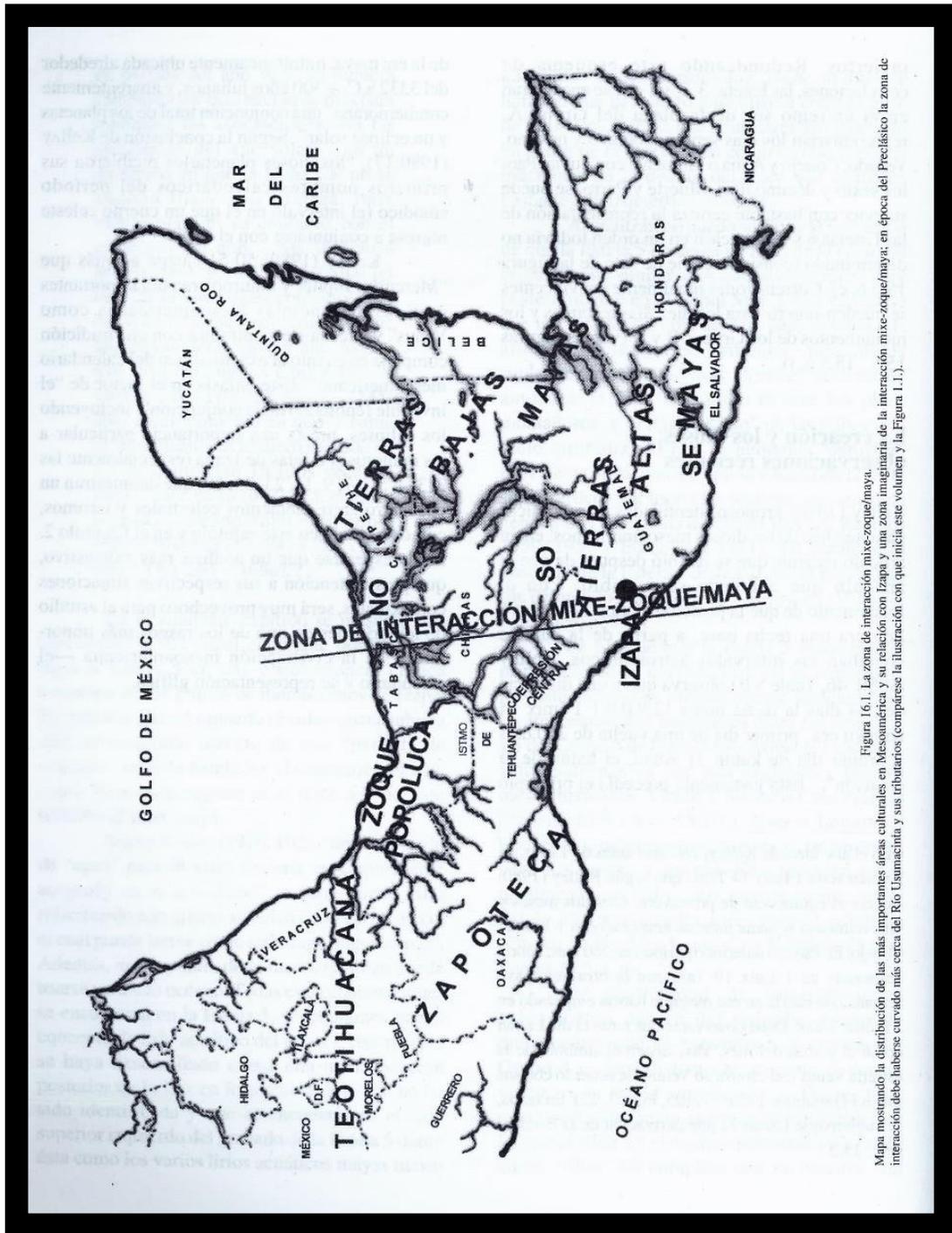
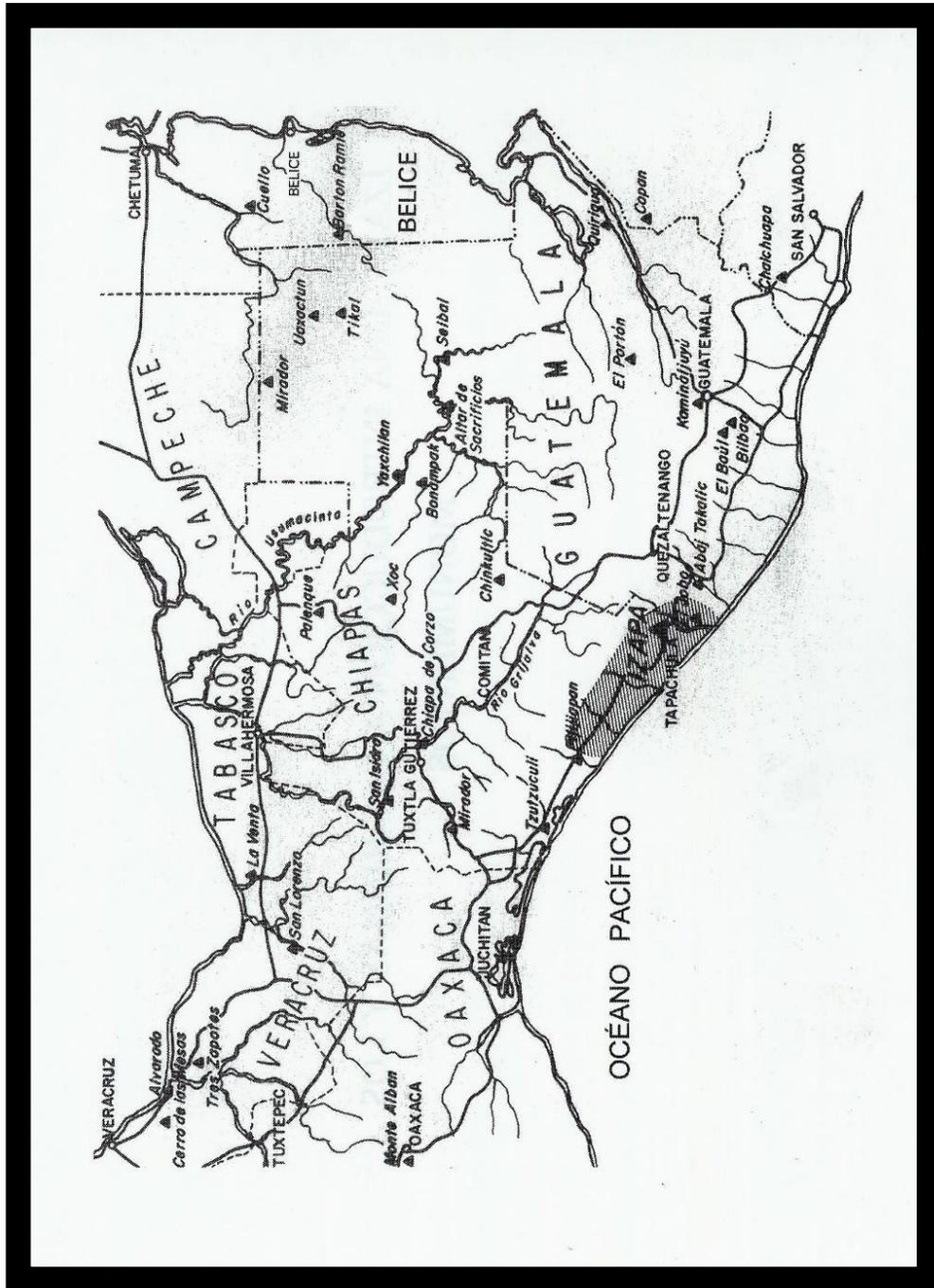


Figura 16.1. La zona de interacción mixe-zoque/maya. Mapa mostrando la distribución de las más importantes áreas culturales en Mesoamérica y su relación con Izapa y una zona imaginaria de la interacción mixe-zoque/maya; en época del Preclásico la zona de interacción debe haberse curvado más cerca del Río Usumacinta y sus tributarios (compárese la ilustración con que inicia este volumen y la Figura 1.1.).

Fuente: Lowe, Gareth, et al. (2000) *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos.*

Mapa 10. Izapa



Área del istmo mayor. Relación de Izapa con otros sitios arqueológicos mayores en el sur de Mesoamérica, que se indica por triángulo. La zona sombreada marca el distrito o región del Soconusco, famosa por su producción y comercialización de cacao.

Mapa 11. Distribución lingüística mixe – zoque época colonial



Fuente: Frans Blom (1983), *Antropología e historia de los mixe zoques y mayas homenaje a Frans Blom*.

## Capítulo II

### HORIZONTE COLONIAL

*Instauración del régimen colonial sobre la macro región zoque: Virreinato de la Nueva España y Capitanía General de Guatemala*

### INTRODUCCIÓN

Los asentamientos indígenas que constituían todo el continente se vieron intervenidos por las primeras fragmentaciones coloniales: el Virreinato de la Nueva España sobre los actuales México y parte de Estados Unidos; La Capitanía General de Guatemala en: Chiapas, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica; la Capitanía General de Venezuela sobre la actual Venezuela, Guyana, Trinidad y parte de Colombia; el Virreinato de la Nueva Granada en: los actuales países de Panamá, Colombia y Ecuador; el Virreinato de Perú que abarcó partes de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Chile y Brasil; el Virreinato del Río de la Plata en los actuales Argentina, Paraguay, Uruguay y parte de Bolivia; la Capitanía General de Chile abarcó parte de lo que actualmente es Chile.

Esto es sólo una mención escueta y muy general de la reconfiguración territorial del continente, evidentemente esto se va dando como un proceso de disputas y negociaciones entre los pueblos y colonizadores, por ejemplo, existieron zonas como la mapuche en la que los colonizadores no pudieron acceder, o incluso la Amazonia. De todo lo dicho nace la cuestión: ¿qué conflictos generó la instauración de la administración político-colonial sobre los asentamientos indios?

Este horizonte aborda la primera fragmentación de la macro región zoque ejercida mediante la instauración del Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala que partió en dos el asentamiento zoque. A lo largo del texto se enfatizan los elementos políticos, territoriales y económicos que han incidido directamente. Con el apoyo de mapas se da cuenta de la administración colonial del territorio, las instancias a la que quedaron supeditados los asentamientos zoques y las comunidades formadas y reconocidas en éste contexto.

También se identifican antecedentes concretos que han generado los conflictos agrarios actuales, así como los orígenes que explican el actual problema de “límites interestatales” entre Oaxaca y Chiapas. Finalmente, en el último apartado se cepilla la historia a contrapelo con los levantamientos zoques de los siglos XVII y XVIII, que desafiaron las fronteras y delimitaciones coloniales.

\*\*\*

*La montaña es el refugio de las libertades.*

Fernand Braudel

Cuando llegaron los conquistadores peninsulares al área de la macro región mixe – zoque, se encontraron con entidades políticas autónomas, células que a la vez mantenían una relación tributaria comercial entre mixe–zoques con mexicas, mayas y chiapanecas. La ausencia de una centralización del gobierno entendido como mando y poder único fue un factor determinante en el proceso de invasión, pues el hecho de que los españoles ganaran una batalla no significaba el sometimiento de toda una región, escribió Gudrun Lenkersdorf (1993). Es decir, la caída de Tenochtitlan no significó supeditar toda su zona tributaria a los españoles, ya que no existía un emperador que controlara Estados vasallos en los términos europeos y, por lo tanto, los españoles tendrían que lidiar con cada distrito individualmente, en una serie de campañas que hubiera resultado más larga y difícil si la resistencia indígena no hubiera sido muy disminuida por los estragos de enfermedades del Viejo Mundo. (Gerhard, 1991: 5)

De ahí que la misma autora se pregunte: ¿cómo se configuró este nuevo distrito jurisdiccional de Chiapas que aglomeraba muy diversas entidades anteriormente autónomas? (Lenkersdorf, 1993: 19)

Esta cuestión se deriva de un contexto donde la Corona buscaba ejercer un poder y control en toda su magnitud mediante la formación de una estructura administrativa, cuyos aspectos más relevantes eran territorio, gobierno y economía, los cuales abordaremos a lo largo de este texto. No obstante, la creación de esa estructura

administrativa no se da de manera definitiva porque la Corona no poseía de manera directa el control total de lo que se iba sometiendo.

Para esos tiempos la conquista funcionaba como una empresa para la Corona, que los agentes privados españoles llevaban a cabo. (Quesada, 2005: 21) Fue el caso de Hernán Cortés, cuya visión empresarial y territorial lo llevó a encabezar una serie de sometimientos de grandes áreas en el macro istmo y Centroamérica. Es importante entender el proceso de conquista en un entramado de guerra y alianza entre peninsulares e indígenas; veamos, por ejemplo, la toma del Istmo de Tehuantepec hecho por tropas españolas e indígenas del centro, un año después de la caída de Tenochtitlan, o considérese la ruta del propio Cortés, quien encabezó un ejército de mexicas y tlaxcaltecas, a través de los manglares de Tabasco hasta Acalan, cruzando las soledades de Chichen Itzá, para llegar a la costa de Honduras a comienzos del año de 1525. (Gerhard, 1991: 7)

También fue el caso del actual Tabasco, invadido por el mismo Cortés, quien se encontró con una enconada resistencia de chontales; después de un férreo combate, las tropas del peninsular abrieron paso hacia la rica provincia cacaotalera del Soconusco y escalaron los montes para irrumpir territorio chiapaneco y zoque, en este caso encabezados por Diego de Mazariegos. (Ibíd.)

Los mayas de Yucatán no fueron sometidos inmediatamente, gracias a la enconada resistencia que mantuvieron por varios años. Francisco Hernández de Córdoba, Pedro de Alvarado y Francisco Montejo encabezaron ejércitos que desfilaron por esas tierras negadas a ser conquistadas y ninguno de ellos pudo lograrlo. (Quesada, 2000: 39)

Para 1540 el hijo de Montejo fue enviado a conquistar esas tierras y después de una larga y sangrienta campaña redujo a los exhaustos indígenas a la sumisión; no obstante, los mayas se volvieron a rebelar en 1546 en el este de Yucatán. Sin embargo, la severa represión y la mortandad por enfermedades propiciaron un relativo control de los peninsulares; así, en décadas siguientes a la conquista de Yucatán, los indios sobrevivientes tanto de esta provincia como de Chiapas, y en menor medida los de

Tabasco y Soconusco, fueron forzados a concentrarse en los pueblos llamados precisamente congregaciones, para su mejor control, por las autoridades civiles y religiosas. (Gerhard, 1991: 7)

La heterogeneidad de las entidades políticas autónomas propició que la conquista fuera un proceso de muchos años. El ajetreo que se dio para la definición de una administración colonial tuvo como resultado la división del territorio de “Indias” en grandes unidades político-administrativas. (Quesada, 2005: 21) Desde esta lógica, el nuevo régimen colonial impuso una frontera que dividió a la macro región zoque dejándole caer dos entidades administrativas: el Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala.

Los cuerpos político territoriales zoques fueron sometidos a una administración colonial. En los primeros años de la invasión, los mixe zoques de la cuenca Coatzacoalcos, Tehuantepec, Tonalá, Grijalva y Usumacinta pasaron a formar parte de la audiencia de México (Virreinato de la Nueva España), creada en 1527. (Quesada, 2005: 51) No obstante, esta distribución se mantuvo imprecisa hasta que Chiapas y el Soconusco pasaron a formar parte definitiva de la Capitanía General de Guatemala en 1569; (Velasco Toro, 58) mientras Guate-Way y Zimatan, con todos los asentamientos de la cuenca Coatzacoalcos y Tehuantepec, quedaron supeditados al Virreinato de la Nueva España.

La implantación de una geografía colonial sobre un paisaje mixe-zoqueano significó la instauración de los límites y fronteras, es decir, la delimitación territorial es una implantación propiamente colonial. No obstante, éstas no se dieron inmediatamente al momento de la conquista, pues ellas se fueron definiendo de acuerdo con las formas económicas y políticas que más beneficiaban a la Corona española. Por tal, para una comprensión cabal de dicha administración es pertinente entretener los aspectos políticos y económicos que generaron la fragmentación de la macro región zoque.

#### INSTANCIAS A LAS QUE SE SUPEDITARON LOS ZOQUES

Como se señaló con anterioridad, la conquista funcionaba como una empresa donde los agentes privados emprendían la labor de sometimiento de las formas políticas mesoamericanas, esto siempre bajo la tutela de la Corona, que encarnaba la máxima autoridad facultada para legitimar derechos de conquista, de extender títulos de adelantados y/o gobernadores, crear provincias, definiendo y redefiniendo sus extensiones territoriales, resolver litigios entre los conquistadores, en general, arbitrar las incidencias del irregular proceso de conquista y propiciar sentar bases para un futuro dominio directo de su parte. (Quesada, 2005: 47)

Su lejanía y falta de control total sobre sus vasallos en un continente desconocido para ellos se intentaba compensar mediante el ofrecimiento y entrega de tierras e indios a quienes iniciaban la labor de conquista. El estímulo se materializaba en la formación de las instituciones: el repartimiento y la encomienda. (Ibíd. 45) Éstas iban encaminadas a amasar una economía colonial y al mismo tiempo representaban el embrión de lo que más tarde se convertiría en la clase terrateniente, ya que dichas instituciones fundaban la primera legalización del despojo de tierras y la explotación de la mano de obra indígena.

Estas concesiones funcionaron al menos en un primer momento de la conquista, donde la Corona requería estrategias militares que ganaran territorios para el reino español y el dios católico. No obstante, en un determinado momento la Corona iba perdiendo control sobre sus empresarios y vasallos colonos; viéndose limitada en sus funciones inició un proceso de creación de condiciones económicas y políticas concretas, para el largo camino de explotación, apropiación de tierras y extracción de riquezas. (Ibíd. 47)

Fue este momento determinante en la definición de dos fuerzas coloniales cuyos intereses parecían no ir en la misma dirección: por un lado, la Corona que pretendía la total administración y extracción de riquezas de sus colonias; por el otro, los colonos que pretendían seguir viviendo parasitariamente de la apropiación de grandes extensiones de tierra y la explotación de mano de obra indígena.

Los intereses de la Corona Española la llevaron a crear un marco general del nuevo régimen para mantener el control político y económico. Ante la gravedad del momento propiciado por la gran debacle demográfica –sobre todo de población indígena– de los primeros 50 años de conquista, nace la promulgación de las Leyes Nuevas u ordenanzas de Barcelona el 20 de noviembre de 1542. (Lenkersdorf, 2010: 58)

Evidentemente estas nuevas normas despertaron la oposición de los colonos, ya que planteaban: el pago salarial del trabajo indígena y decretaban que el subalterno pasaba a ser vasallo tributario del rey; proclamaban la instauración de un aparato administrativo (audiencia) con funciones similares a las de un gobierno dentro de cierto marco de jurisdicción territorial y la reducción de indios en pueblos como mecanismos de asentamientos y organización territorial para la explotación y control tributario. (Quesada, 2005: 48)

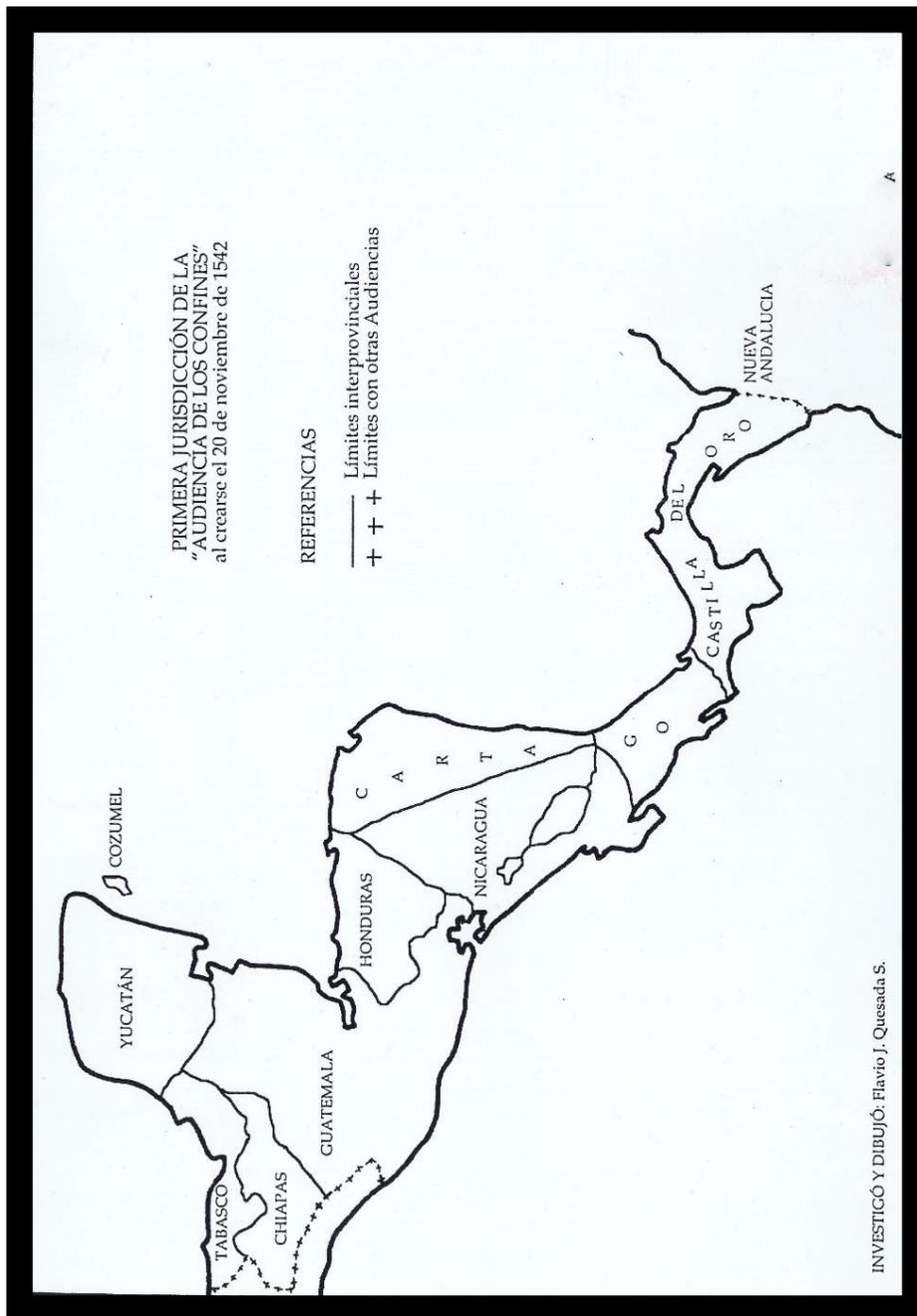
En el marco de estas leyes se emitieron instrucciones en Valladolid el 13 de septiembre de 1543: se estableció que “el distrito en el que la Audiencia de los Confines tendría jurisdicción abarcaba las provincias de Guatemala, Nicaragua, Chiapa, Yucatán, Cozumel e Higuera y Cabo de Honduras y de cualesquier provincias e islas que hubiere en la costa y parajes de las dichas provincias hasta las provincia de tierra firme, llamada Castilla de Oro”. (Lenkersdorf, 2010: 59) Así, tenemos la primera aproximación a una delimitación de grandes entidades coloniales. Véase el mapa 12 que representa la administración territorial de 1542 a la cual se supeditaron las cuatro entidades políticas zoques que se tienen registradas.

Durante los años 60 del siglo XVI, las delimitaciones no se mantuvieron precisas, ya que la configuración de los regímenes político–coloniales dependía de la clasificación de zonas de mayor y menor productividad. Era una etapa de inestabilidad en la demarcación fronteriza de los grandes bloques territoriales de jurisdicción audiencial. Para 1553 la jurisdicción de la Audiencia de los Confines se trasladó a Guatemala, lo que implicó la inserción del Soconusco y la salida de Yucatán, Cozumel y Tabasco para insertarse y supeditarse a la Audiencia de México. De este modo, la Audiencia de

Guatemala quedó constituida por las provincias de Chiapas, Soconusco, Guatemala, Castilla del Oro, Nicaragua y Cartago. (Quesada, 2005: 57) (Véase mapa 13)

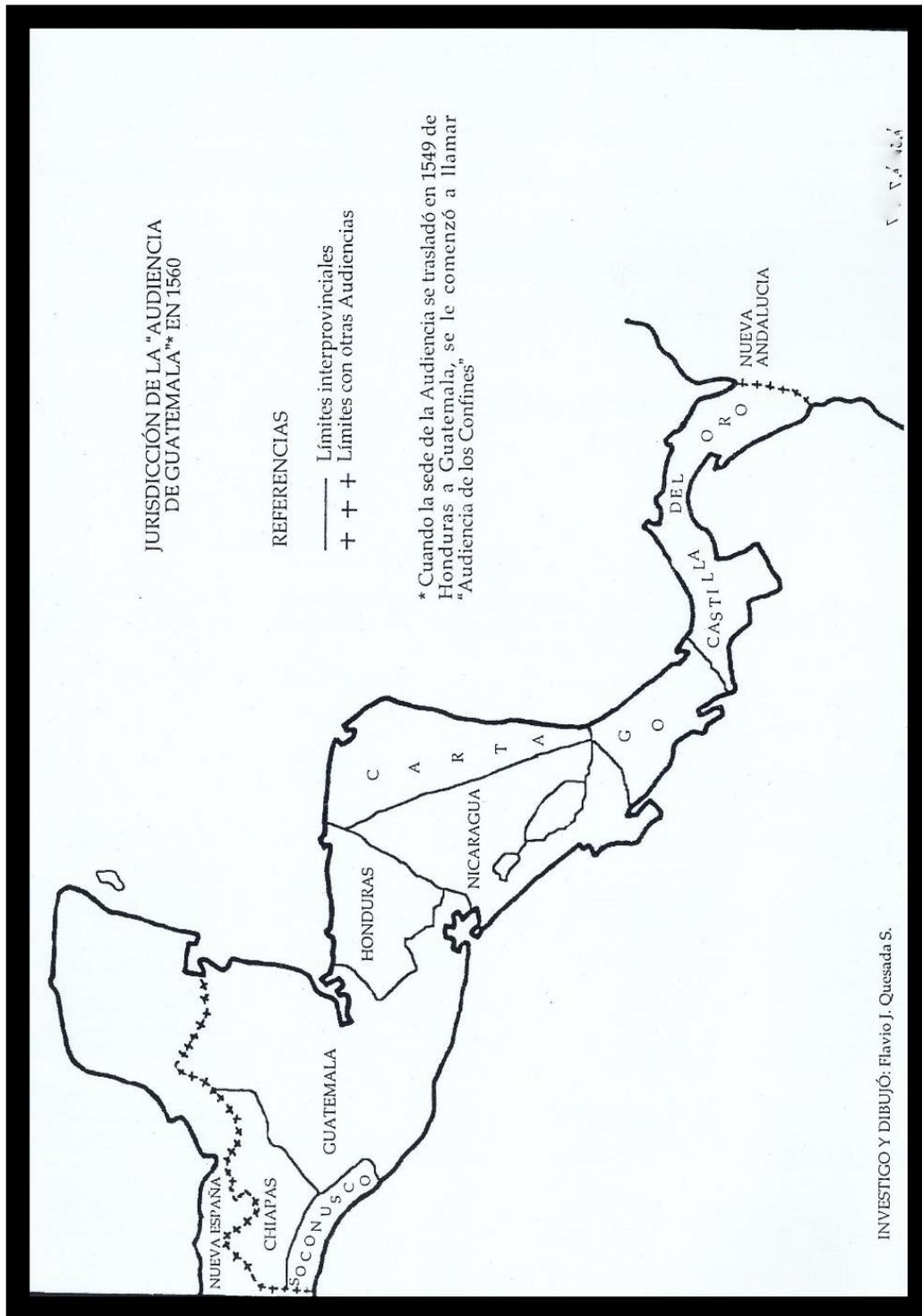
A partir de este momento se estableció la delimitación territorial entre la Capitanía General de Guatemala y el Virreinato de la Nueva España, que se mantuvo casi fija hasta el siglo XIX, con la inserción de Chiapas y Soconusco al México independiente (Véase mapa 13). Pero fue desde 1520 que se comenzó a hablar de los límites administrativos reales de la Nueva España (Gerhard, 2000: 11) en términos de los avances en la expansión de la conquista.

Mapa 12. Primera jurisdicción de la audiencia de los confines 1542



Fuente: Flavio Quesada (2005), *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala*.

Mapa 13. Jurisdicción de la audiencia de Guatemala en 1560

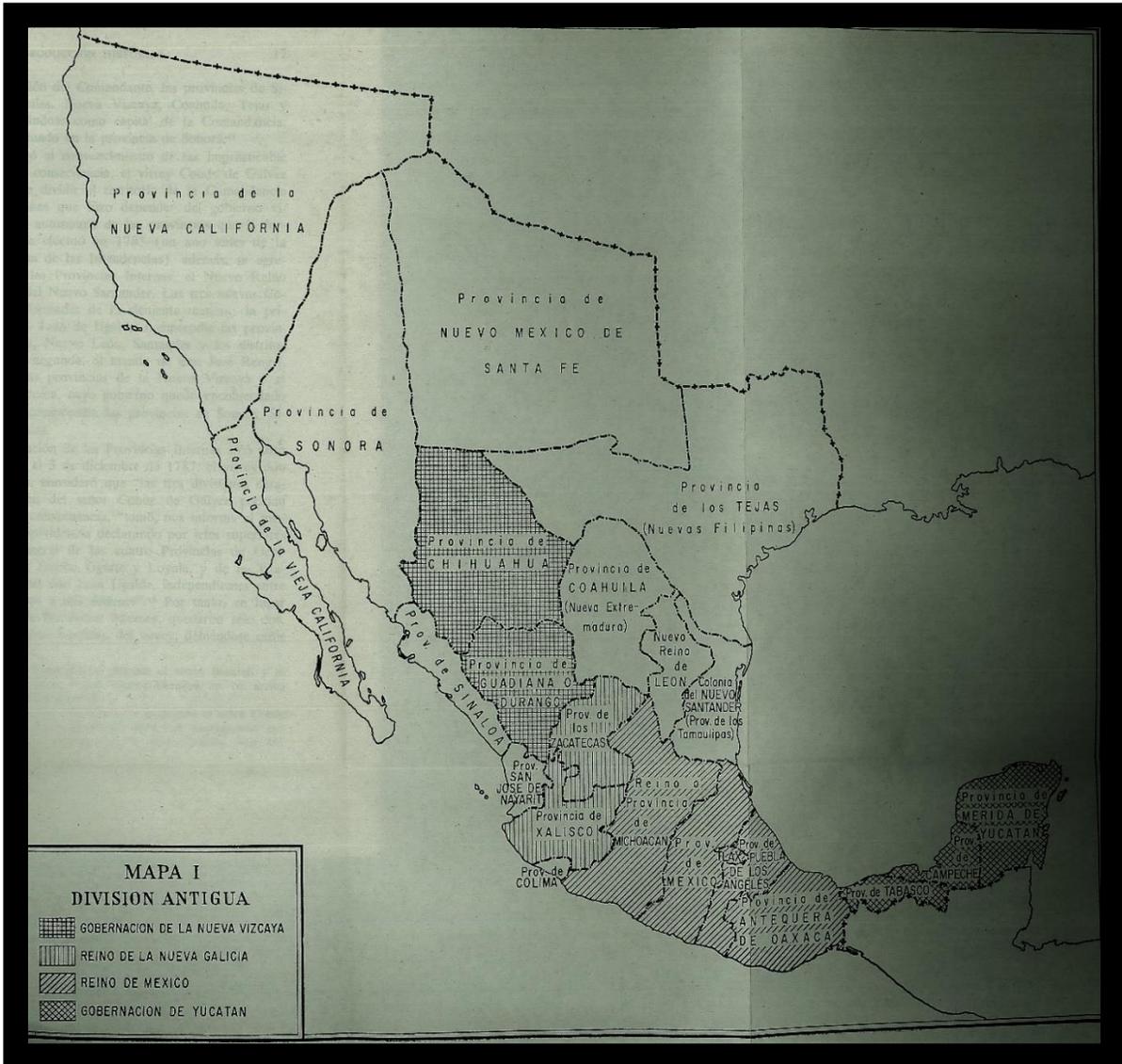


Fuente: Flavio Quesada (2005), *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala*.

## LOS ANGRØN DE TEHUANTEPEC SUPEDITADOS A LA AUDIENCIA DE MÉXICO

Los asentamientos mixe-zoques de la cuenca Coatzacoalcos y Tehuantepec quedaron supeditados a la provincia de Antequera y junto con la parte norte de la cuenca Tonalá fueron supeditados a la Audiencia de México.

Mapa 14. Virreinato de la Nueva España



Fuente: Edmundo O'gorman (1997), *Historia de las divisiones territoriales de México*.

Justamente por ser éste un momento crucial en la delimitación de las fronteras de dos entidades coloniales, es fundamental en la historia zoque, pues significa la

consumación de la fragmentación de la macro región zoque. Es aquí donde ubicamos el primer antecedente del conflicto Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas, pues la misma línea trazada en el mapa es la que actualmente se sigue disputando. Es este problema el que nos trae a realizar la presente investigación de tesis, ya que representa una de las consecuencias más graves por las que atravesamos zoques y tzotziles.

Los zoques, supeditados a la Nueva España, se han ubicado y se ubican aún en la región Chimalapas, desde 1529 quedaron integrados al territorio del Marquesado del Valle de Oaxaca. (García, 1969; 28) Desde entonces se registró un asentamiento zoque llamado Utlatepeque y es hasta 1542 cuando Chimalapas se sujeta como tal al Marquesado. (Machuca, 2008: 42) Los pueblos de Chimalapas quedaron sujetos a la provincia de Tehuantepec, una entidad que compartían zapotecos, huaves, chontales, mixes y zoques (Trejo, 2004; 63) En su petición de 1529 Hernán Cortés da el nombre de cinco lugares como pertenecientes a Tehuantepec de ellos refieren: Tapanatepeque, Ystactepeque, Cuatlan, Guacontlan y Ocotepeque, a éste último Peter Gerhard lo identifica como “Chimalapas nombrado también como Guavtlinchan y agora Talotaquepeque” (Gerhard, 2000: 274).

El Marquesado del Valle de 1540 inició la congregación de pueblos istmeños y dio pie al reacomodo territorial de la región, posteriormente le siguieron las ordenes reales de 1551 y 1558 las cuales obligaron a los indios sobrevivientes de las epidemias a congregarse en pueblos de traza europea. Para 1576 y 1581 se inició otro programa de congregación forzosa, y una vez más, en 1590 las autoridades locales estudiaron la forma de reducir el número de asentamientos menores (Machuca, 1996; Gerhard, 2000 en Trejo, 2004; 63)



El mapa 15 muestra las dos etapas atravesadas por el Marquesado del Valle, propuestas por Bernardo García. La primera va de 1529 a 1560 ésta refiere a la formación y consolidación de su territorio. La segunda abarca de 1560 a 1811, etapa en la que suprimieron los señoríos de vasallos (García, 1969; 59). Ahí también se revela la rivalidad entre Hernán Cortés y La Audiencia de Nuño de Guzmán cuya disputa generó la reducción gradual del territorio del Marquesado. Comenzando por quitarle los puertos que se encontraban bajo su dominio para transferirle a la Corona, exceptuando el puerto de Tehuantepec que seguramente lo mantuvo bajo su dominio debido a que la Corona ignoraba la importancia del lugar.

Quizá la razón más importante que movió a Cortés para solicitar la provincia de Tehuantepec como parte de su marquesado fue la oportunidad que le brindaba el istmo para ampliar sus conquistas por otras tierras ya que es un punto estratégico que conecta al Golfo de México con el Océano Pacífico. No obstante, después de varios años de litigio el Marquesado perdió la provincia de Tehuantepec el 8 de julio de 1563 principalmente el puerto de Tehuantepec, quedándose únicamente con Jalapa y siendo ésta la más importante modificación territorial que sufrió el marquesado en sus tres siglos de existencia (García, 1969; 71), no obstante pese a dicha pérdida el interés de Cortés por poseer San Bernardo Utlatepeque, registrado como asentamiento zoque, era tal que ya en 1618 después de haber perdido Tehuantepec, el Marquesado reclamaba a Utlatepeque como sujeto de Jalapa (Gerhard en Trejo, 2004; 64)

El mapa más temprano de la provincia de Tehuantepec que acompañaba la relación geográfica de 1580 permite ubicar los asentamientos zoques registrados en el periodo colonial. Cabe mencionar que éstos deben leerse como los resultados de las políticas congregacionistas en la villa de Tehuantepec (Trejo, 2004; 63) cuyas consecuencias manifestaban: *Antiguamente, se dice, que los naturales desta villa y provincia vivían mucho más que ahora, por causa [de] que estaban derramados por valles y montes, y sierras, y trabajaban corporalmente más que ahora... Y [dicen] que [si] ahora no viven tan sanos ni tanto como antiguam[ente] vivían, la principal causa es por haberlos juntado a esta cabecera y a los demás pueblos sujetos a ella, y por no trabajar tanto como solían y que comen y beben el día de hoy mucho más que antiguamente (Acuña, 1982 en Trejo, 2004; 64)*

Mapa 16. Ubicación de los Chimalapas en la colonia



Fuente: La provincia de Tehuantepec (*Relación geográfica*, 1580. Nettie Lee Benson Collection, Texas University, Austin en Oudijk, Michel 2017).

## Pueblos sujetos a la provincia de Tehuantepec en 1580

1. San Martín	10. Zetun	19. Zanatepec	28. Camotlan
2. Amatitlan	11. Coatzac[u]alco	20. Tonaltepec	29. Oçelotlan
3. Mixtequilla	12. Tetitlan	21. Tlapanatepec	30. Guazontlan
4. Petapa	13. Iztepec	22. Izguatlan	31. Huilotepec
5. Tlacotepec	14. Nectepec	23. Aztatlan	32. Suchitlan san viçente
6. Comitlan	15. Oztotla	24. Ocotepc	33. Tequantepec
7. Iztactepec coba	16. San Miguel	25. Amatitlan	34. Xalapa
8. Chiltepec	17. San Bernardo	26. Tepeguazontlan	35. Salinas de don Felipe Cortes
9. Pejauí	18. Chimalapa	27. Iztactepec	36. Teq[ue]çistlan

En este mapa 16 se puede identificar claramente Chimalapas (18), de donde nace el río del Corte, una de las vertientes de la cuenca Coatzacoalcos, que refiere a Chimalapilla asentamiento antiguo de Santa María Chimalapas; cerca de éste se encuentra San Miguel (16), por la ubicación geográfica se podría pensar que refiere al actual municipio de San Miguel Chimalapa. Otros asentamientos zoques refieren a Zanatepec (19), Ostuta (Oztotla 15), Tapanatepec (Tlapanatepec 21) e Ixhuatan (Izguatlan 22). Lo interesante del mapa son las delimitaciones naturales y las rutas y caminos que marca.

El paisaje y asentamiento de Chimalapas fue trastocado por los negocios de Cortés, que se centraron en tres rubros: construcción de navíos, explotación de minas y uso del suelo para ganado. (Machuca; 2008: 48)

Es relevante identificar en el mapa a San Bernardo (17)<sup>41</sup> que muy seguramente debió ser el San Bernardo Utlatepeque descrito por Gerhard, o también nombrado como puerto viejo, era el punto extremo de la navegación de canoas en el alto Coatzacoalcos, éste fue importante para Cortés, quien hizo traer equipos y provisiones a través del istmo para su astillero de Santiago, ubicado primero sobre la Laguna Superior y después en el Carbón, en la desembocadura del río Tehuantepec (Borah, 1954; Brand, 1956; Moorhead, 1949 en Gerhard, 2000: 274). Ello debe explicar su insistencia por mantenerlo después de 1560, ya que desde muy temprano el río Coatzacoalcos y el tránsito a Tehuantepec a

---

<sup>41</sup> Se identifica en el número 17 su ubicación coincide con la descripción que da Peter Gerhard.

través de tierras Chimalapas permitieron a los conquistadores la facilidad de hacer pasar materiales para la construcción de navíos: la expedición de Hernando de Grijalva, que se hizo a la vela para California en 1534, salió de Tehuantepec, y los navíos del mismo Cortés se habían construido en la desembocadura del “rio Chimalapa” (al parecer el actual Espíritu Santu o Chicapa) con materiales conducidos por el Coatzacoalcos (Humboldt, 1941 en De Ávila y García, 2008; 186)

Para éste rubro de navíos, la investigadora Laura Machuca, identifica que la selva Chimalapas zoque resultó la zona de extracción de maderas, sometiendo a los nativos al corte de ésta que transportaban por el rio Coatzacoalcos hasta Veracruz para de ahí embarcarlas a varios astilleros cuyo destino era atravesar el Golfo de México. De su abundante riqueza da cuenta la relación geográfica de Tehuantepec de 1580:

*“Que solamente en un pueblo sujeto a esta villa de Tehuantepec, que llaman Chimalapas, que estará veinte leguas della metido en unas serranías, es tierra húmeda y cálida, aunque algo templado, a do hay cantidad de arboledas: de cedro, pino, robles, de Castilla. Y dicen que hay algunos árboles de bálsamo y, ansimismo, hay árboles de que sacan el aceite de liquidámbar, y hay algunos árboles que, dicen, llevan cierta pimienta del gordor de un garbanzo... Y la madera destas arboledas se pueden aprovechar poco della, por estar en sierras muy agrias y desviadas de poblados, y muy trabajosa de sacar” (Acuña, 1984; 119)*

Esta empresa se mantuvo durante toda la colonia, en ella se utilizaba mano de obra de los pueblos que integraban la jurisdicción de Tehuantepec, de ahí que para 1739 el Virrey ordenara que los naturales de San Pedro Guamelula y de otras comunidades no fueran al corte de madera de las montañas de Chimalapas debido a la epidemia que se había detonado en esta zona<sup>42</sup>

El corte de madera continuó, pues para 1771 la Real Corte de Arboladura, dirigida por el maestro Mayor Don Juan Bautista Franco, mantenía el circuito comercial de madera de la Nueva España a la Habana, para lo que se registra que la zona donde se extraía principalmente pino era la real corte de arboladura de Santa María Chimalapas

---

<sup>42</sup> Signatura Antigua: AGN / instituciones coloniales / indios/ volumen 54 / 1551 / 286 / Expediente 283.

sacada por el río del Corte (Coatzacoalcos) para Veracruz y trasladada a la Real Astilleros de la Habana<sup>43</sup>.

La cantidad precisa que se extraía y comerciaba no se tiene, pero conociendo las condiciones orográficas de la selva me permito comentar que la extracción debió ser difícil y ello mismo impidió la deforestación total de la zona. Para mayor ilustración de la ruta véase el siguiente mapa 17 del siglo XVIII donde se ubica Santa María Chimalapas como principal centro de corte de pino cuya ruta era el río del Corte llamado también como río de Coatzacoalcos que conducía naturalmente al Golfo de México.

El río Coatzacoalcos trazó una ruta que conectaba al Golfo de México con el corazón del Istmo, Chimalapas, punto clave que comunicaba por tierra al Océano Pacífico. En esta ruta la extracción de madera significó una empresa estratégica que posibilitó el tránsito de municiones militares y otros pertrechos de la Corona, de ello se apunta:

*“Por el cual dicho río han subido, y suben, canoas, en las cuales suelen traer muchas municiones y anclas y tiros de bronce de su Majestad, que se han llevado, y llevan, a las Islas del Poniente y a otras partes. El cual dicho río entra, en Coatzacoalcos, en la Mar del Norte. Y, desde el puerto de la Veracruz, vienen las municiones y mercaderías, y otras cosas, en barcas hasta la Villa de Coatzacoalcos y, de allí, en canoas, como está dicho, suben las dichas municiones y mercaderías por el río arriba en canoas cuarenta leguas, hasta veinticuatro leguas desta villa de Tehuantepec, en un puerto que esta nuevamente descubierta de un año a esta parte [...] Y el camino que hay de aquí al puerto nuevo<sup>44</sup> es llano y camino abierto, y que se puede andar con carretas, desde el dicho puerto nuevo, hasta la costa del Mar del Sur, donde, de presente, se pusieron ocho anclas grandes de su Majestad, que son para navíos que han de ir a las Islas del Poniente, las cuales subieron por el río arriba de Coatzacoalcos y se trujeron, desde el puerto nuevo, a la dicha costa y Mar del Sur, en carretones [...] Y, ansimismo, suelen subir personas particulares por el dicho río arriba, o bien de la Veracruz o de Coatzacoalco, con muchos géneros de mercaderías de Castilla, y,*

---

<sup>43</sup> Signatura antigua: AGN / instituciones coloniales / Marina / Volumen 17 / 2307 / 5 / Expediente 5.

<sup>44</sup> Véase en el mapa 16. Relación geográfica de Tehuantepec 1580. En el número 11 se alcanza a leer Puerto Nuevo su ubicación coincide con la descripción de la anterior cita.



El saqueo de minas en Tehuantepec inició en 1532 con mano de obra de indios y esclavos negros, el oro era enviado al gobernador del Marquesado, Juan Altamirano. No obstante, por las enfermedades y la depresión demográfica de la población indígena, la producción declinó y los esclavos sobrevivientes fueron trasladados a otras minas de Taxco, Zumpango y Sultepec. Para el caso de Chimalapas, en 1543 hubo un intento de mandar esclavos, pues se descubrió oro en la zona; sin embargo, ello no se vuelve a mencionar después, por lo que no se puede saber con precisión si el saqueo continuó. (Machuca, 2008: 55)

El rubro de ganadería ejercido en la colonia transformó rápidamente el paisaje; fue una de las empresas más rentables y duraderas iniciadas por Hernán Cortés y después fue adoptada por los dominicos. (Machuca, 2008: 57) En el caso de los zoques, ellos resistieron drásticamente la introducción de ganado, pues en su territorio se instalaron las principales haciendas dominicas y marquesanas; en el territorio de Chimalapas se tienen registradas tres haciendas marquesanas: Tarifa, Chivela y Utlatepec, esta última se registra como estancia de ganado mayor, ubicada en las aproximaciones del río del Corte, es decir, en el nacimiento del río Coatzacoalcos (Manzo, 1993: 40-52), que curiosamente coincide con la ubicación de San Bernardo Utlatepeque.

La instauración de la ganadería, en particular, significó no sólo la transformación del paisaje, sino también parte de la causa de los primeros conflictos de tierras; Carlos Manzo identifica y denomina el siglo XVIII como “el siglo de la tierra” para el Istmo de Tehuantepec, por considerarlo el periodo en el que detonó el conflicto agrario generado por los distintos intereses que representaba la existencia de las haciendas marquesanas, dominicas y las propiedades comunales de los pueblos indígenas, sobre todo por las invasiones que las haciendas y cofradías dominicas hacían sobre las tierras comunales. (Manzo, 1991:121)

Sin embargo, Laura Machuca precisa que dicha afirmación sólo aplica para los zoques y los ikoots (huaves), pues únicamente se identifican 21 pleitos por tierras, de los cuales 11 comunidades estaban involucradas de las 27 que integraban la provincia de

Tehuantepec; de éstos, siete conflictos fueron protagonizados por los ikoots (huaves) de San Mateo, San Dionisio y San Francisco del Mar, los mulatos y zoques de Niltepec, Zanatepec, Tapanatepec, y un solo caso de los chontales de Tequisistlan. Los problemas más graves fueron el de los Ikoots y el de los zoques (Machuca, 2008:105)

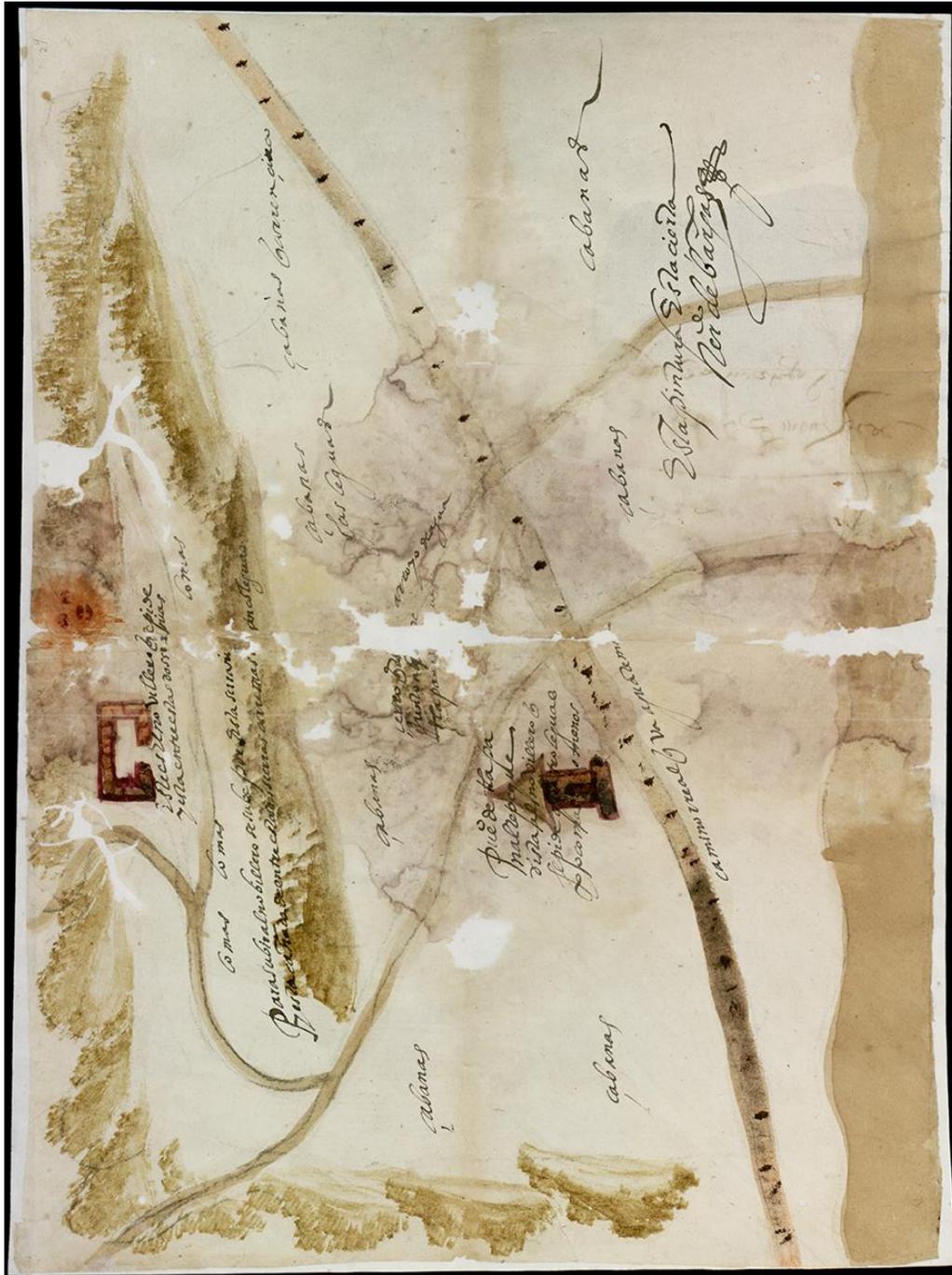
No obstante, antes del siglo XVIII, específicamente en 1687, los zoques de Chimalapas lograron sus Títulos Primordiales otorgados por la Corona española; en este documento se reconocieron las tierras comunales que abarcaban los asentamientos zoques ya delineados en el mapa 16. Sin embargo, antes del reconocimiento del territorio, los dominicos se adelantaron en instaurar su doctrina en Sanatepec (Zanatepec) (se identifica en el número 19 del mapa 16). (Gerhard, 2000: 273) Esto implicó una gradual invasión por parte de los religiosos a las tierras comunales, lo que explica los orígenes de los actuales conflictos agrarios que prevalecen entre San Miguel Chimalapas y Zanatepec.

Siguiendo a Manzo y a Machuca, es relevante dar cuenta de cómo se suscitaron los conflictos. La mayoría de las haciendas de la planicie sur parecen haber sido propiedades de dominicos, por ejemplo, Tapanatepec, Niltepec, Ingenio y La Venta (véanse los mapas 18, 19 y 20), lugares que fueron receptores de esclavos negros y mulatos libres para el trabajo en la ganadería y la zafra. (Manzo, 1993: 52) Esto significó el repliegue de la población zoque a las espesas montañas de Chimalapas; por ello la montaña es un refugio de las libertades (véase el mapa 21). La presencia negra y mulata a lo largo de dicha planicie incrementó, lo que significó el inicio de las invasiones de las tierras comunales de Chimalapas en la planicie sur.

El siglo XVIII es representativo porque la situación de invasión de las haciendas dominicas a las tierras comunales empeoró, lo que generó un contexto de coexistencia entre las haciendas ganaderas marquesanas, dominicas y las propiedades comunales de los pueblos, que desde entonces ante la invasión ya se respaldaban en sus títulos primordiales.



Mapa 19. Estancias ganaderas sobre camino real 1586



Fuente: Archivo General de la Nación

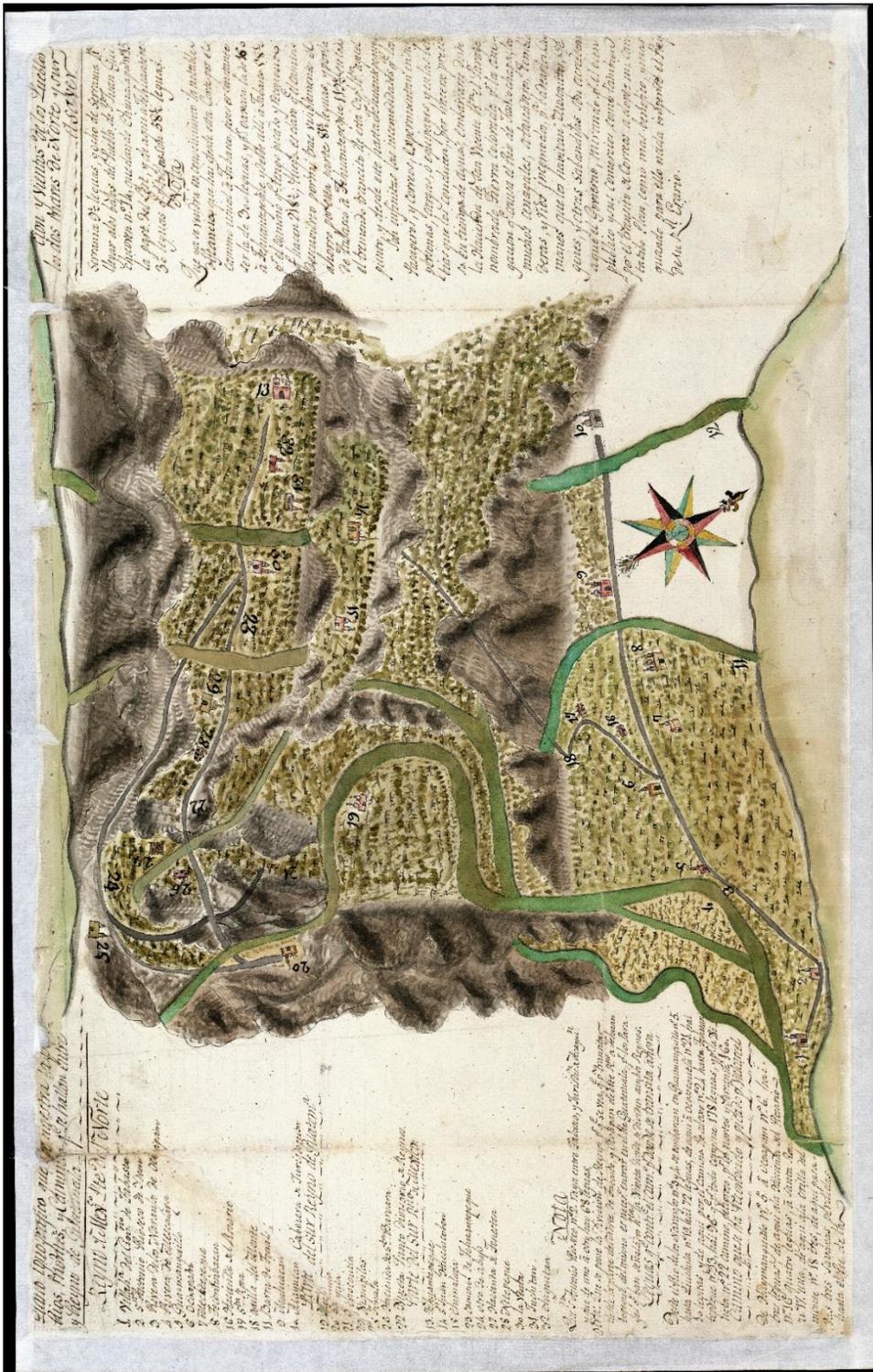


Para finales del siglo, las haciendas dominicas Tenesen y la Majada, de la planicie sur, habían tenido un crecimiento tal que los ganados invadían no sólo las tierras de los indígenas, sino también sus pueblos, devastando los cultivos y el paisaje de árboles frutales, fuente de alimentación de las comunidades. (Manzo, 1993: 140) Todo esto era denunciado constantemente por los mulatos y zoques, estos últimos desde el siglo XVI ya se quejaban de las invasiones de los frailes y para mediados del siglo XVIII aún argumentaban que ellos arrendaban los sitios a los dominicos. (Machuca, 2008: 107) De este hecho Carlos Manzo recoge algunos relatos:

Se han apoderado enteramente de todas las tierras de aquellos indios sin haberles dejado libre ni aún el casco del pueblo, por tener en él introducidos sus ganados, que hasta las casas que son de paja les comen, castigándolos rigurosamente cuando reclaman. (Manzo, 1993: 139)

Pese a la resistencia de los indígenas y mulatos de Zanatepec, quienes se caracterizaron por una larga tradición de levantamientos contra los sacerdotes, los dominicos continuaron explotando y acaparando la planicie sur, favorecidos por el declive demográfico de esta región, pues recordemos que es un periodo de alta tasas de mortandad, provocadas principalmente por enfermedades españolas. Este momento permite entender los orígenes de los conflictos actuales; por tal, lo apuntamos como otro de los antecedentes que suman a la fragmentación de la macro región zoque e irrumpen violentamente el paisaje y las rutas comerciales, ya que como identificamos estos pueblos zoques de la planicie sur fueron más vulnerables por estar ubicados en el paso del Camino Real a Guatemala, ello al mismo tiempo los convirtió en punto estratégico a conquistar.

Mapa 21. Chimalapas, el refugio de la libertad



Fuente: Archivo General de la Nación

Autor: Domingo Baleired

Chimalapa, por su condición geográfica, se mantuvo resguardada –y por un largo tiempo alejada– de los dominicos, como lo vemos en el mapa 21, donde se representa un “plano iconográfico que muestra la porción y vientos de los pueblos, ríos, montes y caminos que se hallan entre los dos mares de norte y sur, el Reino de Guatemala y Reino de México”.

El mapa se encuentra invertido: el norte está abajo y el sur arriba, geográficamente se puede apreciar el istmo atrapado entre el Golfo de México y el Océano Pacífico, y justo en el centro se alcanza a distinguir el número 15, que indica la ubicación de los Chimalapas en la parte sur del Reino de México, muy cerca del pueblo mixe San Juan Huichicovin (Guichicovi) (14); en este reino también queda el pueblo de Tehuantepeque (13), de donde parte un camino que atraviesa los poblados de Chiguitan (32), Juchitán (31), La Venta (30), Niltepeque (25) y la hacienda Tenesten (27).

Hasta llegar a la mojonera la Jineta (en el número 22) que marca la delimitación del Reino de Guatemala y la Nueva España, de ella se identifica su continuidad colonial hasta nuestros días como punto limítrofe entre Chiapas y Oaxaca y también como mojonera de los bienes comunales Chimalapas.

Del lado del reino de Guatemala se ubican los pueblos zoques Quechula (19), Ocosocuatla (21), la hacienda Santa Bárbara (26) y Jiquipilas (29). Este último valle, en otro tiempo territorio zoque, fue ocupado por grandes extensiones de estancias ganaderas y trapiches. Se tiene registrado que para 1708 ya se habían instaurado las haciendas: San Nicolás, Santa Rosa, Santa Úrsula, Magdalena y San Pablo Soyatengo, en los pueblos Tacuacintepeque, Tajuiltepec y Pueblo Nuevo del valle de Jiquipilas, pero los derechos de hacienda se mantenían bajo el mando de la iglesia.<sup>45</sup>

Se puede decir que el área fue poblada por negros, ya que el carácter del trabajo de ganadería y zafra se caracterizó en el periodo colonial por someter a negros y mulatos a este sistema de explotación. Ello también se nota en un informe de las cuentas de las haciendas San Nicolás y Soyatengo, que apunta la entrega y descarga de 639 bestias

---

<sup>45</sup> AHD. Carpeta 274 Jiquipilas expediente 1.

caballares, pero que a la hora del conteo solo encontraron 583, de las 56 faltantes acusaron al esclavo Manuel del Carmen, “quien andaba huido”.<sup>46</sup>

En el mapa 21 están escritas notas que describen los caminos, de cuya transcripción se lee:

Nota

Que San Antonio río seco de Tabasco número 2 raya entre Tabasco, y jurisdicción de Acayucan: y que de uno a otro hay 68 leguas.

Otra: que se pone la división del Reynos para que se vea, que para transitar desde la parte del Norte de Tabasco, y Ocoapan de este Reyno a Tehuantepeque del mismo es necesario entrar en el de Guatemala, por los parajes que ban señalados hasta la Jineta (22) donde se dividen ambos Reynos.

Leguas que contiene el camino por donde se transita ahora

Desde el Río de los Naranjos número 3 y 4, se embarcan en Guamanquillo número 5 hasta Quechula número 19 hay 72 leguas, de aquí a Ocosocoutla número 21 hai 10 leguas, y de aquí por el camino de abajo numero 24 hasta Tehuantepeque número 13 hai 96 que por todo comprende 178 leguas, y por la jineta numero 22 camino peligroso, por los nortes y serranía 160.

Camino que se ha reconocido y picado por Valcarcel

De Huaymanguillo número 5 a Ocoapan número 6 hai tres leguas, de aquí a la Hacienda del Rosario número 16 quatro leguas, a Santa Rosa número 17 una, de aquí a la orilla del monte número 18 tres, de aquí pasadas tres savanas perdidas hasta el Pie de la Serranía 9 leguas, y ocho de serranía hasta llegar a los bajos del pueblo de San Juan Guichicovin número 14, quedan Chimalapas número 15 la parte del (...), y de aquí a Tehuantepeque 30 leguas que por todo son 58 ½ leguas.

Nota

Que ya se vendrá en conocimiento la notable diferencia que hai desde esta Corte por el camino usual a Tabasco, pues es constante ver la de 300 leguas, y por Oaxaca la de 160 a Tehuantepeque y desde allí a Tabasco 58 ½ por el camino que tengo picado y reconocido que hacen 218 1/2 , luego es claro que el camino descubierto por mi trae visiblemente el ahorro por esta parte 81 ½ leguas, y por la de Tabasco a Tehuantepeque 119 ½ en todo el tremendo tránsito de esta capital a aquel punto, y desde este hasta Tehuantepeque. Son infinitas las incomodidades que los pasajeros, y correos, experimentan en sus personas, cargas, o equipajes, y en las bestias que los conducen, por hacerse preciso en tiempo de aguas, embarcarse desde la Hacienda de San Vicente hasta el paraje nombrado Tierra Coloradita por la anegación que causa el río de (Tanco Chapa), los muchos cenagales, atascaderos, tembladeras y ríos incomodos, para badearlos, cayinanes que los havitan, mosquitos, Gegenes, y otras sabandijas son acreedores a aquel Gobierno, mirando por el bien público y sus comercios, como también por el tránsito de Correos adopte mi caritativo plan, como más benéfico, y mas cuando para ello nada impende el Rey de su Real Erario.

La descripción de las rutas señaladas forman un triángulo que parte de Tabasco bajando hacia el suroriente vía fluvial, hasta Quechula, donde se enlaza a la planicie por

---

<sup>46</sup> Ibíd.

el camino de Tehuantepec. Así, saliendo de Guamanquillo Tabasco se establece una ruta que atraviesa casi el corazón del istmo conectando la mitad con San Juan Guichicovi y de ahí con Tehuantepec.

De ahí se dibuja el triángulo Guamanquillo, Tabasco–Quechula, Chiapas–Tehuantepec, Oaxaca; Chimalapas queda exento y dentro de la ruta triangular. Ello denota la dificultad de penetrar Chimalapas y, al mismo tiempo, su espesa biodiversidad y escabrosa geografía la convierten en refugio de las libertades para los indios que desde tiempos históricos se han asentado ahí, también para algunos negros y mulatos que lograron escapar de la zafra de Tapanatepec, Zanatepec, Niltepec e incluso Jiquipilas.

#### **PRODUCCIÓN ANGPØN DE LA CUENCA TEHUANTEPEC**

Por muchos siglos y hasta mediados del siglo XIX, la industria textil europea requirió de los tintes naturales, hecho que propicio la búsqueda en varios continentes. El Istmo de Tehuantepec se insertó a esta producción, los zoques chimalapas se caracterizaron por su comercio de achiote y añil. (Machuca; 2008: 142).

Durante el siglo XVII el achiote se exportaba a Europa, Asia y Filipinas para teñir prendas. Para el siglo XVIII, Inglaterra compraba una buena cantidad, puesto que ahí se volvió muy popular para teñir mantequilla, quesos y otros comestibles; (Machuca; 2008: 153) además, en ese periodo –de 1780 a 1815– Inglaterra se convirtió en centro hegemónico. (Braudel, 2014: 93)

San Miguel y Santa María Chimalapas durante el siglo XVII produjeron en abundancia achiote, que se conducía a Oaxaca, Puebla y Veracruz para llevarlo a Cádiz y ser exportado de nuevo a Inglaterra y Holanda. (Machuca; 2008: 154) No obstante, en las últimas dos décadas del siglo XVIII la producción del achiote fino disminuyó, pero continuó en el comercio interno hasta nuestros días, pues se sigue produciendo en Los Petapas y el Soconusco para su comercialización en mercados locales y regionales.

## ADMINISTRACIÓN INTERNA DE LA AUDIENCIA DE LOS CONFINES DE GUATEMALA

La división territorial del Virreinato de la Nueva España y la audiencia de los Confines de Guatemala se encontraba profundamente basada en la necesidad de crear un marco que permitiera la implantación de nuevas formas económicas cuyas pretensiones eran homogenizar, normalizar y organizar la explotación de la fuerza de trabajo indígena y la apropiación de la tierra.

La lógica se resumía en supeditar a las audiencias de México y Perú las zonas de mayor importancia económica, especialmente en metales preciosos, relegando a las áreas de menor importancia económica a la Audiencia de los Confines. Por ello, la relevancia de agrupar en bloques separados a los territorios respondía a la necesidad de aplicar diferentes tratamientos e importancia administrativa a cada uno, dependiendo de lo que potencialmente significara en drenaje de riquezas para la Corona. (Quesada, 2005: 52).

Una vez distribuidas las zonas más ricas en grandes marcos territoriales se inició una nueva etapa de conformación político-administrativa de los nuevos reinos y audiencias, que centralizó la atención en el fraccionamiento político-administrativo de cada provincia en unidades territoriales menores, necesidad derivada de las intenciones del control total sobre la explotación colonial de la corona y los grupos dominantes locales.

### a) REPÚBLICA DE INDIOS

Las divisiones territoriales se encontraban determinadas por zonas económicas productivas redituables a la economía colonial; éstas a su vez generaban un régimen político al que supeditaron los asentamientos zoques. La política de la Corona –en lo relativo al gobierno de los indígenas– consistió en abandonar a éstos la dirección del sector local –lo que hoy se llamaría administración municipal– y en retener la dirección de los sectores provincial y general, es decir, en dividir aquel gobierno en dos esferas: una autónoma con autoridades indígenas y otra dependiente, con autoridades españolas. (Zavala y Miranda, 1954; 134)

En términos políticos, el régimen español impuso su forma de gobierno sobre los sistemas mesoamericanos. Si continuamos con la noción de que previo a la conquista

existían diversas entidades autónomas, entonces de lo que daremos cuenta aquí es de la instauración de un tipo de gobierno y las instituciones y funcionamientos que de ella emanaron. La reinterpretación que hicieron escribanos y académicos actuales sobre los asentamientos y los sistemas organizativos mesoamericanos ha sido enclaustrada en patrones acordes con moldes de una sociedad española.

En este punto existe desacuerdo: por un lado, Silvio Zavala y José Miranda (1954) argumentaron que la sustitución del sistema indígena de gobierno local por el español significó que un pueblo señorío –o pueblo objeto– gobernado por su cacique o señor se transformara en un pueblo concejo, gobernado por un organismo colectivo emanado del cabildo o ayuntamiento; por el otro lado, Gudrun Lenkersdorf pone en tensión esta tesis al argumentar la figura del concejo como forma de gobierno previa a la conquista, del cual daban cuenta los escribanos al caracterizar a los pueblos de Chiapas, donde al no encontrar un gobierno central apuntaban: “en toda esta tierra no hay señores naturales sino que como cosa de behetrías ponen cada día nuevos señores, y lo que al más pobre macegual se le antoja y quiere, por ahí se rige y siguen los otros”. (Lenkersdorf, 2010: 136)

Más allá de Chiapas, el jesuita José de Acosta escribió a fines del siglo XVI sobre las diferentes formas de gobierno de las naciones autóctonas de América: “muchas de las naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetrías, en comunidades donde se gobiernan por concejos de muchos”. *Behetrías* es un concepto que en la España medieval se utilizaba para nombrar a las comunidades libres que no estaban sujetas a una casa señorial o a un señor feudal y equivalía a un desdén detestable “propio de los salvajes”. (Lenkersdorf, 2010: 136)

En el mismo tenor, Pedro Carrasco sostiene que la composición del estamento indígena dominante persistió después de la conquista y que los organismos gubernamentales de las comunidades, aunque conformados según las normas impuestas por los españoles, mantuvieron los antecedentes indígenas de los concejos que estaban constituidos básicamente por miembros del mismo rango social. (Carrasco, 1991; 17)

Este desacuerdo nos remite a otro que compete a la institución de cabildo, donde hay diferentes opiniones sobre el origen de este tipo de gobierno. Algunos autores, como Aguirre Beltrán, han postulado la identificación de puestos del sistema político “prehispánico” con funcionarios del sistema colonial; mientras Gisbon a diferencia, opina que el cabildo es una institución colonial introducida deliberadamente por los españoles. (Carrasco, 1991; 13)

Partimos de este disenso que nos revela la existencia de diversas formas organizativas de gobiernos mesoamericanos y una vasta laguna histórica al respecto. No obstante, entre los autores, hay consenso en la presencia de la figura concejil en las instituciones instauradas en la colonia. Miranda y Zavala apuntan que los concejos indígenas, como los españoles, fueron de muy varia extensión, por lo general grande, y tuvieron como elementos componentes muy diversos grupos de población, cuya demarcación del territorio correspondía a las antiguas repúblicas y naciones. (Zavala y Miranda, 1954; 146)

Pese a las diferencias entre autores en el punto central de las formas de gobierno mesoamericanos previos a la conquista, sí se han identificado continuidades en otros aspectos, como el de los territorios mesoamericanos en el régimen de la tierra en barrios (calpules) y pueblos, que fue retomado en el régimen colonial. (Carrasco, 1991; 5)

Respecto del calpulli, Dolores Aramoni lo identifica en los zoques como vintec, traducido por los frailes como barrio. (Aramoní, 1998; 101) Sin embargo, pese a que los calpullis continuaron existiendo como unidades políticas y de tenencia de la tierra, perdieron el control de grandes extensiones útiles que fueron empleadas para la crianza de ganado, el cultivo de caña y el trigo y otras actividades, las más administradas por los españoles, con trabajadores indígenas y negros. (Gerhard, 1991; 70) Otra de las continuidades, según Carrasco, es la organización política y ceremonial de las comunidades indígenas coloniales y modernas con las instituciones mesoamericanas, en las que también existían los principios de representación y de rotación; a su juicio, ello explicaría el éxito del modelo español con rasgos semejantes. (Carrasco, 1991; 14)

A continuación damos cuenta de las instituciones coloniales impuestas sobre el entramado comunal. Los cuerpos territoriales autónomos mesoamericanos se vieron fragmentados y limitados al nivel de las comunidades locales, lo que se llamó república de indios. En éstas se introdujo gradualmente, a partir de la década de 1530, un sistema de gobierno modelado según el del municipio español con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y la responsabilidad colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra.

Cada república de indios comprendía varios poblados de tierra de cultivo y monte. La sede central del gobierno local, la cabecera, se subdividía frecuentemente en barrios. La cabecera era la residencia del ahora cacique y de los oficiales de república, ésta podía tener como sujetos otros pueblos, cuyos señores no tenían el rango de tlatoani. Tenía también aldeas alejadas llamadas estancias o barrios, que estaban generalmente en torno a la cabecera, pero a veces dispersas o intercaladas con estancias de otras cabeceras. (Carrasco, 1991; 4)

Al instaurarse el régimen español sobre los asentamientos y gobiernos mesoamericanos se estableció una relación de tutela con los indios, donde éstos fueron catalogados vasallos menores de edad; ello les costó no tener acceso a los puestos directivos de la colonia y sólo se les concedía un gobierno local. Esta institución enmarcada en la república de indios que tuvo a bien reconocer la Corona Española –no necesariamente por la generosidad de conceder un total autogobierno a los indios sino para tener mayor control sobre sus vasallos– es parte de las aprobadas leyes nuevas de 1542.

La esfera autónoma es comprendida por los cabildos indígenas, cuyos miembros y funciones eran: el gobernador, que fungía como presidente; los alcaldes ordinarios con funciones judiciales; los regidores encargados de los aspectos administrativos y el alguacil mayor con el cargo de policía. A ellos les seguían los mayordomos con cargos económicos, los escribanos y los alguaciles de doctrina. (Zavala y Miranda, 1954; 146 - 148)

Las formas de elección fueron muy variadas; daremos cuenta sólo de dos: la elección restringida a determinadas personas como los caciques, principales, gobernantes, un número reducido de macehuales y ancianos; y la elección amplia, por concederse aquel derecho en sus dos aspectos a todos los vecinos. (Zavala y Miranda, 1954; 147)

El cabildo se enmarcó en la legislación indiana de mediados del siglo XVI, cuando la corona imperial mandó poner en manos de los indígenas la administración política y judicial local de los pueblos, pero supervisada por funcionarios del Estado. Estas congregaciones crearon corporaciones de tipo municipal. (Lenkersdorf, 2010; 27) El cabildo estaba encargado de recoger y entregar el tributo; reglamentar el funcionamiento de los mercados locales, de los edificios públicos; del aprovechamiento del agua, de los caminos; nombrar a los empleados no sujetos a elección; conceder licencias en relación con el uso de propiedades u obras del concejo y fiscalizar y aprobar la administración de los bienes propios y de los comunes. (Carrasco, 1991; 13. Zavala y Miranda, 1973; 149)

Los cabildos indígenas fueron la primera institución legalizada para todas las colonias y que perduró no sólo durante toda la época colonial sino incluso hasta nuestros días. Los cabildos en los pueblos de indios de antaño son el origen de la gran mayoría de municipios actuales. Persiste la costumbre de celebrar el cambio de poderes cada primero de enero cuando los nuevos alcaldes y regidores indios asumen su cargo (Lenkersdorf, 2010; 52). Estos son retomados en la presente tesis como autogobiernos ya que pese a ser una institución de corte colonial en ella prevalecieron una serie de formas propias mesoamericanas, tales como: la tradición concejil su rotatividad, las formas de decisiones, los consensos asamblearios y la tenencia comunal de la tierra.

#### b) SEGUNDA ESFERA DE LOS ESPAÑOLES

La esfera dependiente con autoridades españolas se estructuraba jerárquicamente en tres secciones: la distrital o provincial, a cuyo frente se hallaban los corregidores y alcaldes mayores; la general o central novohispana, a cuyo frente estaba el virrey o el presidente de la audiencia o los gobernadores en los grandes distritos, como Nueva

Galicia, Yucatán, etc., y la general o central hispana, a cuyo frente se encontraba el rey y el Concejo de Indias. (Zavala y Miranda, 1973; 134)

Para el Virreinato de la Nueva España el corregimiento de indios fue una institución introducida con el objeto de llenar el hueco dejado por los encomenderos que carecían de título legítimo. Se comenzó a implantar en la segunda Audiencia en 1530. (Zavala y Miranda, 1973; 135) Por su parte, en Guatemala los corregimientos<sup>47</sup> se implantaron en 1545; su función en un primer momento era de carácter puramente administrativa, limitada a recoger tributo de unos cuantos pueblos; en ese contexto el corregidor pretendió ser el mediador entre el rey y los indios a modo de suplantar a los colonos. (Quesada, 2005: 67).

Las alcaldías mayores tanto en la Nueva España como en Guatemala fungieron como instituciones que se debían a una unidad territorial dependiente del rey, encargadas de la administración de justicia en las comarcas, principalmente en puertos y luego en minas, pues los alcaldes, mayores y menores u ordinarios, eran fundamentalmente jueces o justicias. (Zavala y Miranda, 1973; 135. Quesada, 2005: 67)

El establecimiento de corregimientos en determinadas zonas territoriales se basó en que fueran áreas que económicamente no tuvieran mayor peso y estuviesen poblados por indígenas encomendados. La instauración de las alcaldías mayores se delimitó en torno a la relativa riqueza de determinadas extensiones, o bien, un interés estratégico real; (Quesada, 2005: 73) por ejemplo, en el caso de los asentamientos odepüt supeditados a la alcaldía mayor de Ciudad Real, su principal riqueza consistió en la producción de colorante extraído de la grana cochinilla.

Desde el siglo XVII, los corregidores fueron nombrados por los ministros del rey, pero pronto la institución se corrompió y estos cargos comenzaron a ser vendidos por la Corona a “muy elevadas sumas de dinero”; sus compradores no sólo recuperaban el dinero desembolsado en su compra, sino que extraían exorbitantes ganancias al cabo de

---

<sup>47</sup> Institución ibérica del siglo XVI en España; el corregidor era un funcionario nombrado por el rey que participaba en el concejo con los regidores, pero en la Nueva España y en Guatemala el corregidor actuó como administrador de los súbditos indígenas de la Corona. (Gerhard, 2000; 14)

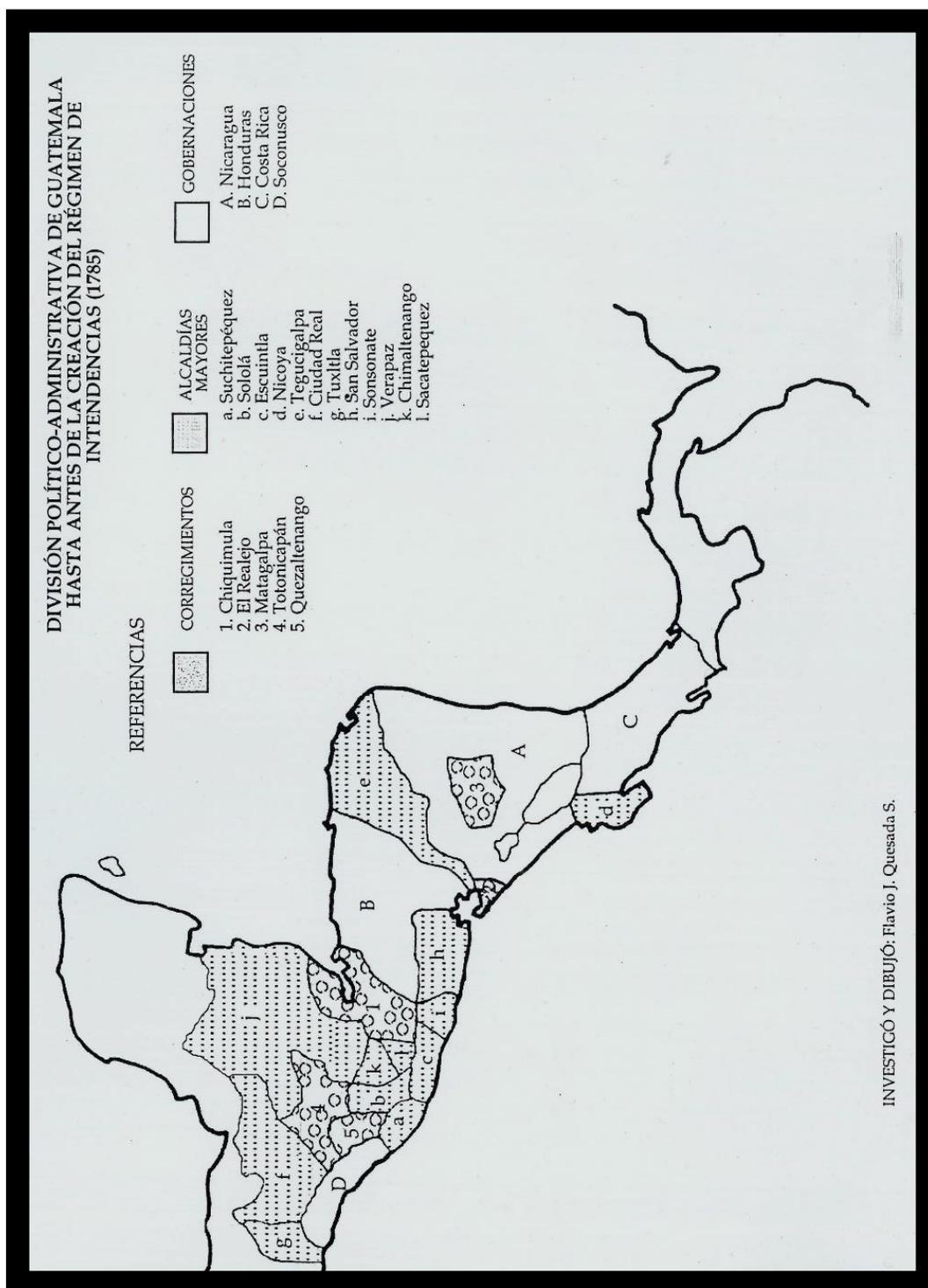
cinco o seis años a través del robo, la coacción y la explotación del indígena y su familia. (Quesada, 2005: 81. Zavala y Miranda, 1973; 137)

Pese a que ambas pretendieron instaurarse como unidades político-administrativas funcionales a los intereses de la Corona, en realidad no lo lograron, pues el poder colono se confabuló para mantener sus intereses mediante la incidencia en los alcaldes mayores y corregidores, cuyos cargos se convirtieron en la búsqueda de un parasitario enriquecimiento acelerado hasta llegar a un punto en el que la Corona decidió cancelar la potestad de la audiencia de nombrar funcionarios en dichos puestos, (Quesada, 2005: 69) ya que la estructura se encontraba viciada de corrupción.

Además, como consecuencia cercenaron considerablemente la autonomía que las leyes concedieron a los concejos indígenas. (Zavala y Miranda, 1973; 136) Hasta que en 1785 estas instituciones fueron suprimidas para dar paso al establecimiento de una nueva organización distrital o provincial, que tuvo como pivote las intendencias. (Zavala y Miranda, 1973; 138)

El siguiente mapa 22 pretende ilustrar la administración política-económica-territorial previa a la instauración de las intendencias de 1785, para el caso de Guatemala, a la que se encontraban sujetos los pueblos odepüt de la provincia de Chiapas.

Mapa 22. Administración política–económica–colonial



Fuente: Flavio Quesada (2005), *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala.*

## PRODUCCIONES DE LOS PUEBLOS ODEPÜT

Siguiendo a detalle la economía ejercida en la zona zoque supeditada a la alcaldía mayor de Ciudad Real, en un primer momento, y posteriormente sujeta a la alcaldía mayor de Tuxtla, podemos observar que las producciones principales refieren al cultivo de la cochinilla, la caña de azúcar y el cacao.

La caña de azúcar se trabajaba en los pueblos zoques de Copainala, Térapatan, Tuxtla, Ocozocoautla y Cintalapa. (Velasco Toro, 1975: 129) Se encontraban la hacienda de la venta en Ocozocoautla y Jiquipilas, la hacienda de Guadalupe en Tecpatán y la hacienda de Jitotol, donde también se cultivaba caña y criaba ganado. (Velasco Toro, 1975: 134)

La cría de ganado vacuno representaba una importante economía colonial, de ello daban cuenta las haciendas del Valle, Joaquín de León, Santa Lucía, de Don Rodrigo, Sotíapa; los ranchos de Manuel Mayor y las Ánimas y la hacienda de Cofradía del Rosario. Todas ellas ubicadas principalmente en Ocozocoautla y Tuxtla (Velasco Toro, 1975: 136). Esta situación afectó a los zoques porque fueron despojados de sus tierras y reducidos a peones dentro de las haciendas; tan dramático que los que no morían emigraban hacia noreste del área zoque. (Velasco, 1975: 51)

El cacao fue cultivado en amplias haciendas y ranchos en las riberas de los ríos Grijalva e Ixtacomitán. Los pueblos dedicados a esta producción durante el periodo colonial fueron Chapultenango, Magdalena, Sayula, Quechula, Solosuchiapa, Ixtacomitán y Pichucalco. (García de Bragas, Castañón en Velasco de Toro, 1975: 129). Para 1783 ya existían 14 haciendas, gradualmente fue aumentando la producción debido a su codiciada demanda, por lo que para 1811 tan sólo en Ixtacomitán había 32 haciendas. (Velasco Toro, 1975: 136)

El cultivo de la grana se detonó en el periodo colonial pues era sumamente demandado por los españoles. Los pueblos donde se cultivó con mucha mayor atención fueron: Ocoatepec, Jitotol, Pantepec, Copainalá, Tapalapa y Coapilla. El monopolio de este comercio lo ejercían los alcaldes mayores. (Velasco de Toro, 1975: 130)

A esta zona la historiadora María del Rocío Ortiz le ha denominado el corazón zoque;<sup>48</sup> su prosperidad en el periodo colonial la alude al cultivo de este insecto; también refiere que en los lugares de esta sierra en donde no se cosechaban productos de gran valor, como la cochinilla, entre ellos Comistahuacán (hoy Rayón), Tapilula e Ixhuatán, parte de sus habitantes trabajaba como tamemes sobre el camino por donde se transportaba la grana que producían otros pueblos de la región. (Ortiz, 2012: 38)

Para mayor ilustración véanse las siguientes imágenes que dan cuenta del trabajo de la grana cochinilla, cuyo valor se cotizaba casi igual al oro y la plata.

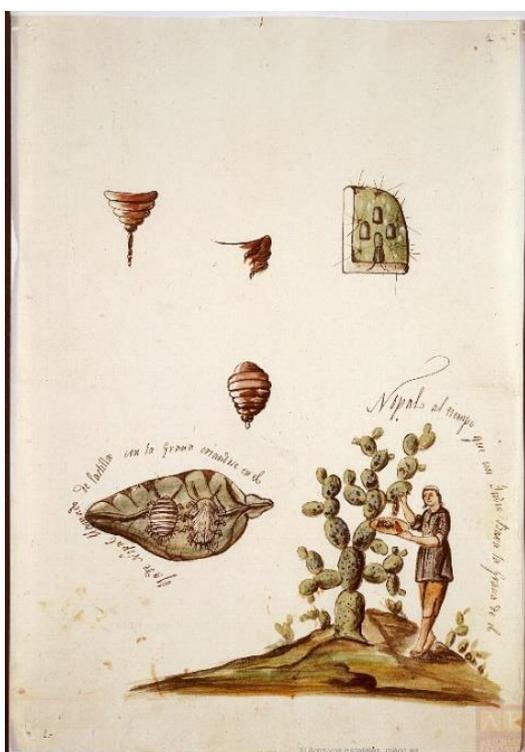


Imagen 1. Cría y trabajo de la grana. Presenta ilustraciones del insecto y del nopal, su anidación en una penca de la planta (“Oja de nopal llamado de Castilla con la grana criándose en él”) y el dibujo de una nopalera frente a la cual una figura masculina raspa los insectos y los recoge en un recipiente (“Nopal al tiempo que un yndio baxa la grana de él”). En las pencas puede apreciarse una nube algodonosa blanca-gris que forman los insectos a su alrededor.

<sup>48</sup> María del Rocío Ortiz Herrera le denomina Corazón Zoque al área geográfica constituida por las comunidades de Chapultenango, Francisco León, Ocoatepec, Pantepec, Rayón, Tapalapa y Tapilula.

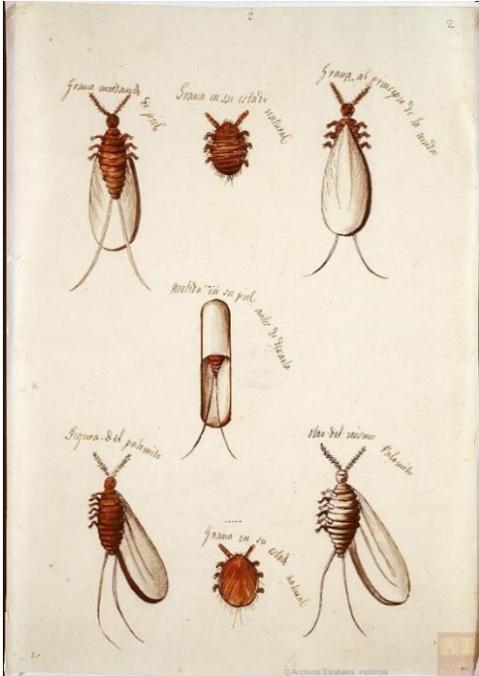


Imagen 2. Ciclos de la cochinilla. Presenta el insecto de la cochinilla en diferentes fases de su ciclo vital: “grana mudando de piel”, “grana en su estado natural”, “grana al principio de la muda”, “mélida en su piel antes de dejarla”, “figura del palomito”, “grana en su estado natural”, “otro del mismo palomito”.

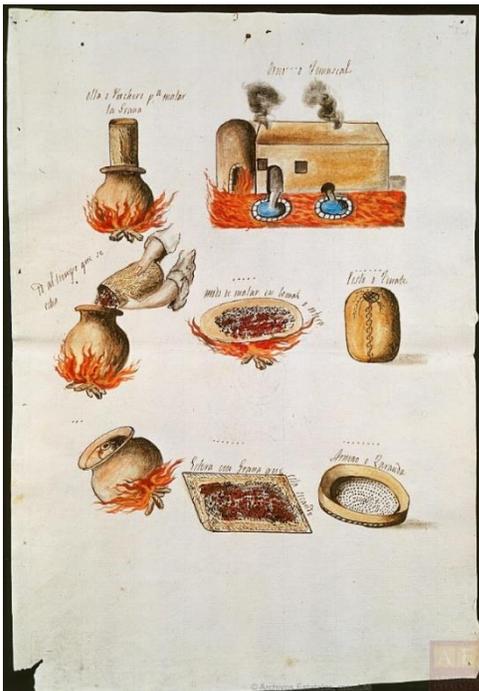


Imagen 3. Procesamiento de la grana. Presenta el proceso de matar a los insectos de la cochinilla. Se podía hacer hirviéndolos en una olla, o bien, introduciéndolos en un tenate o cesto y sofocándolos por medio del vapor en un horno o temascal. El proceso termina con el secado de los insectos al sol.

Estado de conservación:

Bueno

Fuente: Archivo General de Indias consultado en línea PARES.

El algodón desde el periodo mesoamericano estuvo presente en los cultivos de los pueblos zoques, durante el periodo colonial se mantuvo principalmente en Copainalá y Tecpatán; no fueron grandes producciones pero sí adquirían relevancia en la creación de textiles, telas de todos colores, enaguas y huipiles fabricados por mujeres eran vendidos a los españoles, quienes no perdían la oportunidad de exportarlas a Europa. (Velasco de Toro, 1975: 132 – 133)

#### **DOMINICOS**

Los dominicos incursionaron férreamente el área que correspondía a la macro región mixe–zoqueana. Por el lado de la provincia de Chiapas, los frailes pisaron por primera vez esas tierras en 1537, dos años después fundaron la primera iglesia parroquial en Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas) y ese mismo año Chiapas fue elevado a la calidad de Obispado por el papa Paulo III (Velasco Toro, 1975: 57). Desde los años tempranos de la colonia, específicamente en 1546, los dominicos irrumpieron los asentamientos zoques de Chiapas para emprender una vigorosa política de congregación de indios con el objetivo de facilitar la misión evangelizadora, además de la recaudación del tributo y la obtención de mano de obra indígena. (Aramoni en Lisbona, 1997: 97) Cada pueblo recibió un santo católico como protector y patrón, algunos autores como Michel Oudijk argumentan que los santos en algunas ocasiones son los bultos mortuorios de los señores principales de los asentamientos.

En la provincia de los zoques, los dominicos no perdieron oportunidad de cimentar las bases de su religión con la construcción del gran convento de Tecpatán en 1564, posicionándolo como punto de arranque de la evangelización zoque. Para principios del siglo XVII este convento ya administraba los siguientes asentamientos que ya se reconocían como pueblos zoques odepüt: Quechula, Copainalá, Chicoasén, Osumacinta, Coapilla, Ocoatepec, Tapalapa, Pantepec, Tapilula, Magdalena, Sayula, Ixtacomitán, Sunuapa, Comistaguacán y Comeapa. (Remesal en Velasco Toro, 1975: 58)

La llegada de los dominicos no se redujo a una política evangelizadora también significó la implantación de cultivos y de una economía redituable para la empresa

religiosa. No tardaron muchos años en controlar cada una de las regiones más ricas y pobladas de la alcaldía mayor de Chiapa. (Parrilla, 2009: 66)

Para el caso de la provincia de Tehuantepec, a la cual quedaron sujetos los zoques angpøñ de la cuenca Tehuantepec y parte de Coatzacoalcos, la orden religiosa predominante también resultó ser la dominica. En esta zona Carlos Manzo identifica que los dominicos participaron en la esfera económica como propietarios de haciendas, trapiches, promotores y reguladores de las cofradías. (Manzo, 1992: 118)

Fueron el cultivo de caña, la implantación de haciendas, ranchos de ganado y estancias de ganado mayor, las principales empresas dominicas cuya inserción en la planicie de la provincia de Tehuantepec generó la reducción y el despojo de territorios comunales zoques; es el caso de la reducción de Chimalapas, que de ser en un primer momento declarado en sus títulos primordiales como un territorio comunal de 360 leguas, equivalente a 839 156 hectáreas, pasó a ser reducido a 594 000 hectáreas. En los pueblos de Zanatepec, Tapanatepec e Ixhuatán se abrieron grandes extensiones de tierras para la ganadería y la zafra, para esta última actividad se importaba mano de obra de negros y mulatos a la luz de las Leyes Nuevas que prohibían el trabajo gratuito de los indios a los empresarios conquistadores.

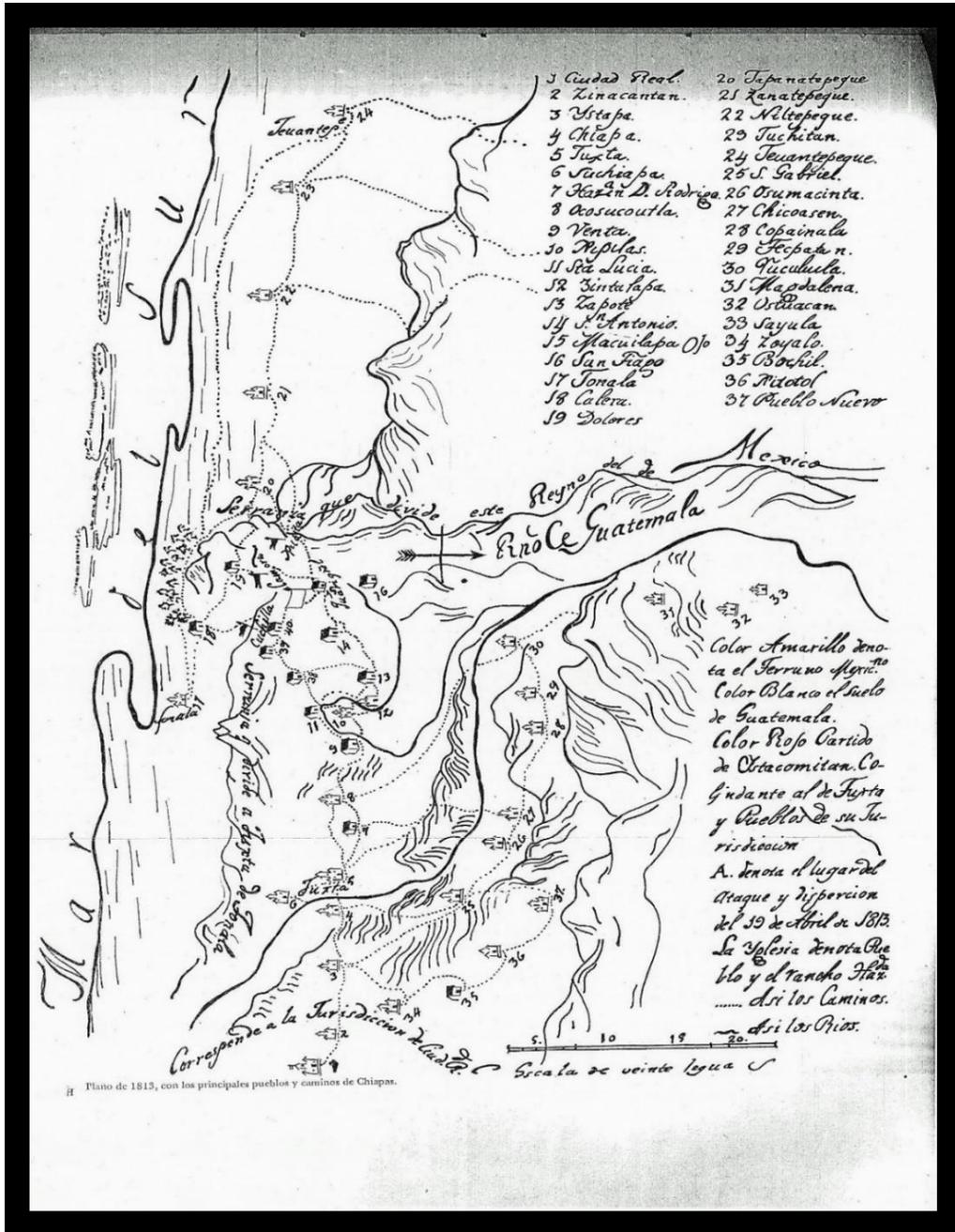
Otro elemento que determinó el ordenamiento territorial y la disminución de las tierras zoques fue que la planicie sur era paso del Camino Real a la Capitanía de Guatemala; ello permitió un fácil acceso de los dominicos (véase el mapa 24), quienes comenzaron a invadir instaurando una economía basada en la cría de mulas y caballos, al tiempo que las congregaciones ahí asentadas reclamaban sus tierras. (Machuca; 2008: 107)

Para mejor ilustración del Camino Real, véase el mapa 23 donde también se puede ubicar otro asentamiento histórico zoque llamado Sol y Luna al igual que el cerro venado que sirve como mojonera actualmente entre San Miguel y Zanatepec. Esto nos lleva a situarlos como antecedentes de los conflictos por tierras que continúan en la actualidad entre los Chimalapas y pueblos colindantes.



La siguiente ilustración traza la ruta de las iglesias dominicas de Tehuantepec hasta la provincia de los tzeltales.

Mapa 24. Dominicos en la planicie sur



Fuente: Carlos Navarrete, (1973) El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco.

## LA COMUNIDAD UNA POLÍTICA DE REDISTRIBUCIÓN

La comunidad indígena se estipuló a partir de una política de redistribución y congregación enmarcada en las leyes nuevas de 1542. (Lenkersdorf, 2010: 14) Debido a la disminución de la población en los siglos XVI y XVII, se llevaron a cabo las congregaciones de las comunidades indígenas dispersas, concentrándolas en comunidades más compactas y dividiendo los asentamientos mesoamericanos para dar paso a la formación de comunidades indígenas separadas. (Carrasco, 1991; 4)

Esto se emprendió por la corona española como una política necesaria para la formación de un marco territorial que la favoreciera, así como para facilitar la evangelización a partir de la concentración de los asentamientos mesoamericanos en pueblos donde en medio construían un palacio municipal y una iglesia. De modo que la política de congregación acabó por modificar en muchas regiones las formas de poblado, introduciéndose el plano cuadrículado alrededor de una plaza donde situaban los edificios públicos y las moradas de los principales. (Carrasco, 1991; 18)

Pese a que su instauración se intentaba justificar como una política destinada a producir mayor eficiencia en el gobierno y la administración religiosa, obviamente también facilitó la ocupación de tierras por los españoles, lo que generó que las nuevas poblaciones indígenas compartieran la tierra con las propiedades privadas y las haciendas. (Carrasco, 1991; 5)

La comunidad indígena fue siempre colectivamente responsable del pago del tributo que debían reunir las autoridades locales, siendo estas últimas encargadas del pago de los tributos y de las deudas de la comunidad, las cuales se consideraban deudas personales del gobernador y de los miembros del cabildo. (Carrasco, 1991; 21 - 22) Sin embargo, al mismo tiempo que se ubicaban en una red tributaria colonial, las comunidades adquirieron personalidad jurídica al ser regidas cada una por su cabildo indígena, es decir, un autogobierno de tipo municipal. (Lenkersdorf, 2010: 14) De ahí se implantó en las comunidades indígenas el sistema de gobierno local modelado según las instituciones municipales españolas, donde el cabildo de una comunidad indígena debía estar constituido exclusivamente por indios. (Carrasco, 1991; 11)

Así, el origen jurídico del autogobierno de cabildo trasplantado a la Nueva España proviene de una figura política de la Edad Media española regida por concejos, que –en un determinado momento de la historia– los Reyes Católicos pretendieron manejar por medio de corregidores, intentando mermar de ese modo la autonomía de las ciudades y cabildos castellanos, cuyos habitantes se consideraban comunidad.

A partir de dicha ofensiva de la Corona, ya para el siglo XVI, las ciudades castellanas se sublevaron y expulsaron a los corregidores proclamando la comunidad, desde ahí esta expresión se convirtió en palabra injuriosa y se le dio el sentido de rebelión o deslealtad a la Corona. (Lenkersdorf, 2010; 41)

Los asentamientos zoques ya concebidos como poblaciones en el periodo colonial, a los que hemos aludido indistintamente a lo largo de este segundo capítulo y los mapas que de ellos se han ilustrado, están atravesados por un proceso propio de la conquista, que refiere a una redistribución de la población para crear los distritos tributarios. Esta política colonial encaminada a la administración territorial acarreó serios trastornos agrícolas, ya que al congregarse a los caseríos dispersos en pueblos más grandes y compactos, se alejó a la población indígena de sus viejas tierras de labranza, lo que motivó en el momento de la congregación la pérdida de cosechas e incluso la pérdida de tierras, pues al quedar abandonadas, los españoles aprovecharon para acapararlas mediante el mercedaje real. (Velasco Toro, 1975: 106).

A esta redistribución efectuada bajo el dominio español, se debe la distribución del siglo XVI de los pueblos de la macro región zoque, cuya cartografía sigue siendo el referente hasta nuestros tiempos, ya que sobre las ruinas de algunas comunidades que tenían los nombres (nahuas) se agruparon otros caseríos dispersos para formar una población mayor y más compacta. (Velasco Toro, 1975: 106)

El paisaje mesoamericano de la macro región zoque, al momento de ser intervenido por el régimen colonial, se sometió a una configuración en la que algunos asentamientos ancestrales sobrevivieron y fueron reconocidos como comunidades y poblaciones mientras otros se extinguieron completamente. Por ejemplo, el mapa 25 da cuenta de la distribución lingüística de la macro región zoque en el inicio de la conquista.

Le sigue el mapa 26 que da cuenta de las poblaciones zoques; se basa en registros arqueológicos de asentamientos zoques y también en relatos de los cronistas. Cabe advertir que a partir de este momento nombraremos los asentamientos zoques como pueblos y comunidades, teniendo presente que en su mayoría, sino es que completamente, responden a una política de redistribución que operó en el periodo colonial.

En el mapa 25 se pueden apreciar los pueblos de la macro región zoque. Pese al repliegue de éstos junto con los mixes, chontales e ikoots a las montañas, las lagunas y la sierra, los zoques hasta 1586 mantuvieron parte de la cadena de pueblos cerca de la costa del Pacífico; de ellos datan los que en el periodo colonial fueron registrados con los nombres de: Ixhuatán, Tapanatepec, Zanatepec, Niltepec y Ostuta, conectados al núcleo de los zoques parlantes en Cintalapa, Chiapas. (Foster 1969: 454 en Lowe, Lee y Martínez, 2000: 36)

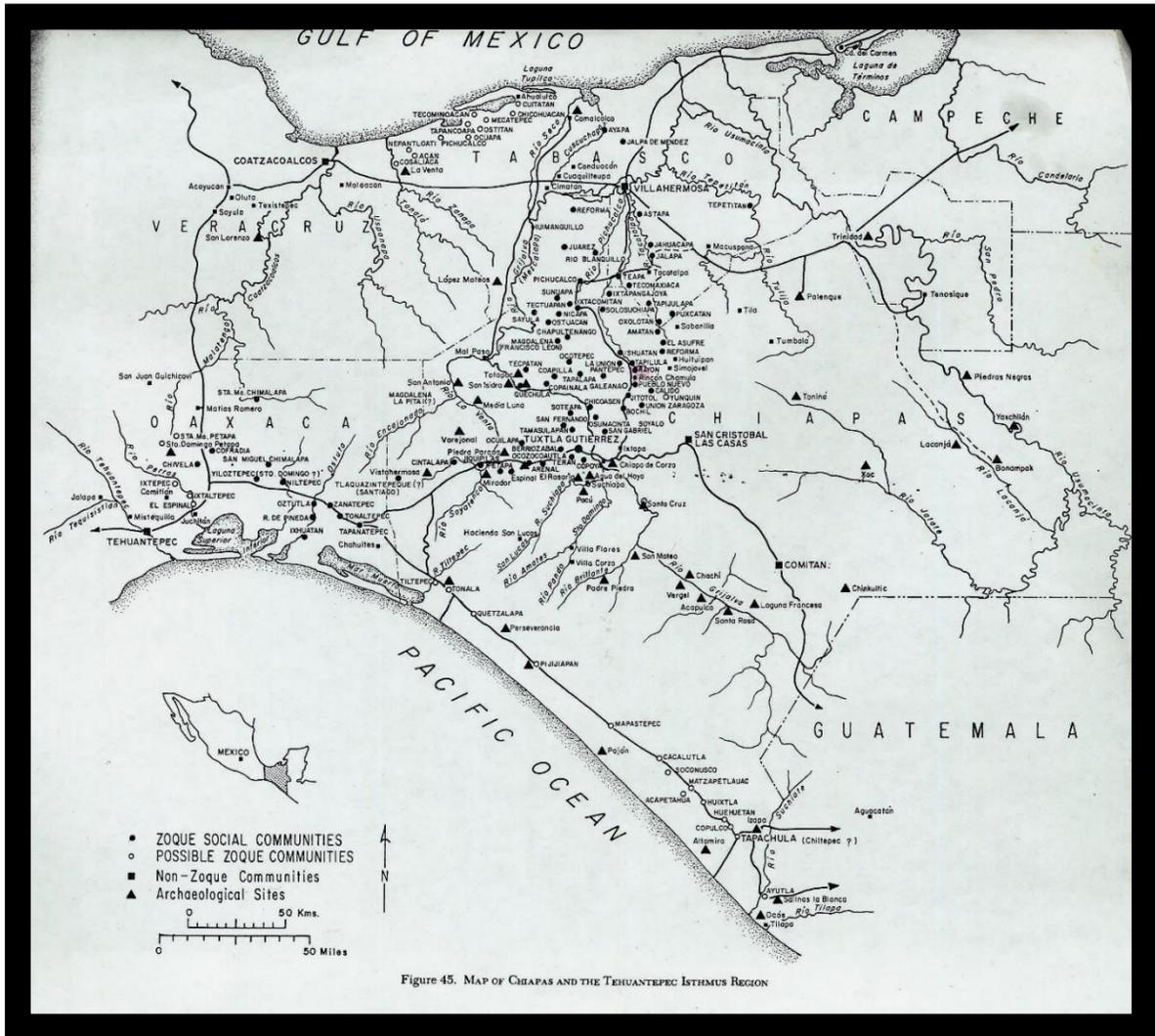
Foster también recuerda que “en el mismo año una lengua zoque, aparentemente un tanto mayanizada, se reportó en una hilera de pueblos en la provincia del Soconusco, que se extendía a lo largo de la costa del Pacífico desde Oaxaca hasta Guatemala”, citando a Roys, (1932:292 – 303) quien describe el informe de Ciudad Real (1976) sobre el memorable viaje que en 1586 hiciera el padre Ponce. Esta franja zoque puede observarse mejor en el mapa 26.

Mapa 25. Macro región zoque en el siglo XVI



Fuente: Lowe, Gareth, et al (2000), *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*.

Mapa 26. comunidades zoques en la colonia



Fuente: Lowe, Gareth, et al (2000), *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*.

En este mapa se ilustran algunas comunidades zoques; se puede identificar un núcleo fuerte en el centro del Grijalva. A partir de estudios etnográficos y lingüísticos, Norman Thomas ha identificado la distribución geográfica zoque en el periodo colonial, para aproximarnos a un ordenamiento territorial engendrado por las políticas de redistribución cabe retomar el trabajo de dicho autor.

### Cuadro 3. Comunidades zoque en el macro istmo

#### DISTRIBUCIÓN ZOQUE COMUNIDADES ZOQUE DEL PASADO Y DEL PRESENTE

<b>Tabasco</b>	
Astapa	Astopa; en el siglo XIX era un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Cacaos	Localización indefinida; en el siglo XIX era un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Jalapa	En el siglo XIX era un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Jahuacapa	en el siglo XIX era un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Jalpa de Méndez	en el siglo XIX un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Ayapa	Ayopa; en todos los pueblos zoque, coexiste hoy con los pueblos nahuat de Boquiapa y Jalupa en el mismo municipio.
Ocuapa	Ocoapa, San Francisco; municipio de Huimanguillo; identificación como zoque coexiste hoy con el pueblo nahuat de Tecomihuacán en el mismo municipio.
Ostitán	Ostitlán, San Pedro; municipio de Huianguillo.
Oxolotán	Ocsoloatán, Ocsolotán; municipio de Tacotalpa.
Puxcatán	Puscatán, Puzcatán; municipio de Tacotalpa.
Tacotalpa	Tlacotalpa.
Tapijulapa	Topipilapa; municipio de Tacotalpa.
Teapa Tecomaxiaca	En el siglo XIX un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.
Tepetitán	Municipio de Macuspana; en el siglo XIX un pueblo chontal con algunos habitantes zoque.

**Río Grijalva del  
este de Chiapas**

Amatán	San Lorenzo
Bochil	San Pedro Mártir; antes zoque coexistían en la colonia con nahuat, hoy Ladino y Tzotzil únicamente.
Chapultenango	Nuestra Señora de la Concepción.
Chicoasén	Chicuasintepeque, Chicoasén.
Coapilla	Cuapila.
Copainalá	Copaynalá, San Miguel.
Francisco León	La Magdalena, Magdalenas, Cualpitán, Coalpitán Coltipán.
Ishuatán	Isguatán, Ysguatám, Isuguatla, Santa Cruz; un restablecimiento colonial, su original asentamiento cercano.
Ixtacomitán	Istacomitán, Ystacomitán.
Ixtapangajoya	Ystapangajoya, Santo Tomás.
Jitotol	Xitotol; en gran parte Ladino y Tzotzil hoy, pero unos pocos Zoque Sobreviven.
Amatám	Locación desconocida.
Colonia Cálido Unión Zaragoza	Cálido.
Juárez	
Ocotepec	Ocotepeque, Xocotepeque, San Marcos.
Ostuacán	Oztuacán, Ostuacam, Oxtoacán, Ystuacán, San Pablo.
Sayula	Sayuya, Zayula, San Juan.
Coapa	
Xtaltepeque	
Osumacinta	Uzumasinta, San Lucas.
Pantepec	Pantepeque.

Fuente: Norman D. Thomas (1974), *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*.

Pichucalco	Pueblo Nuevo Pichucalco, Pachucalco Pueblo Nuevo, Jomenas; abandonado en temprano siglo XVIII, restablecido en el norte de Tabasco cerca del viejo Huimanguillo; asentamiento de Tabasco otra vez abandonado en el tercer semestre del siglo XVIII y restablecido en la presente locación no muy lejos del sitio original; Ladino hoy.
Nicapa	Micapa, San Andrés.
Tectuapan	Tetuapan, Tectuapa, Teruán.
Río Blanquillo	Ribera de Blanquillo, El Blanquillo; todos hablan español desde 1774.
Chicoacán	San Juan.
Pueblo nuevo	Solistahuacán, Solistaguacam, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Pueblo Nuevo Jitotol, San Dionesio; asumido por ser colonia restablecida desde una ubicación cercana; en gran parte Ladino hoy, pero pocos zoque sobreviven; coexisten con el pueblo tzotzil de Rincón Chamula, restablecida en el siglo XIX, en el mismo municipio.
Rayón	Comistaguacán, Comistaguacam, Comixtlahuacán, San Bartolomé, San Bartolo, San Bartolomé Solistahuacán, Solistahuacán.
Reforma	Santuario de la Reforma.
San Gabriel	Locación indefinida; en 1774 fue administrada por cura de Ixtapa que entonces incluía Soyaló; tzotzil en 1774.
Solusuchiapa	Solusuchiapa, Zulusuchiapa, Xilosuxhiapa, Santa Catarina.
Sunuapa	San Pedro.
Tapalapa	San Agustín.
Tapilula	San Bernardo; en gran parte Ladino hoy, pero con pocos Zoque sobreviven.

**Río Grijalva del  
oeste de  
Chiapas**

La Unión.	Una moderna colonia o proyecto de reasentamiento; al menos alguno de ellos viene de Rayón.
Tecpatán	
Amatán	
Quechula	Abandonado en los últimos cinco años debido al aumento de agua detrás de la presa Mal Paso, restablecimiento cerca.
Chicuasén	Chicoacán, identificación como Zoque problemático; encontrada en el siglo 18 por refugiados de Ahualulco de la costa occidental de Tabasco.
Jaltepeque	
Tapisala	
Tepuxtlán	Tepucuntlán; locación indefinida
Berriozábal	En gran parte Ladino hoy.
Cintalapa	Ladino hoy.
Magdalena de la Pita	Santa María de las Pitas.
San Pedro Jiquipilas	Locación indefinida; posiblemente abandonado en el siglo XVIII.
Tlacuasintepeque	Taquacintepeque, Tacuasín, Santiago; abandonado en el siglo XVIII.
Jiquipilas	Xiquipila, Xiquipila la Grande; en gran parte ladino hoy.
Muñiz	Locación indefinida; posiblemente abandonado en el siglo XVIII.
Ocozocoautla	Coita; Xiquipila la Chica (identificación no segura; nombre posiblemente referido a Espinal de Morelos o Petapa); en gran parte ladino hoy.
Espinal de Morelos	Ver comentarios de Ocozocoautla.

Petapa	Lepapa, Tepapa, Tecpapa (ver comentarios para Ocozocoautla).
San Fernando	Usumalapa, Los Ánimas, Villa Allende, Villallende.
Soteapa	Zateapa.
Tamasulapan	Tamasulapa, San José, Hacienda Don Ventura.
Terán	Sabino (identificación no segura).
Arenal	
Tuxtla Guitérrez Copoya	Tuchtla, Tulún, Coyatoc, San Marcos.

### **Oaxaca**

Chimalapilla	Abandonado en la mitad del siglo XVIII.
Chivela	Municipio no sabe afiliación.
Cofradía	Municipio no sabe afiliación.
Espinal	El Espinal; identificación antes como zoque problemático.
Ixhuatán	San Francisco Izuatlán.
Ixtaltepec	Asunción; Identificación antes como zoque problemático.
Ixtepec	Identificación antes como zoque problemático;
Niltepec	Nectepec, Santiago.
Oztutla	Reforma de Pineda.
San Miguel Chimalapa	San Miguel.
Santa María Chimalapa	Santa María.
Santa María Patapa	Petapa, Santa María; identificación antes como zoque problemático.

Tapanatepec	Tlapanaltepec, Tlapantepec, San Pedro.
Tierra Blanca	Posiblemente el actual pueblo llamado La Blanca.
Yiloztepec	Tiloztoque; posiblemente el día de hoy Cabecera de Santo Domingo o el nacedero Tolistoque.
Zanatepec	Tzantepec, Sonatepec, Santo Domingo.

FUENTE:

#### **RUTAS COMERCIALES Y LEVANTAMIENTOS ZOQUES**

Muchas de las rutas comerciales de la colonia son vestigios de caminos previos a la invasión e incluso, tal como lo ha argumentado Michel Oudijk, estas rutas fueron un factor determinante en el proceso de conquista. Hugh G. Ball y Donald Brockington (1978) consideran que las rutas donde circulaban los bienes de un sitio a otro constituían una red de comercio que se definen como una institución del tributo. Por lo tanto dirán que los caminos coloniales en muchos casos son aproximaciones de rutas mesoamericanas. (Ball y Brockington; 1978: 107) Estamos de acuerdo con Navarrete cuando da por sentado que la mayoría de los actuales caminos fueron trazados sobre las viejas rutas del siglo pasado a la época colonial.

Los registros de las rutas comerciales previos a la conquista son reconstruidos a través de fuentes del periodo colonial; por tal cuando aluden a la mayoría de los asentamientos zoques lo hacen nombrándolos en náhuatl, ya que la mayoría de éstos fueron transcritos por los escribanos en dicha lengua. Para fines prácticos se nombrarán tal como se les registró en el siglo XVI y como se siguen nombrando en la actualidad muchos de ellos aún existentes.

Ello representa un problema, pues muchos asentamientos registrados en el periodo colonial son considerados por los cronistas por haberse reconocido como pueblos, este fenómeno es consecuencia de una configuración del paisaje mesoamericano. Sin embargo, una aproximación más cercana refiere a las investigaciones de Carlos Navarrete, quien identifica tres rutas que no han variado desde el periodo mal llamado “prehispánico” hasta nuestros días, por estar enmarcadas dentro

de pasos naturales: la costa de Chiapas, el cauce medio y superior de Grijalva y los corredores de la costa del Golfo. (Navarrete, 1973: 34)

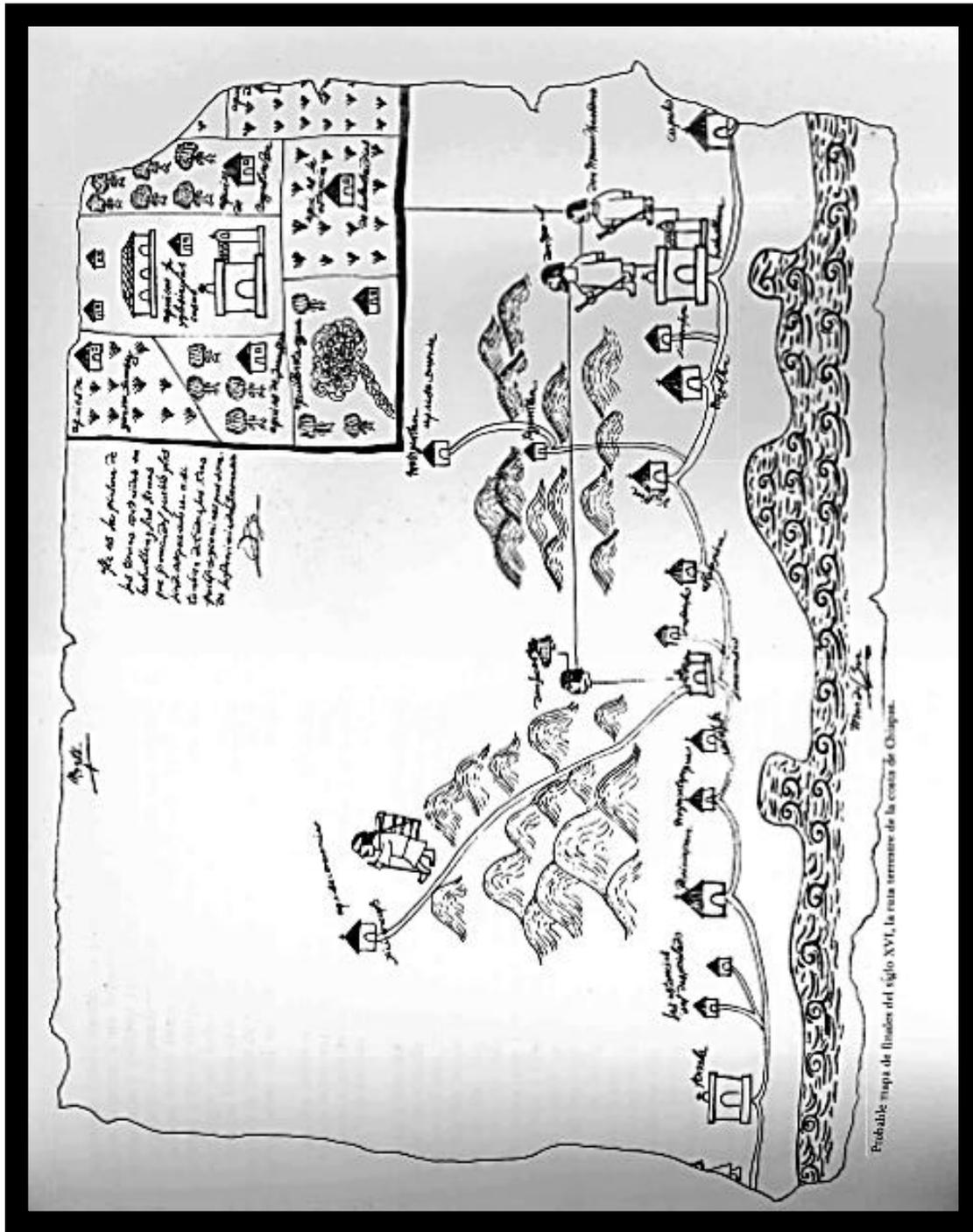
Es importante recalcar que los pueblos referidos, si bien responden a un nombre dado en el periodo colonial, pueden esbozar un posible panorama de los asentamientos de la macro región zoque.

#### LA COSTA DE CHIAPAS

Se identifica una relación entre la zona costera (Soconusco), conquistada por los mexicas en 1498, y el área de Simojovel, donde nunca penetraron los mexicas y en donde se encuentran los únicos yacimientos de ámbar de toda Mesoamérica. (Navarrete, 1973: 35) Esta ruta representa la conexión entre la costa chiapaneca y el altiplano occidental de otras regiones centroamericanas. Para constatar este camino Navarrete se basa en Bernal Díaz del Castillo, la correspondencia de Pedro de Alvarado con Hernán Cortés y la crónica de Fray Alonso Ponce.

Un fragmento de mapa de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII da cuenta de la relación entre Soconusco y Huehuétan. En esta ruta se señalan los pueblos: Tonalá, Pixixiapan, Mapaxtepec, Cacaluta, Xoconusco y Xolocalco (asentamiento desaparecido cuyas ruinas con el nombre de Osolocalco se han encontrado enfrente de la actual cabecera municipal de Acacoyagua); Atlacoyagua (Acacoyagua), Viztlán (Huixtla); Mazatlán (Mazatán), Xiumulpa (actual ranchería de Chamulapa), Huehuetlán y Cupulco. (Navarrete, 1973: 39)

Mapa 27. Rutas comerciales zoques



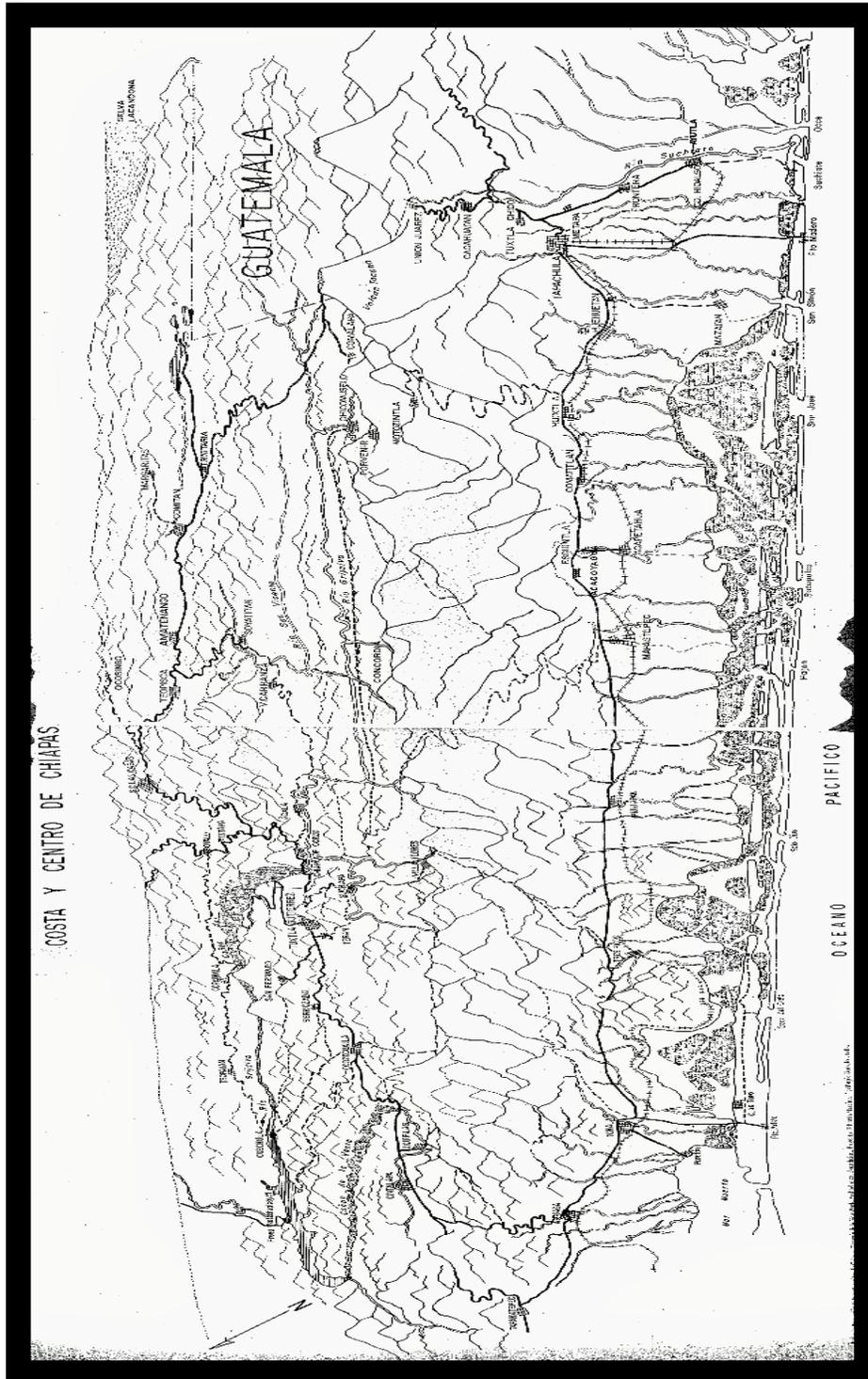
Fuente: Carlos Navarrete (1973), *El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco*. Fragmento de mapa que hasta 1956 permaneció en el archivo de la iglesia de Tuxtla Chico.

En el mapa 27 se dibuja un largo camino que parte del Soconusco hacia Xicomucelo (actual Chicomuselo), donde encima de un cargador se lee “aquí se comercia”. La misma leyenda está indicada sobre la población de Motozintlán (Motocintla), donde termina una ruta que sale de Huixtla y pasa por la población intermedia de Tuzatlán (Tuzantán). Estos caminos son aún recorridos por los comerciantes que viajan de la costa al centro del actual estado de Chiapas; el primero en forma de brecha a través de la Sierra Madre y el segundo que corresponde a la moderna carretera que comunica Huixtla con Motozintla. (Navarrete, 1973: 39)

Otra de las fuentes que abonan a la información de esta ruta es la crónica de Fray Tomás Torres, donde se apuntan las poblaciones de Tonalá, Pijijiapan, Mapastepec, Soconusco, Acapetagua, Huixtla, Huehuetán y Tuxtla. Todos estos puntos constituyen una vía comercial cuyo producto principal era el cacao, le seguía la alfarería guatemalteca y oaxaqueña, pieles de lagarto, gran cantidad de camarón seco, pescado salado, iguanas vivas y ahumadas. (Navarrete, 1973: 41) Este mismo escribano hace un breve informe sobre el sistema de comunicación que, a través de canales artificiales y naturales, une los esteros, lagunas, entradas de mar y el curso final de los ríos que bajan de la Sierra Madre a desembocar al Océano Pacífico. (Véase el mapa 28)

Esta ruta de comercio mesoamericano registrada en el periodo colonial da cuenta de la histórica conexión entre Guatemala y Teguantepeque (Tehuantepec), entonces perteneciente a la intendencia de Oaxaca. Tal como escribió Fray Tomás Torres: “Se puede llevar los frutos de esta provincia por los esteros y por una parte hasta la Alcaldía Mayor de Escuintla, que está cerca de Goatemala, y por otra hasta Teguantepeque”. Esto se ilustra en mapas anteriores.

Mapa 28. Rutas comerciales en la macro region zoque



Fuente: Carlos Navarrete (1973), *El sistema Prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco.*

Navarrete identifica rutas existentes antes de la conquista, de ellas datan las que parten de la costa hacia la depresión central de Chiapas. Ellas parten de la actual Tonalá con dirección al Valle de Cintalapa, Tehuantepec, Jiquipilas, Ocozocoautla, Tuxtla. Navarrete se basa en las crónicas de Fray Alonso Ponce para confirmar el camino del centro de los actuales estados de Chiapas a Oaxaca. Del mismo modo lo retoma de la ruta que emprendió el Alcalde Mayor de Tuxtla, en cuyo viaje a Oaxaca registra el paso de los pueblos: Ocozocoautla, Xiquipilas, Cintalapa y Macuilapa, donde escribió que “en esta hacienda hay dos caminos: el uno que va por la Gineta<sup>49</sup> y el otro que va por el Chilillo”. Esta ruta probablemente significó las vías de influencia del Soconusco y Tehuantepec hacia el centro de Chiapas. (Navarrete, 1973: 45)

Otro punto importante para la comunicación y el comercio debió haber sido Motozintla (para mayor precisión véase el mapa anterior), ya que su río penetra hacia el interior, se ensancha notablemente en su curso superior y cruza la divisoria de las aguas en el paso de la Cruz, a 1970 metros de altitud; en el paso del Pacífico aprovecha el valle del río Huixtla en dirección hacia abajo, hasta el pueblo Huixtla. (Navarrete, 1973: 46)

Las rutas que parten del Valle de Motozintla hacia la depresión central se rigen por los cauces de los ríos, el camino corre paralelo al río de Motozintla. En Mazapa se une con el río Talcanac y en Amatenango con el río Cuilco, que viene de Guatemala y por donde suben veredas a conectar con poblaciones del otro lado de la frontera. (Navarrete, 1973: 47)

Navarrete ha identificado otro camino de altura que sale de Motozintla con dirección a Chimalapa y el Porvenir, de donde es posible trasladarse hasta Siltepec, Chicomuselo y Ángel Albino Corzo (antes Jaltenango). (Navarrete, 1973: 49) En esta

---

<sup>49</sup> Es importante señalar que el punto registrado como la Gineta se ha mantenido hasta nuestros tiempos como la mojonera de Chimalapas, Oaxaca con Cintalapa, Chiapas. No pude ser distinta, pues la ubicación que indica Navarrete cuando dice “La antigua ruta por la cuesta de la Gineta corresponde con la moderna carretera Panamericana en el tramo Tehuantepec –Tuxtla” coincide con la versión que dan los y las comuneras de Chimalapas.

aseveración debió existir una confusión entre Chimalapa y Comalapa, pues el primero – también región zoque– se localiza en el actual estado de Oaxaca al oeste de la macro región zoque. Para mayor precisión véase el mapa 28, que indica mayor coincidencia con Comalapa.

#### *SISTEMA GRIJALVA HACIA LA COSTA DEL GOLFO*

Sin duda, los ríos han sido factores determinantes en las rutas comerciales y de traslados de un asentamiento a otro; es el caso de la cuenca del Grijalva cuyo río del mismo nombre traza en forma paralela un camino. Juan de Pineda registraba a finales del siglo XVI que: “al lado de Chiapa de los indios (Chiapa de Corzo) atraviesa el río Grijalva cuyo cauce es abundante, lo cual permite navegarlo con canoas. Es un punto de conexión para los caminantes y arrias que salen de Guatemala con dirección a la ciudad de México, vienen y pasan por este pueblo, por las muchas ciénegas que hay en el camino de la provincia de Soconusco”. (Navarrete, 1973: 50)

Los zoques se han caracterizado como cazadores, pescadores, productores agrícolas de: cacao, algodón, grana, maíz el frijol, el chile y calabaza. Han trabajado también una manufactura variada, pues fabricaban telas de algodón teñidas con cochinilla, telas burdas sin teñir, redes, cuerdas hamacas de ixtle, etc. (Velasco Toro, 1975: 56) Todos estos productos se insertaron en las rutas antes descritas; eran llevadas y traídas por comerciantes zoques y sus colindantes zapotecas y chiapanecas, quienes también se dedicaron al tránsito que implicaba el mercado. Los textiles elaborados por los zoques de Acala eran intercambiados por cacao en el Soconusco y trasladados a Tehuantepec. (Ball and Brockington; 1978: 113)

Lo relevante de las rutas comerciales es la existencia de una macro región zoque a partir de sus circuitos comerciales, que mantuvo una comunicación fluida entre diversos asentamientos. Siguiendo este argumento, podemos identificar que durante el periodo colonial algunos caminos se mantuvieron y se adoptaron como circuitos de tributos y evangelización. Sin embargo, al mismo tiempo que guiaban la conquista y el

sometimiento, trascendían las nuevas fronteras que dictaba la administración colonial y podían fungir como canales de levantamientos y subversiones indígenas.

Tal como ocurrió en 1727, cuando los pueblos zoques de Tabasco mediante las rutas comerciales hacían llegar a otros pueblos tzeltales y zoques el llamado a revivir la rebelión de Cancuc de 1712. Para el siglo XVIII las entidades del Virreinato de la Nueva España y la Audiencia de los Confines de Guatemala ya se encontraban divididas en grandes bloques, como se ilustra en el mapa de 1560.

Por tal, es importante cepillar la historia a contrapelo y revelar aquellos episodios que contravinieron la instauración de entidades territoriales de corte colonial, es el caso del llamado al levantamiento entre zoques y tzeltales en un periodo donde aparentemente se encontraban separados por límites y fronteras coloniales.

García de León documenta el periodo de 1693 a 1727 como uno de los periodos más largos de resistencia casi ininterrumpida en todas las regiones indígenas; al filo de estas revueltas, en la Capitanía General de Guatemala detonó la de 1712, la única que alcanzó proporciones que hicieron peligrar la persistencia del régimen colonial, cuyo núcleo fue la comunidad tzeltal de Cancuc. (García, 2002: 83)

Justamente inicia con el asesinato de Manuel Maisterra y Atocha, alcalde mayor de Tuxtla en 1693, ejecutado por un tumulto de zoques enfurecidos. Sobre ellos más tarde caería todo el peso del régimen colonial, que asesinó a más de 60 zoques sospechosos de ser responsables de dicho motín. La inconformidad de los indios y la represión sobre ellos respondía a la sublevación que hacían los nativos frente al monopolio de los productos básicos que controlaba el alcalde mayor: sal, maíz, frijol, chile, gallinas y puercos, sumándole productos de exportación como cochinilla y cacao, que vendían a los alcaldes mayores de Tehuantepec, Tabasco y Campeche. (MacLeod, 1994: 249)

Se consideran en este contexto los intereses de las élites sobre las tierras bajas del norte y del oeste de la provincia, regiones habitadas principalmente por indígenas zoques, áreas que constituía una de las mayores productoras de cacao, cochinilla, situadas camino a Campeche y Tabasco. (MacLeod, 1994: 249)

Lo puesto en juego refería a la producción indígena, su excedente y el control sobre las rutas comerciales. Se sabe que a partir de 1693 algunos zoques escapados del motín de Tuxtla realizaron en Ocozocoautla y Quechula cultos secretos que mantuvieron vivo el hilo conductor de la revuelta. En estas ceremonias – realizadas en cuevas y adoratorios – la argamasa ideológica era la unión solidaria de los indígenas alrededor de presagios y sueños. (García, 2002: 84)

El corte histórico que sugiere García de León concluye con el pretendido levantamiento de 1727, impulsado por los zoques contra los españoles, pero cuya preparación fue sorprendida y se va narrando con suspenso a lo largo de cinco legajos de confesiones y seguimiento puntual del caso. Lo interesante es la dimensión geográfica que abarcaba el llamado a revivir el levantamiento 1712, que rumoreaba que la virgen de Cancuc comenzaba a aparecer nuevamente en Bachajon y Ocosingo.<sup>50</sup>

Al sorprender esta conspiración subversiva, Fray Alberto de Tecpatán envió cartas a los pueblos zoques de Chiapas y Tabasco con órdenes de desarmar a los indios y vigilarlos cuidadosamente advirtiéndoles que un levantamiento se encontraba en ciernes. Para el 18 de julio del mismo 1727 Quechula, Tapalapa, Ixtacomitan, Chapultenango, San Pedro Ocotuacan, Acala, Tuxtla, Copainala, San Pedro y Jalapa del partido de Tabasco se encontraban enterados.<sup>51</sup> También enviaron informes a Oxchuc, Cuasintepeque, provincia de los tzeltales, ya que el llamado al levantamiento se advertía desde Campeche, Tabasco pasando por Tehuantepec, Chiapas hasta Guatemala. Tal como se leía en la carta que el escribano tzeltal enviaba desde Teapa, Tabasco, a sus símiles de Bachajón y Cancuc llamándolos a reforzar el levantamiento.

En los relatos de expedición de Bernal Díaz del Castillo, Teapán (Teapa) es descrito como un poblado grande e importante donde tuvieron que pelear contra los indios. “Desde este punto se partía para Zimatán y a otros pueblos –que se dicen Talatupán– donde pelearon y descansaron dos días”. (Navarrete, 1973; 56) Desde el cauce del río Grijalva hacia arriba conectaron con el río Teapa, hasta que llegaron al

---

<sup>50</sup> Motín de Tuxtla, Archivo General de Centroamérica. A1.15.176.13

<sup>51</sup> Ídem.

poblado de Teapa y Tecomixiaca (Texomaxiaca); de ahí volvieron a retomar el río Teapan para llegar a Ystapangajoya (Ixtapangajoya), donde descansaron, luego continuaron el viaje atravesando Ixhuatán, Tapilula hasta llegar a una antigua fortaleza indígena de tzotziles. Los pueblos siguientes fueron Nistán, antiago Huixtlán, distinto de San Miguel Huixtlán, camino a Ocosingo). (Navarrete, 1973; 62)

Otra ruta es la que informa el alcalde mayor de Tuxtla en su viaje a la Habana: Tuxtla – Chiapa – Ixtapa – Zinacantan – Ciudad Real – Huixtlán – Oxchuc – Cancuc – Guaquitepec – Sitalá – Chilón – Yajalón – Tumbalá – Palenque – El Rosario – San José – las Ánimas, en playas de Catazajá (aquí se embarcó en Cayuco y caminó río abajo) – Palizada – Isla del Carmen Campeche. (Navarrete, 1973: 63)

La conexión de los pueblos del Alto con la región zoque y la bajada de Tabasco se describe en la relación de fray Tomás Torres, donde del camino que conduce de Ciudad Real a Chiapa se desprende otro que “corta para los pueblos de indios zoques que caen al lado de la provincia de Tabasco y por otro ramal hace un mal camino a Simojovel”. (Navarrete, 1973: 65)

A lo largo de su investigación, Navarrete va describiendo a detalle las rutas de Tecpatan – Quechula – Ocozocoautla – Soteapa – Ixtapa – Soyaló – Chicoasen – Copainala. Más interesantes aún son las rutas que llevan a la Selva Lacandona, las cuales indirectamente sugieren el vínculo de pueblos zoques con los mayas.

Vemos que los pueblos involucrados en el levantamiento coinciden con los ubicados en las rutas comerciales que Carlos Navarrete ha identificado como existentes antes del periodo colonial y que aún conectan a la provincia de los zoques con los mayas, lo que teje una relación económica y política más allá de las fronteras impuestas por la estructura colonial.

## **Conclusión**

- Este segundo capítulo se centró fundamentalmente en responder la pregunta de Gudrun Lenkersdorf: ¿cómo se configuraron las entidades autónomas en distritos jurisdiccionales? De ahí dimos cuenta de que la fragmentación de la macro región zoque se basó fundamentalmente en la invasión y despojo del territorio, la

imposición de una estructura económica que pretendía beneficiar a la corona y la imposición de un gobierno español.

- En la invasión y despojo del territorio se identifica la consumación de la fragmentación zoque mediante la imposición de dos entidades coloniales: el Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala. Sin embargo, a su vez encontramos que Chimalapas logró mantener de alguna manera su cuerpo político territorial en el reconocimiento de sus 360 leguas de bienes comunales, pese al constante acecho de los dominicos y estancias marquesanas a su territorio. Este hecho explica los orígenes de los actuales conflictos agrarios entre San Miguel Chimalapa y Zanatepec.
- La imposición de una estructura económica inserta ya en la demanda del naciente capitalismo en el sistema mundo originó un trastorno en el paisaje zoque, en el que la ganadería resultó mucho más visible y cuyos efectos prevalecen hasta nuestros días.
- De la imposición de una estructura sociopolítica española a una mesoamericana surgieron instituciones como el cacique, señoríos, cabildo, corregimientos y la comunidad. Éstos se pueden leer, en un primer momento, de forma anacrónica como una importación de instituciones de la Edad Media europea al “nuevo mundo”; en un segundo momento, se pueden interpretar como continuidades de formas mesoamericanas. Por ello, concluimos que existe algo de las dos posturas, sin embargo, lo más importante es que los pueblos zoques no han sido sujetos pasivos que se han adecuado a procesos de colonización, por el contrario, son agentes capaces de incidir, como en el siglo XVIII con el llamado al levantamiento junto con los tzeltales, trascendiendo las fronteras coloniales.
- La continuidad del horizonte mesoamericano al colonial lo detectamos en: la comunidad declarada como una política colonial, pero que fue apropiada por las formas organizativas mesoamericanas; un caso que lo revela es el de Chimalapas, asentamiento ancestral que se tradujo en bienes comunales existente hasta nuestros días.
- Finalmente, con los levantamientos y las rutas comerciales zoques y tzeltales, cepillamos la historia a contrapelo al ubicar que la conspiración para un levantamiento indígena desafiaba al régimen español y sus fronteras coloniales. Estos sucesos trazan un horizonte comunal de lucha anticolonial.

## Capítulo III

### HORIZONTE LIBERAL Y DESARROLLISTA

#### INTRODUCCIÓN

Consumada la independencia e iniciada la vida del Estado mexicano conforme a un nuevo marco jurídico, debe señalarse que los límites de las entidades federativas que integran el país nunca fueron establecidos por la Constitución ni por ningún otro ordenamiento legal (controversia constitucional).

Para el caso de los pueblos zoques angpøñ de Chimalapas, el régimen colonial reconoció su asentamiento mediante la figura jurídica de tenencia comunal, dotándolos de títulos primordiales. Sin embargo, es innegable que la instauración de la geografía colonial basada en el nivel de productividad y explotación de cada zona irrumpió el cuerpo político territorial de la macro región zoque, lo que ha generado fragmentación y resquebrajamiento hasta nuestros días.

Este fenómeno, para el caso de los zoques, se puede leer hoy en toda su complejidad en el problema que se afronta en el punto limítrofe Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas, cuyos orígenes no inician en el siglo XIX, como se ha intentado explicar a lo largo del presente escrito, aunque sí es en el contexto liberal de un México ya independiente, donde la administración político-territorial no sólo sigue el hilo continuo colonialista sino agudiza su despojo con políticas orientadas a dismantelar la *comunalidad* agraria de los pueblos.

Ante este escenario, el presente capítulo dará cuenta de dicho proceso de despojo, para lo cual me permito abordar dos horizontes históricos: el liberal y el desarrollista, enfocados en los límites en disputa y en la denominada zona de conflicto. Este problema manifiesta las yuxtaposiciones de temporalidades que representa cada horizonte histórico: para ilustrar lo anterior basta mencionar cómo las tierras comunales de Chimalapas rebasan las delimitaciones de las entidades federativas, debido a que, en principio, en la mayoría de los casos el reconocimiento de la territorialidad comunal, heredada de la colonia, generalmente coincidía con una geografía mítica o un paisaje

mesoamericano, mientras las delimitaciones estatales del siglo XIX no necesariamente se regían desde las lógicas de los pueblos.

#### **HORIZONTE LIBERAL**

El horizonte liberal se caracteriza por el inicio del proceso de instauración del Estado–Nación y la independencia criolla. Lo más relevante en este horizonte son las políticas y las medidas económicas adoptadas por el nuevo régimen, que pretendía una acumulación originaria que pudiera posicionarlo en el escenario mundial.

No obstante, las condiciones reales respondían a un capitalismo en su fase imperialista que determinaba un nuevo modo de vinculación entre los países metropolitanos y las áreas periféricas, el cual no dejaba de ser una vía de intercambio desigual que continuaba con la exportación de súper ganancias e incluso el pillaje puro y simple en los países neocoloniales. El nuevo vínculo orientaba a constituir en los países periféricos una economía primario – exportadora, “complementaria” del capitalismo industrial de las metrópolis, (Cueva, 2009: 67) que daba paso a la creación de Estados dependientes.

La herencia colonial continuó con la formación de Estados dependientes. El Estado–Nación incipiente se constituyó de acuerdo al contexto histórico de cada territorio; en algunas zonas se sobrepuso a la geografía inicial definida por la colonia, mientras que en otros contextos se dio mediante un proceso de desintegración, tal fue el caso de la Gran Colombia y la culminación de la balcanización de América Central en las unidades territoriales de Latinoamérica; es decir, la independencia de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica se generó como una entidad política unificada que se denominó Federación Centroamericana, pese a ello no lograron crear una integración económica. (Cueva, 2009: 43).

Entrando el siglo XIX, la administración política territorial en gran medida se definió en un clima de agitación anticolonial de países latinoamericanos ante el ocaso del imperio español y su desventajosa situación económica, política y militar, en un contexto del desarrollo capitalista mundial. Esta situación de alguna manera propició los

levantamientos revolucionarios de Hidalgo y Morelos, que resonaron en El Salvador y Nicaragua, mientras Guatemala se mantuvo al margen. (Quesada, 2005: 100)

En el caso mexicano, el 11 de septiembre de 1821, la oligarquía declaró la independencia y posicionó a Iturbide a la cabeza del movimiento, quien instauró de inmediato el imperio mexicano. (Quesada, 2005: 101) Para Guatemala este suceso significó una presión para anexarse al imperio mexicano, pero para los sectores dominantes esto representó una amenaza a los intereses y privilegios que la tutoría de la Corona les otorgaba, por lo que para no anexarse al proceso mexicano declararon tímidamente su independencia el 15 de septiembre de 1821, instaurando el gobierno provisional de Gabino Gaínza.

Los sectores productivos provincianos guatemaltecos también rechazaron la anexión y propusieron una independencia absoluta tanto de España como de México; mientras que los oligarcas terratenientes fueron partidarios de la anexión, ya que veían en el imperio mexicano el apoyo contra las pretensiones hegemónicas de Guatemala; por último los guatemaltecos más reaccionarios del reino también apoyaron la anexión, pero a diferencia de las anteriores posturas éstos tenían el propósito de llenar el vacío de poder dejado por España y continuar usufructuando igual que antes las condiciones de la explotación colonial. (Quesada, 2005: 102)

Pese a diversas posturas en Centroamérica, un año después el gobierno guatemalteco, Gaínza declaró su anexión al imperio de Iturbide; no obstante, eso sólo duró 18 meses, ya que los levantamientos inconformes a la anexión, la caída del imperio de Iturbide y la declarada República Mexicana dieron un vuelco al escenario. Los países centroamericanos optaron por formar su propia Asamblea Constituyente, donde se declararon independientes de España, México y de cualquier otro poder del Viejo Mundo. (Quesada, 2005: 103)

En esta coyuntura, marcada por los ascensos de los liberales al poder, los territorios de Chiapas y Soconusco se proclamaron independientes y se adhirieron condicionalmente al Plan de Iguala y no a la Asamblea Constituyente de Centroamérica, (Quesada, 2005: 106) desde entonces Chiapas quedó firmemente adherida a México.

Centroamérica pasó de ser Reino de Guatemala a una república federal compuesta por cinco estados unidos, bajo la denominación de Provincias Unidas de Centroamérica, es decir, los actuales países de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Internamente cada estado definió una nueva forma político – administrativa territorial, basada en la homogenización administrativa que eliminaba la diferenciada división de alcaldías mayores, corregimientos y subdelegaciones de la colonia para pasar a conformarse en departamentos. (Quesada, 2005: 104)

La macro región zoque quedó finalmente enmarcada en el país mexicano, pero dividida en los estados de Chiapas, Oaxaca y Tabasco. En el presente horizonte me enfoco en México y en las coyunturas históricas que generaron el cambio de tenencia de la tierra, fenómeno estrechamente relacionado al modelo económico adoptado por México, ya que ello nos permite dimensionar el problema concreto detonado en los límites de Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas, ya que este caso representa una de las mayores fracturas y resquebrajamiento de paisajes mesoamericanos que han atravesado procesos violentos de colonización.

Habitar un área limítrofe no es armónico, sobre todo cuando existen arbitrariedades en la delimitación junto con altos intereses económicos y políticos. La instauración de entidades coloniales y liberales o cualquier expresión política y económica supeditada a una administración estatal moderna no ha logrado digerir ni dismantelar paisajes mesoamericanos, geografías míticas o tenencias comunales; por el contrario, esta pretenciosa yuxtaposición de dichas entidades sobre territorios de los pueblos ha generado tensos conflictos agrarios, limítrofes, económicos y políticos donde las delimitaciones de las entidades estatales no coinciden con la tenencia de las tierras comunales.

El periodo que consta de 1824 a 1830 se promovió la ocupación del norte al sur del país, cuya lógica de reparto siguió una jerarquía que contempló prioritariamente a los militares, después a los capitalistas extranjeros, nacionales y, finalmente, las tierras sobrantes fueron delegadas a la gran población indígena. (De Teresa, 2000:53)

Para 1842, José de Garay obtuvo de Santa Anna la concesión y privilegio exclusivo, por 50 años, del tránsito de personas y mercancías a través de una vía que debía construir en el Istmo de Tehuantepec. Éste posteriormente vendió la concesión a la inglesa Manning and Co., (Brasseur, 1981: 9) en el marco de un complejo contexto subrayado por la primera intervención militar de Estados Unidos a la naciente República Mexicana, además de una fuerte disputa por la hegemonía imperial del modelo de acumulación capitalista entre norteamericanos e ingleses.

Pese a las concesiones otorgadas por el naciente Estado mexicano a las compañías extranjeras, los zoques exigieron el reconocimiento de sus tierras comunales amparándose en los títulos primordiales de 1687. De ahí que para 1850 el presidente del México independiente, José Joaquín Herrera, certificara y validara la autenticidad de la compra. En años posteriores, los zoques nuevamente defendieron la tenencia comunal ante las leyes de desamortización liberales instauradas en 1856, cuyos objetivos se centraron en privatizar la propiedad comunal de los pueblos indígenas, pero la resistencia de este pueblo obtuvo la ratificación y validez de sus títulos primordiales en 1867 y 1883.

En el marco jurídico liberal se aprobó el 20 de julio de 1863 la Ley de Enajenación y Ocupación de Baldíos, (Del Carpio, 2007; 166) que junto con las leyes de desamortización repercutieron directamente en los límites de Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas, declarando la brecha limítrofe como bienes nacionales, lo que permitió que en 1877 se instalaran compañías deslindadoras en territorio Chimalapas. Este suceso sentó el segundo antecedente que ha contribuido a la creación del conflicto. Las leyes Lerdo se reprodujeron durante el Porfiriato para dar cabida a la instalación de aserraderos de las compañías extranjeras Mexican Land y Colonization, Co. sobre los bienes comunales de Santa María Chimalapas. (De Velasco Toro en Amoroz, 2013: 44)

La explotación de los bienes comunales Chimalapas, emprendida por empresas privadas, se sitúa en el contexto del Istmo de Tehuantepec, cuya ubicación geográfica desde el siglo XVI ya se contemplaba como punto estratégico para proyectos ambiciosos, pues significaba el recorte del tiempo para el circuito de mercado entre el

Golfo de México y el Océano Pacífico. Estas pretensiones se concretaron en 1857 dotando de concesiones a la Louisiana Tehuantepec Company, cuya maniobra consistió en combinar la navegación fluvial desde la desembocadura del Coatzacoalcos hasta Súcil, y un camino secreto desde Palomares hasta la bahía de la Ventosa. (Toledo en Amoroz, 2013: 43) Para transportar carga y pasaje de Nueva Orleans hasta San Francisco, los barcos salían de Nueva Orleans a Minatitlán, por el río Coatzacoalcos a Xuchi y de ahí por tierra hasta La Ventosa y después a Salina Cruz, en donde se reembarcaba carga y pasaje con destino a San Francisco. (Amoroz, 2015: 43)

En 1899, Porfirio Díaz cedió la concesión al inglés Pearsons, estableciendo un puente comercial de Hawái y San Francisco a Nueva York a través de Tehuantepec, en cuyo circuito se transportaba azúcar de Hawái, caucho y maderas extraídas de Chimalapas.

Finalmente, en 1907 se inauguró el ferrocarril y los puertos de Minatitlán y Salina Cruz (Brasseur, 1981: 16). Este hecho sumado al contexto de la revolución, afirma Ana Paula De Teresa, propició migraciones de gentes que abandonaban los centros del istmo, principalmente zapotecas, quienes se insertaron en las cabeceras municipales de Chimalapas (De Teresa, 2000:59) e introdujeron la propiedad privada y un uso más intensivo de la tierra, también llevaron consigo nuevas formas de prestigio, de tal suerte que pasaron a ocupar el papel de la cultura dominante (Del Carpio, 2007; 170) en el acaparamiento de las cosechas y el poder político para el caso de San Miguel Chimalapa. A partir de aquí los zapotecos fueron denominados *yøkis* entre la población *angpøñ*, mismos que para los años ochenta fueron expulsados con la revuelta coceista suscitada en San Miguel Chimalapa.

## **HORIZONTE DESARROLLISTA**

El contexto de mediados del siglo XX se caracteriza principalmente por la instauración de un modelo económico de sustitución de importaciones (ISI) que supuso la industrialización endógena, es decir, crear un Estado benefactor con la capacidad de

emprender un desarrollo del país. Esta orientación económica tuvo serias repercusiones en los pueblos zoques ubicados en Chiapas, Tabasco y Oaxaca.

Los 13 municipios zoques ubicados en Chiapas han constituido aproximadamente 282, 778 hectáreas de extensión territorial; su régimen de tenencia se ha caracterizado por ser comunal y ejidal en 76.8%, mientras el resto se reconoce como propiedad privada o tierras nacionales. Éste se ha ordenado desde un paisaje ganadero y agrícola con pequeños manchones de selva. Las actividades agrarias en términos absolutos han representado 97% (274, 640 has) de la ocupación del territorio. De esta totalidad, 55.3 % de las tierras se ha destinado a la agricultura de subsistencia y temporal de maíz, frijol y café, mientras que 43.3% se ha ocupado para la ganadería, que alcanza 113, 943 hectáreas; finalmente, los manchones de selva han alcanzado apenas 4 00 hectáreas. (Ledesma, 2014; 60)

La gran extensión de la ganadería se explica como uno de los proyectos económicos desarrollistas cuyo centro de extensión se ha instaurado en las planicies de Tabasco y Veracruz, alcanzando las tierras de Campeche y el norte de Chiapas, área asignada en el marco de la división internacional del trabajo designada para la producción de alimentos a bajos costos. Tan sólo durante la década de 1940 a 1950, los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán devastaron más de un millón de hectáreas de tierras boscosas; actualmente 50% del territorio zoque en Chiapas ya son tierras ganaderas, lo que ha dado pie a la concentración de la tierra agrícola, procesos acelerados de minifundio y la conversión de campesinos en jornaleros “pica campo”. (Ledesma, 2017)

Los investigadores zoques Fermín Ledesma (2014) y Fortino Domínguez (2013) ubican la erupción del volcán Chichonal como un antecedente importante en la fragmentación de la *comunalidad* agraria y como el quiebre en la historia zoque; coincido con los autores en la medida que este hecho ha significado el trastorno del paisaje del corazón zoque, no sólo por el detonante natural sino también por la política ganadera que se disparó posteriormente, los desplazamientos de pueblos enteros y olas de migraciones. La erupción del volcán en 1982 afectó a 35,599 has de bienes comunales,

ejidales y 2,133 has de propiedad privada. Provocó el desplazamiento de 22 351 personas de 7 municipios, (Ledesma, 2014; 137) de los cuales algunos migraron a Guadalajara y al Valle de Uxpanapa, Veracruz y otros fueron reubicados en el municipio de Ocosingo, los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona. (Domínguez, 2013; 170)

La transformación más evidente que generó la erupción fue el violento cambio del paisaje natural y agrario. La zona se convirtió en una área desierta y desolada en un radio de 10 kilómetros, sin condiciones mínimas para la ocupación agrícola y humana, el lugar se convirtió en *tierras de nadie*, pues emergieron grandes cárcavas, barrancas profundas, laderas pronunciadas, taludes, corredores de escombros, terrazas y planicies fluviales que a la postre de los años se convirtieron en áreas susceptibles de inundaciones. (Ledesma, 2014; 141) El suceso también generó un cambio profundo en la tenencia de la tierra, pero sobre todo transformó la condición de los zoques que pasaron de ser poseedores de la tierra a jornaleros y campesinos sin tierra. (Ledesma, 2014; 143)

Este modelo desarrollista impulsó fuertemente la construcción de hidroeléctricas, entre 1947 y 1960, que formó instancias a semejanza del Tennessee Valley Authority de Estados Unidos. Durante el periodo de Miguel Alemán y mediante la Comisión Nacional de Colonización, se instrumentaron distintos programas de reubicación en varias cuencas hidrográficas del país: Las comisiones de Papaloapan (1947), Tepalcatepec (1947), Sistema Lerma–Chápala–Santiago (1958), del Fuerte (1951), del Grijalva (1951), del Pánuco (1959) y, en 1960, la del Balsas. (Aboites en De Teresa, 2000: 92)

En lo que refiere al mega proyecto hidroeléctrico Grijalva se instauraron tres presas en las aguas de la cuenca: Nezahualcóyotl (Mal paso), construido entre 1958 a 1966; la presa Manuel Moreno Torres (Chicoasén), cuya construcción concluyó en 1980, y la presa Peñitas en Ostuacán en 1983. Éstas se instauraron sobre territorios zoques.

Fermín Ledesma ha documentado que el aumento de agua inundó tierras agrícolas, provocó la desaparición de vestigios arqueológicos como Malpasito y Quechula y de pueblos enteros como Osumacinta, además del desplazamiento de la población local y la alteración de la biodiversidad de cinco municipios. A partir de 1958,

una porción de tierras de Ocozocuatla y Tecpatán fueron inundadas por la operación de la presa Malpaso, lo que dejó bajo las aguas a Quechula uno de los asentamientos más antiguos que antes de la colonia había sido un centro zoque y nodo de comunicación en el circuito comercial mesoamericano.

Para 1974 la presa Chicoasén afectó tierras de Osumacinta y Chicoasen. La implantación de estos proyectos desarrollistas provocó la inundación de más 30 000 hectáreas y consiguó el desplazamiento de 4 064 familias. (Ibarra en Ledesma, 2017) El embalse de las presas dio paso a que empresas, como la transnacional Acuagranjas, explotaran a gran escala la pesca de tilapia para su exportación, lo que desplazó de este modo a los pescadores ribereños y el mercado local. (Ledesma, 2017)

Es evidente el impacto que generaron las hidroeléctricas sobre asentamientos zoques lo que reconfiguró la macro región. En el marco de estos programas desarrollistas se ejecutó la presa Miguel de la Madrid, conocida como Cerro de Oro (1972 – 1989) en Tuxtepec, Oaxaca. (De Teresa, 2000: 92) Esta presa se instauró sobre territorio chinanteco, pero repercutió en las tierras comunales de Santa María Chimalapas con la reubicación de poblados en el lado norte de dicho municipio en colindancia con la región Uxpanapa. Los poblados se conformaron de desplazados de las comunidades chinantecas que no cabían en el proyecto de modernización iniciado desde 1940, cuya orientación era el desarrollo de las principales cuencas del país para la producción de energía eléctrica.

Por un lado, la instauración de la presa llevó a inundar un área de 43 ejidos, de los cuales 37 correspondían a los municipios chinantecos de Ojitlan y Usila del estado de Oaxaca (De Teresa, 2000: 92); por otro lado, significó el desplazamiento forzado de comunidades enteras, para lo cual se creó el plan Uxpanapa –dirigido por la Comisión del Papaloapan– cuyo objetivo fue la relocalización de 10 000 chinantecos y la roturación del suelo tropical para transformar el espacio ocupado por la selva Uxpanapa en un polo de desarrollo agropecuario. (De Teresa, 2000: 92)

En el marco de este despojo, la selva zoque –en específico los límites de Chimalapas y Uxpanapa– resultó una opción de ocupación para una parte de los sin

tierras chinantecos, por lo que se implantaron poblados a través de una brecha de 130 kilómetros de largo. (De Teresa, 2000: 93) Ello implicó para el municipio de Santa María Chimalapas la expropiación de 17 000 ha de bienes comunales. (Aguirre *et al.*, 1991).

A lo largo de ésta franja se reubicaron 17 poblados en el municipio de Uxpanapa, de los cuales sólo siete (Poblado II, 14,12, 6, 5, 10, Hermano Cedillo y Río Alegre) provenían del programa de reacomodo de la presa Cerro de Oro; mientras los 10 centros de población restante se constituyeron a través de un proceso de colonización agraria dirigida a la ocupación de terrenos baldíos (Boca de Monte, Colonia Cuauhtémoc, Arroyo Hamaca, Agustín Melgar, Francisco Villa y Plan de Arroyo) y por demandantes de tierras que vieron la oportunidad de resolver su demanda agraria en el marco de la desorganización que privó en el reacomodo chinanteco (Poblado I, El Carmen, Bajo Grande y El Luchador). Para el caso de los Chimalapas dos congregaciones (La Fortaleza y San Francisco la Paz) se asentaron sobre sus bienes comunales, éstas constituidas de población chinanteca. (De Teresa, 2000: 103)

Sin embargo, la reubicación implicó la destrucción de 85 000 hectáreas de selva virgen, realizada en tres etapas: en la primera desde el programa gubernamental se intentó convertir la zona en ejidos colectivos y de producción agrícola; en la segunda se dotó de ganado a los campesinos, pretendiendo que esa actividad se convirtiera en su fuente de ingreso; en la tercera se efectuó el mejoramiento de infraestructura de los centros poblacionales. (De Teresa, 2000: 98) Todos estos intentos no sólo fracasaron sino también provocaron el desmonte de 1 609 km cuadrados de selva tropical más el cambio drástico de paisaje con la instauración de la ganadería extensiva.

#### **OCUPACIÓN DE LOS LIMITES CHIMALAPAS – CINTALAPA**

Las arbitrariedades agrarias en los límites Chimalapas, Oaxaca–Cintalapa Chiapas se han generado a través de las reubicaciones de indígenas desplazados de sus asentamientos ancestrales al punto limítrofe. El conflicto generado en la zona también se encuentra estrechamente relacionado con las políticas desmovilizadoras implantadas por el

gobierno de Absalón Castellanos, en un contexto de efervescencia política por el surgimiento de las organizaciones campesinas en el sureste mexicano.

Existen dos momentos de dotación de ejidos en los límites orientales de las tierras comunales Chimalapas; el primer periodo es de 1940 a 1967, los ejidos que se aprueban en este marco temporal son gestionados por las empresas madereras y aprobados por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización como una medida de consentir el cacicazgo y la permanente explotación de los aserraderos. La segunda etapa data de los años 70 y más enfáticamente de los 80, son ejidos aprobados por la Secretaría de Reforma Agraria (SRA) a lo largo del límite oriente de los Chimalapas, conformados principalmente por tzotziles despojados de sus tierras.

Desde 1930 se instaló la propiedad ejidal como figura jurídica resultado de la reforma agraria, con ello miles de campesinos se enfilaron en la lista de solicitantes de tierras, pero éstas fueron insuficientes para la gran cantidad de despojados. En el caso de los límites Chimalapas – Cintalapa, la solicitud de ejidos resultó una forma de control que las empresas madereras ejercieron sobre sus trabajadores.

Las leyes emitidas en estos años favorecieron la ocupación del territorio por campesinos “nacionaleros”, lo que permitió el surgimiento de los primeros ejidos en los límites Chiapas–Oaxaca, tal como Nueva Tenochtitlan (Rizo de Oro), (Del Carpio, 2007; 171) que resulta otro antecedente directo que no hay que perder de vista en el entendimiento de los enfrentamientos intercomunitarios en el punto limítrofe.

En el México posrevolucionario se instaló el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC). Los Chimalapas, no exentos de este sistema, desde 1940 comenzaron a solicitar la titulación de sus bienes comunales ante DAAC, presentando sus certificaciones de 1850, 1867 y 1883, pero obteniendo resultados hasta 1967, cuando el 21 de marzo del mismo año se emitió la resolución presidencial que reconoció y tituló 594 000 has; evidentemente no se apegó a los títulos virreinales y el territorio quedó dividido oficialmente en dos municipios: Santa María Chimalapas, con 460 000 ha y San Miguel, con 134 000 has.

#### APROBACIÓN DE EJIDOS EN LOS LÍMITES CHIMALAPAS – CINTALAPA 1946 - 1967

Ahuyentados por el trabajo minero, decenas de campesinos sin tierras oriundos de Angangueo, Michoacán, se sumaron al trabajo de los aserraderos que operaban en los bienes comunales Chimalapas, contratados por la empresa maderera Rodolfo Sánchez Monroy. Para 1946 la empresa ya había obtenido permisos en el estado de Chiapas y 55 000 hectáreas de tierras comunales le fueron concesionadas con el argumento de que eran terrenos nacionales. Desde entonces, la maderera ha tenido un gran emporio en la zona creando cinco aserraderos: La Cascada, Monte Oscuro, El Trébol, Los Pericos, La Ciénega de León y los latifundios ganaderos El Gigante y Las Guayabitas.

Considerados los límites Chimalapas–Cintalapa como “terrenos nacionales”, por las leyes de desamortización de 1856, se consintió la explotación maderera y humana de las empresas Juan Pérez, Salvador y Jesús Moguel, Odilón Gutiérrez y Sánchez Monroy, lo que instauró una estructura caciquil en tierras comunales.

Los trabajadores de los aserraderos eran principalmente familias michoacanas que desconocían la violación a la tenencia comunal de Chimalapas. La vida de los jornaleros en los aserraderos estaba completamente sujeta al mandato de las empresas, se les permitió fundar núcleos de poblaciones pero con la advertencia de que el territorio pertenecía a las madereras; de ahí la fundación de Las Delicias, hoy tierras comunales de Benito Juárez Chimalapas y la Coralilla, nombrada así en honor a los abundantes nidos de serpientes en lo que hoy se conoce como el ejido Díaz Ordaz.

Cuenta el comunero Salomón Maya<sup>52</sup> que los salarios eran de nueve pesos mexicanos, los cuales se agotaban en la compra de maíz, frijol y renta de tierras, muy al estilo de las tiendas de rayas porfiristas. Así, las empresas obtenían excedente de los medios de subsistencia y de la fuerza de trabajo de los jornaleros. En poco menos de dos décadas obtuvieron ganancias bajo estas modalidades de acumulación originaria en su versión caciquil mexicana.

Familias michoacanas, guerrerenses y oaxaqueñas se reprodujeron en un territorio que, paulatinamente, se convirtió en punto de encuentro de indígenas y

---

<sup>52</sup> Entrevista realizada en marzo de 2015.

campesinos sin tierras de Chiapas y Oaxaca. La zona oriente de los Chimalapas, caracterizada por ser tierra fértil con caudalosos ríos, se convirtió en un área de explotación forestal, ganadera y humana para caciques, terratenientes y empresas madereras, quienes se posicionaron como auténticos propietarios del territorio. Esto, en un contexto donde el Estado posrevolucionario interrumpió la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina (CNC) ya se encontraba muy lejos de representar los intereses de los pueblos y, por el contrario, se había adaptado muy bien al régimen hegemónico del Partido Revolucionario Institucional (PRI), convirtiéndose en una parasitaria más del sistema.

Fue hasta principios de los 70 cuando zoques de las comunidades Cuauhtémoc Guadalupe, antes llamado Palo Coloradito, y Las Conchas comenzaron a migrar debido a la alta violencia generada en estos pueblos, y llegaron a la zona oriente de Chimalapas, donde se insertaron como jornaleros y peones de las empresas madereras. Estos sucesos recuerda el viejo comunero Teófilo Solano,<sup>53</sup> originario de Palo Coloradito:

*Cuando recorría con mi familia estas tierras en busca de trabajo llegamos a Cerro Baúl; allí nos encontramos un asentamiento humano, pero de patronos que mantenían trabajando a cientos de peones; allí permanecemos algunos días hasta que una comitiva de jornaleros llegaron por nosotros con mulas y yeguas para trasladarnos al aserradero El Trébol, donde muy cerca habían fundado antes de los 70 el centro poblacional llamado Las Delicias.*

Antes de que en los años 70 se desatara una ola de reivindicaciones por las tierras comunales y que los movimientos campesinos gestados en Chiapas demandaran el reparto de tierras prometidas por la Reforma Agraria, las empresas madereras respaldadas por el DAAC encontraron la posibilidad de mantener un control seguro de la zona dotando de títulos ejidales a los núcleos poblacionales de sus trabajadores; de ahí que La Coralilla en 1967 se reconociera como el ejido Díaz Ordaz, este caso en específico abonó a las arbitrariedades en la delimitación del territorio, puesto que en el mismo, mes de marzo, se emitió la resolución presidencial que tituló las tierras comunales de

---

<sup>53</sup> Entrevista con Teófilo Solano, comunero de Benito Juárez Chimalapa en 2014.

Chimalapas, estableciendo los puntos limítrofes: por el lado norte con el estado de Chiapas y Veracruz, el Cerro de los Martínez y por el lado sur, el Cerro de la Jineta.

Anterior a esta resolución presidencial, que hoy resulta punto clave en la defensa legal del reconocimiento de tierras comunales, el DAAC aprobó ejidos a lo largo de los límites. Las solicitudes fueron impulsadas principalmente por caciques, ganaderos, talamontes y empresas madereras, utilizando el nombre de sus peones. Evidentemente, esto con el fin de proteger los intereses de terratenientes, ya que en el mismo periodo a otros grupos de campesinos sin tierras se les negó la dotación de ejidos. El siguiente cuadro ejemplifica la aprobación de ejidos sobre tierras comunales Chimalapas antes de la resolución presidencial de 1967:

Cuadro 4. Ejidos aprobados antes de 1967

Ejido	Fecha de resolución	Fecha de ejecución	Superficie total por resolución	Observaciones
Nuevo Tenochtitlan	24 de septiembre de 1946			
Constitución	9 de abril de 1958	19 de diciembre de 1958	1,239. 4 Has	Han estado totalmente negados a conciliar. Tiene una ampliación con resolución presidencial posterior.
Colonia Felipe los Ángeles	29 de octubre de 1962	24 agosto de 1957	4, 200 has	Ha estado totalmente opuesta a la conciliación. Othón Portillo, lidera la coalición. Tiene acta de posesión previa al acuerdo presidencial. Amparo.
Rodolfo Figueroa	28 de agosto de 1964			
Ramón E. Balboa	19 de agosto de 1965			

Las Merceditas	11 de mayo de 1966	11 de agosto 1968	1, 700 has	Ha estado totalmente negado a conciliar. Amparo.
Oreb	18 de agosto de 1966	14 de mayo de 1987	674.5	No existe físicamente. Algunos solicitantes (los que quedan) están en La Esperanza. Se debe definir el mecanismo de anulación. Amparado.

Fuente: Padrón e Historial de Núcleos Agrarios y Gilberto Pacheco (2010)

Mientras esto ocurrió en los límites Chimalapas–Cintalapa, la población zoque no alcanzó a ocupar las 594 000 has que corresponden a San Miguel y Santa María; por ello, desde que las empresas se insertaron en el territorio, los habitantes no tuvieron ninguna objeción, ya que su crecimiento poblacional se daba al contorno de las cabeceras municipales, consideradas desde su fundación como centros políticos y económicos.

De 1800 a 1915, se formaron nueve comunidades en un contexto de haciendas y fincas; sus trabajadores –aliados a los *angpørn*– constituyeron: Las Conchas y San Felipe Cofradía. Resultado de una necesidad de encontrar zonas productivas para trabajar y asentarse fundaron las agencias: Vista Hermosa, Los Limones, El Barrancón, Escolapa, Cuauhtémoc Guadalupe (el sitio) y Río Grande. (De Teresa Paula, 2000: 64) Las delimitaciones de las comunidades no eran una prioridad en tanto se mantuviera el código de respeto que señalaba trabajar la tierra para el autoconsumo y no invadir el espacio de otras comunidades, lo que era muy fácil pues su índice demográfico resultaba mínimo ante la vastedad de las tierras comunales.

Para la década de los 40 se fundó Santa Inés, Las Anonas, Cieneguilla, El Palmar y Las Cruces, integradas por personas de Las Conchas, Emiliano Zapata y algunas familias de Cuauhtémoc Guadalupe. (De Teresa, 2000: 67) Las nuevas comunidades se asentaron en un área relativamente compacta al sur y centro de las cabeceras municipales, pero esta tendencia cambió para la segunda oleada.

### APROBACIÓN DE EJIDOS EN LOS LÍMITES CHIMALAPAS – CINTALAPA EN LA DÉCADA DE 1980

Es importante trazar el segundo momento de aprobación de ejidos sobre tierras comunales chimalapas a la luz de los movimientos campesinos de los años 80, ya que este fenómeno detona un proceso de alto grado de militarismo y contrainsurgencia que atravesaba Chiapas en el marco de un periodo posterior a 1982, cuando se le definió como estado geoestratégico para la seguridad nacional. Ello fue motivo suficiente para crear programas encaminados a encarar de manera ostensible la crisis existente en la frontera sur de México. (Harvey, 2000: 161)

Fue el general Absalón Castellanos Domínguez, representante del estrato de grandes ganaderos y agricultores subcapitalizados que históricamente habían dominado la vida económica y política de Chiapas, el candidato idóneo para llevar a cabo la serie de programas dirigidos por el Estado federal. Su experiencia como comandante de la XXXI Zona Militar también le daba créditos para gobernar un estado que necesitaba resguardar su *status quo* ante la amenaza de la guerra civil guatemalteca y los movimientos campesinos que se gestaban en las inconformidades por el despojo de tierras.

Después del impulso que resultó del Congreso Indígena de 1974, las políticas del Estado se volvieron más onerosas y represivas contra las organizaciones campesinas. Éstas se radicalizaron hasta rechazar los programas gubernamentales dirigidos al campo, tal fue la postura ante el Sistema Alimentario Mexicano (SAM), pues la única beneficiada de dicho programa era la burocracia de la CNC.

La misma consigna retomó la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que para los años 80 representó una red de más de 30 organizaciones campesinas del país. En el marco de su tercer encuentro en Veracruz, se posicionó con un tajante rechazo al SAM, lo que le costó una depuración de organizaciones que no compartieron su postura; sin embargo, un año después, en 1981, se fortaleció con las organizaciones que se le adhirieron y potenciaron el cuarto encuentro nacional convocado por la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), realizado en Juchitán, Oaxaca, en agosto del mismo año; dicha coalición se integró no sólo por zapotecos de Juchitán y la sierra sino

también de chontales de la costa y parte alta, Ikoots (huaves) de San Francisco del Mar y de San Dionisio del Mar, y zoques de San Miguel Chimalapas. (De Gyves, 1995: 36)

De esta efervescente unión campesina no se encontraban aislados los Chimalapas, pues al tenor del posicionamiento antipriista y la exigencia de tierras, el 12 de septiembre de 1981, los juchitecos coceistas Carlos Sánchez, Oscar Cruz López y Rogelio Gutiérrez con el Comité Prodefensa del Pueblo –integrado por promotores bilingües y los migueleños militantes de la COCEI, Abundio Jiménez Martínez, Mauricio Jiménez Martínez, Rufo Sánchez Sánchez, Filomeno Solano Martínez y Luis Vázquez Cortez– tomaron posesión de la presidencia municipal de San Miguel Chimalapas en demanda de la destitución del presidente municipal de filiación priista, Alfredo Ordaz Juan, por malversar fondos económicos del municipio; así posicionaron como presidente al militante coceista Indalecio Sánchez Cruz, junto con un nuevo cabildo integrado por Andrés López Zárate, Bernardo Miguel Mefino, Jaime Sánchez López y Perfecto Miguel Jiménez.<sup>54</sup>

El nuevo ayuntamiento fue ratificado y legitimado en una asamblea de más de 500 comuneros y comuneras, con la presencia del subdirector de Asuntos Jurídicos del Gobierno del estado, el secretario de Acción Electoral y el secretario de Organización del CDE del PRI.<sup>55</sup>

Un años después, Jesús Hernández Sánchez, presidente del comité del PRI, junto con 200 hombres de Emiliano Zapata y las Conchas, armados con rifles y machetes, tomaron la presidencia municipal exigiendo la destitución de Indalecio Sánchez Cruz, acusándolo de ser el responsable de que los profesores coceistas de la escuela primaria El Centenario se mantuvieran en paro y dejaran de dar clases a los niños. Ante esta amenaza, los simpatizantes de la COCEI, protegidos por la policía municipal de Juchitán, al mando del comandante Jesús Vicente Vázquez *el dormis*, llevaron a cabo un mitin en el centro de San Miguel Chimalapa para demandar ante el pueblo el reconocimiento de

---

<sup>54</sup> AGN Secretaria de gobernación siglo XX / Investigaciones políticas y sociales (Galería 2) / Caja 1715 C / 137883 / 4 / Partidos, Clubes y organizaciones políticas 1715C - 016

<sup>55</sup> *Ibíd.*

sus autoridades municipales, acusando a los que tomaron el Palacio Municipal de ser narcotraficantes y asesinos a sueldo.

Para el 27 de octubre el Palacio Municipal quedó en manos del Estado, custodiado por la policía preventiva dependiente de la Dirección de Seguridad Pública del estado. En un volante del 21 de noviembre de 1982, que revoloteaba las terregosas calles del Istmo de Tehuantepec, se informó que el día 20 de noviembre de 1982, el gobierno del estado entregó el Palacio Municipal al presidente electo por la decisión de la voluntad mayoritaria de San Miguel Chimalapa, Indalecio Sánchez Cruz, y el resto del cabildo.

Ante este hecho, los caciques priistas no pudieron evitar responder con violencia: un grupo de armados encabezados por Lucilo Sánchez, Aristeo Toledo, Santiago Hernández y Antonio Ríos, entre otros, se dirigió al Palacio Municipal e intentó desalojar al presidente y a otras personas que lo acompañaban en esos momentos. Los pistoleros llegaron balaceando a las autoridades; cayó asesinado Feliciano Gutiérrez Morales y otros resultaron heridos<sup>56</sup>.

Los pistoleros que acompañaban a los caciques eran de la ranchería Cuauhtémoc Guadalupe; anunciaban los coceistas que el “hecho constituía una agresión que pretendía detener el movimiento de los pueblos que luchan por liberarse de la corrupción priista” y responsabilizaban directamente a los caciques y al gobierno del estado de los hechos de sangre suscitados en San Miguel Chimalapas.<sup>57</sup>

Mientras tanto, en el contexto de Chiapas, la radicalización de las organizaciones provocó que el gobierno aprobara políticas que beneficiaban a los terratenientes, como el Programa de Rehabilitación Agraria y el Plan Chiapas, orientados a la contención organizativa y a mantener el cacicazgo de la familia Castellanos. Por otro lado, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) nacida en 1975, disidente de la Central Campesina Independiente, exigió la indemnización y reubicación de las

---

<sup>56</sup>AGN; Secretaría de gobernación siglo XX / Investigaciones políticas y sociales (Galería 2) / Caja 1715 C / 137883 / 4 /Partidos, Clubes y organizaciones políticas 1715C - 016

<sup>57</sup> *Ibíd.*

comunidades de Huitiupán, Simojovel y Sabanilla; ante esta oleada de reivindicación, el gobierno estatal utilizó a la CNC como su brazo paramilitar.

Para 1987, las ofensivas continuaron y mediante la policía desalojaron violentamente varias presidencias municipales que habían sido ocupadas como resultado de las protestas por el corrupto manejo de los recursos proporcionados por el Plan Chiapas. La violencia alcanzó su máximo grado de expresión, así lo reflejaron las cifras de dos asesinatos al mes por cuestiones políticas desde que Castellanos Domínguez había tomado posesión como gobernador (Harvey, 2000:173).

Del mismo modo, los terratenientes emprendieron una campaña de desalojo a las comunidades; fue el caso del segundo valle, donde con violencia policiaca incendiaron casas y destruyeron cosechas, respaldándose del falso argumento de que los campesinos estaban invadiendo tierras privadas. ¿A dónde se enviarían a los desplazados de sus comunidades? ¿Quiénes diseñarían el programa de reubicación?

#### **EL DESIERTO VERDE, UN REFUGIO DE LOS SIN TIERRAS<sup>58</sup>**

A los sin tierra les esperaba un lugar en el Desierto Verde (los límites Chimalapas–Chiapas); ahora serían condenados como los invasores de las tierras comunales. A esto le he denominado: “invasión y explotación cobijada por un escudo indígena”.

La familia Castellanos relevó el tráfico de madera después de que los comuneros habían expulsado a las empresas aserraderas. La estrategia de explotación del territorio fue mediante arbitrariedades de instancias gubernamentales que aprobaron ejidos en tierras comunales chimalapas, reivindicadas en los años 70 por el movimiento de comuneros y trabajadores. La dotación de ejidos que se tienen registrados en la década de los 80 son: Luis Echeverría, Flor de Chiapas y La Lucha en 1981; Pilar Espinoza de León en 1984; Jorge de la Vega en 1985; Plan de Guadalupe en 1986; Cannan y Cal Mayor en 1987; Elsy Herrerías en 1988, y Guadalupe Victoria II 1989. (PHINA)

---

<sup>58</sup> El desierto es el nombre que recibía la frontera occidental de Chiapas en colindancia con Oaxaca, desde el sur en un punto conocido como La Jineta, avanzando hacia el norte hasta el Cerro de los Martínez, que actualmente es el punto trino que sirve de límite entre Chiapas, Oaxaca y Veracruz (Cruz, 2007: 198). De ahí lo he retomado como desierto por no estar poblado por humanos y verde por su vasta y generosa biodiversidad.

Cuadro 5. Ejidos con resolución presidencial o sin documentación posterior a las resoluciones presidenciales de 1967, reconocidos por Chiapas y en violación al territorio de los Chimalapas

Poblado	Fecha de dotación	Superficie en hectáreas
Constitución Ampliación	26-may	1 870.00
Gustavo Díaz Ordaz	26/05/1967	4 975.00
Benito Juárez I	07/11/1969	1 650.00
Benito Juárez II	05/12/1969	900
Ignacio Zaragoza	16/01/1970	950
Rafael Cal y Mayor	26/04/1971	7 400.00
Nuevo Tenochtitlan Ampliación	29/07/1980	4 500.00
Luis Echeverría	14/01/1981	2 101.00
Flor de Chiapas	03/09/1981	233.91
La Lucha	16/06/1981	835.54
Pilar Espinoza de León	02/08/1984	0
Jorge de la Vega	25/09/1985	2 677.41
Maravillas	27/10/1986	1 519.16
Plan de Guadalupe II	16/10/1986	1 580.70
Canaan	13/04/1987	2 651.41
Elsy Herreras	28/01/1988	6 689.00
Guadalupe Victoria II	10/10/1989	3 800.00
Total		4 849.76

Fuente: Gómez, Emanuel (2008) *Conflictos territoriales en los Chimalapas*

Cabe señalar que antes de ser reconocidos por la Secretaría de Reforma Agraria, estos centros poblacionales, específicamente Cal y Mayor y Pilares, ubicados en tierras comunales de Santa María Chimalapas, desde los años 70, se habían estado solicitando por campesinos de Cintalapa, Chiapas, en el entendido de que eran tierras nacionales; sin embargo, las empresas madereras con el afán de mantener el control total ofrecieron a los campesinos fiar los alimentos a cambio de trabajo; ante el desconcierto, los solicitantes emitieron una serie de denuncias de invasión por parte de la empresa Rodolfo Sánchez Monroy, tal como lo documenta Carlos Uriel Del Capiro (2007).

Los ejidos aprobados en los 80 no necesariamente reconocieron a los primeros solicitantes que comenzaron a poblar y gestionar las tierras desde los 70; por el contrario, la dotación de ejidos emitidos por la SRA se sujetó a los lineamientos del Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODSECH), en el cual

el Departamento de Asuntos Indígenas se había incorporado, con un objetivo concreto: los reacomodos de chamulas de Botatulan procedentes de Chaníbal y Huitiupán todos desplazados en 1975, al oeste de Chiapas; éstos formaron un núcleo poblacional que para los 80 se reconoció como Cal y Mayor; así le siguió para 1977 el reacomodo de los 10 campesinos procedentes de Comaltitlan. (Carpio, 2000:13)

La misma situación se presentó en el caso del ejido Los Pilares, donde solicitantes campesinos denunciaron la presencia de gente extraña que llegaba a realizar trámites en la zona para obtener el reconocimiento de ejido, personas que no habitaban, ni trabajaban, ni convocaban a asambleas, pero que finalmente fueron los que aparecieron como poseedores de territorio en el padrón de ejidatarios. Estas arbitrariedades respaldadas por la SRA encubrieron a los pequeños propietarios, quienes vinculados a políticos caciques pudieron establecer la legalidad de la explotación forestal en la selva Chimalapas.

La familia Castellanos durante los 80 tuvo gran empoderamiento en la zona oriente de los Chimalapas; superficialmente se puede evidenciar en el nombre del ejido Elsy Herrerías de Castellanos, en honor a la esposa de Absalón Castellanos, o el ejido Los Pilares, nombre de la esposa del exgobernador Samuel León Brindis (1958 – 1964).

Más precisamente, la intervención fue mediante la Subsecretaría de Asuntos Indígenas de Chiapas, vinculada a la PRODESCH, que emprendieron los objetivos de: diseñar el plan de reubicación de los pobladores que serían afectados por la presa Itzantún y la creación de cinco centros de población en los Chimalapas. (Morquecho, 2013)

Las instancias que dieron fe y legalidad a este proceso fueron: la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, mediante su Dirección de Tecnología Apropriada, responsable de diseñar el plan de reubicación; con la legalidad de la Secretaría de Reforma Agraria fundaron los ejidos Cannan, Nuevo Jerusalén, Monte Sinaí I y II con parte de la población chamula desalojada de los Altos. (Morquecho, 2013)

Así, estas invasiones se concretaron y respaldaron por la vía legal; otro ejemplo de ello fue la aprobación de la iniciativa de Absalón Castellanos, el 7 de enero de 1984,

publicada en un diario editado en Tuxtla Gutiérrez, donde se informó la creación de la Corporación de Fomento de Chiapas, S. A. De C. V., empresa paraestatal que tuvo como finalidad la explotación y comercialización de la madera. (Carpio, 2004:181) Con este respaldo la empresa fue dirigida como un negocio privado del gobernador, su familia, los funcionarios agrarios y los allegados del gobernante, en un ambiente de corrupción donde el Programa de Rehabilitación Agraria (PRA) favoreció ampliamente a los pequeños propietarios, omitiendo a los campesinos e indígenas.

Mientras tanto, del lado de Chimalapas, Oaxaca, los ex trabajadores asalariados de las empresas madereras, junto con los zoques y tzotziles, constituyeron el Frente Chima, estableciendo las comunidades de Río Frío, Benito Juárez, Chocomantlan y San Antonio Encinal, como una forma de delimitar el territorio, sosteniendo enfrentamientos directos con los propietarios y con los intereses de la familia Castellanos.

#### **CASA BLANCA, EN EL OCASO DE LAS FINCAS**

Después de que en 1977 la subversión de los comuneros logró expulsar a las empresas madereras Juan Pérez, Odilón Gutiérrez, Sánchez Monroy, Salvador y Jesús Moguel, las máquinas del beneficio de la finca cafetalera Casa Blanca siguieron su curso: migueleños y comunidades de la zona oriente acampaban el territorio durante las semanas que cortaban café para venderlo a Aristeo Toledo, cacique de San Miguel Chimalapa, hasta que Ernesto Castellanos relevó el tráfico de madera y se apropió de la finca cafetalera San Luis Casa Blanca.

Ante la constante invasión, el 28 de noviembre de 1986, la Asamblea General de Comuneros acordó hacer justicia por sus propias manos, pues era el único camino que quedaba para frenar la explotación de su territorio; así, comisionó a 300 comuneros para el desalojo y la detención de los tala montes. La comisión emprendió su viaje el 1 de diciembre, trasladados en 15 camionetas de 3 toneladas, llegaron a la finca Casa Blanca, donde comuneros de San Antonio Encinal y Benito Juárez se sumaron a la acción. (Pacheco, 2010: 68)

La madrugada del 2 de diciembre, rodearon la finca decididos a no tener más patrones y con la convicción de frenar la explotación forestal; retuvieron a Ernesto Castellanos, a su capataz Luis Uvando, quien en 1977 había luchado por la expulsión de las madereras, y a 8 talamontes más; con agilidad esquivaron a la policía estatal, que ya se encontraba alerta, y trasladaron a los reos al municipio de Santa María Chimalapas. Esta acción alertó a las autoridades gubernamentales.

El 4 de diciembre, el procurador de Justicia del estado de Chiapas, José María Cuello Marcial, se presentó a la Asamblea Permanente para intimidar y exigir la entrega de *don Neto* sin lograrlo; salió huyendo igual que todos los designados por Gobernación que intentaron abogar por el cacique chiapaneco. (Pacheco, 2010: 70).

Los chimalapas convocaron a la prensa local, estatal y nacional para que el pueblo mexicano conociera realmente la situación de explotación e invasión a la que se enfrentaban los comuneros. Después de largas y complejas negociaciones, liberaron a Ernesto Castellanos y a los 9 detenidos, parte del resultado fue la creación de la Comisión de Límites de los Estados, como una medida de evitar que los pueblos indígenas arrebatados de sus tierras se levantaran.

Los comuneros recuperaron la finca y parte de su territorio en la zona oriente; sin embargo, las invasiones no cesaron y en 1987 el gobierno federal emitió una Declaratoria de Terrenos Nacionales de un predio de 42 000 hectáreas, denominada San Isidro, localizado en las cercanías del nacimiento del río Uxpanapan. Esto permitió al gobierno chiapaneco ampararse para formar la colonia agrícola San Isidro, bajo el régimen de pequeña propiedad y de este modo continuó con la explotación forestal. (Pacheco, 2010: 72)

#### **LA NEGOCIACIÓN Y LA CONCILIACIÓN 1990**

A partir de este suceso, comenzó un cerco policial y militar en el territorio, pues la zona fue considerada foco rojo y las mesas de negociación se instalaron como una forma de aletargar el respeto a los bienes comunales y cobijar el tráfico de madera.

En el periodo de Patrocinio González Garrido se presentó un proceso de conciliación entre ejidatarios y comuneros, no obstante este fue obstaculizado y

reprimido por el entonces gobernador en turno, quien se ha caracterizado por aplicar estrategias de desplazamientos forzados y aprobación de ejidos para generar conflictos “inter comunitarios”. De esto Carlos Montemayor ha documentado de manera magistral la estrategia de fundar ejidos con núcleos muy vinculados con la policía o el ejército, cuyo ejemplo magnífico por su violencia la dio el ex gobernador Patrocinio González Garrido con la fundación del Thomas Münzer en los altos de Chiapas, que provocó un desgaste entre bases sociales no controladas o no incorporadas a agrupaciones campesinas oficiales y que figuró en los conflictos agrarios que precedieron en mayo de 1993 a la aparición del EZLN (Montemayor, 2009; 270)

En la última década del siglo XX Chimalapas fue asistida por ecologistas y diversos actores e instancias que buscaron mediar entre el pueblo zoque y el Estado - nación. En ese marco se sitúa la participación de Maderas del Pueblo del Sureste y la vocalía ejecutiva para los Chimalapas, ésta última creada por el Comité de Planeación para el Desarrollo (COPLADE) del Gobierno del estado de Oaxaca. (De Ávila y García, 2008; 198) años posteriores la relación de estas instituciones con los pueblos zoques fueron controvertidas, con pocos acuerdos y avances en una solución real del conflicto agrario. La suma enorme de dinero manejada por la vocalía ejecutiva fue motivo de acusaciones por parte de los comuneros chimas y de fragmentación en la organicidad de los comuneros de Chimalapas.

De los logros durante este periodo sobresalen: la detención del proyecto de reserva de la biosfera, la presa Chicapa – Chimalapas, la carretera Palomares – Cintalapa y el proyecto agro – forestal SARH – BID contemplados en el vasto territorio. En este marco el 18 de abril de 1994 se publicó en el Diario Oficial de la Federación un acuerdo Ejecutivo federal mediante el cual se legalizó la devolución de San Isidro la Gringa (40 945 hectáreas) a la comunidad de Santa María. De modo que este suceso que se pudo haber interpretado como un logro de los comuneros y ecologistas no fue más que parte de una estrategia de contención ejecutada por los gobiernos federales y estatales a la luz del levantamiento del EZLN.

Ya que a raíz del levantamiento, durante 1994 se pagó a terratenientes la compra y renta de tierras o la indemnización por predios afectados por el suceso. Estos hechos revelaron una enorme incongruencia del gobierno estatal y federal. Ya que por principio, 221 millones de nuevos pesos, aproximadamente 68 millones de dólares, se pagaron a los terratenientes para solucionar el conflicto agrario en beneficio de los poderosos, no en beneficio de las comunidades situadas en las áreas del conflicto zapatista. Sin embargo la corrupción llegó al extremo de comprar, rentar e indemnizar a terratenientes cuyas propiedades se hallaban no solo fuera de las cañadas, sino en el otro extremo del estado, fue el caso del predio “La Gringa” en los Chimalapas (Montemayor, 2009; 118)

No obstante los caciques terratenientes cuyos intereses se han mantenido durante décadas en los límites Chimalapas – Cintalapa no retiraron su ofensiva a lo largo de las 160 mil hectáreas de bienes comunales y por el contrario han mantenido la dinámica de crear ejidos integrados por tzotziles desplazados de los Altos de Chiapas aprovechando al mismo tiempo la mano de obra de los “colonizadores” indígenas, además de interponerlos como medida de presión y de carne de cañón haciendo parecer una disputa “inter étnica” o “inter comunitaria”.

Por ello, antes de seguir reproduciendo el discurso que denomina a los ejidos como “chiapanecos invasores”, se tendría que considerar sus orígenes, que remiten a una historia de indígenas despojados de sus tierras. En la maniobra de crear y administrar el conflicto radica el poder de explotar e invadir el territorio.

Es de reconocer que pese a la imposibilidad de una conciliación de ejidatario a comunero, promovida por la Comisión de Conciliación Agraria integrada por las autoridades comunales y Maderas del Pueblo del Sureste, se logró enfocar la importancia táctica de separar conceptualmente el problema agrario y el conflicto de límites estatales. “Citando ejemplos de predios comunales que sobrelapan dos y hasta tres estados, Maderas del Sureste explico que legalmente los ejidatarios podían reconocerse como comuneros de Chimalapas y a la vez aceptar la jurisdicción estatal de Chiapas”. (De Ávila y García, 2008; 201)

## CONCLUSIÓN

- Con las leyes de desamortización del régimen liberal se cimentaron las bases jurídicas del despojo de territorios indígenas. En el caso concreto del límite Chimalapas–Cintalapa, declararlo como tierras nacionales generó la primera arbitrariedad agraria que más tarde possibilitó la instauración de cacicazgos y la explotación de empresas madereras sobre la tenencia comunal.
- El modelo económico desarrollista posrevolucionario trastornó gran parte del paisaje zoque al implantar ganadería extensiva y las presas hidroeléctricas Mal Paso y Chicoasen, que generaron el desplazamiento de comunidades enteras. En el marco de este modelo económico, la instauración de la presa Cerro de Oro abonó a los conflictos agrarios en el lado norte de Santa María Chimalapas.
- Coincidimos con Fermín Ledesma y Fortino Domínguez al ubicar en los años 80 la *fragmentación de la comunidad* en términos del primero y la *comunidad transgredida* en términos del segundo; ello como parte la erupción del volcán Chichonal en el marco de un contexto desarrollista que generó serios problemas estructurales en lo que a tierras y territorios indígenas refiere.
- El conflicto Chimalapas–Cintalapa en el siglo XX se debe a la aprobación de ejidos sobre tierras comunales; de dicho fenómeno se identifican dos momentos: los ejidos aprobados de 1940 a 1967, gestionados por las empresas madereras; el segundo, la década de 1980, promovido por Ernesto y Absalón Castellanos, quienes relevaron el tráfico de madera en la zona.
- El conflicto de Chimalapas–Cintalapa condensa un periodo de la historia mexicana en la que miles de indígenas y campesinos fueron despojados de sus tierras. Es un contexto en el que Guatemala se encontraba en guerra civil y Chiapas en un alto grado de paramilitarismo con movilizaciones de la CNPA y la CIOAC, organizaciones campesinas que intervinieron en las demandas y recuperaciones de tierras, desconociendo a la CNC, que para entonces ya era una mercenaria del régimen del Partido Revolucionario Institucional.
- El conflicto de los límites Chimalapas – Cintalapa se ve administrado y agudizado principalmente por el cacicazgo de Absalón Castellanos, al utilizar a la Secretaría de Reforma Agraria para reubicar a tzotziles en tierras comunales. En su periodo, de 1982 a 1988, se fundaron por lo menos 10 ejidos en tierras comunales chimalapas, de acuerdo con las investigaciones de Carlos Del Carpio Penagos.
- Los ejidos creados a lo largo de las 160 mil hectáreas en disputa corresponden a una estrategia de desmovilización y paramilitarismo emprendido en los Altos de Chiapas, las cañadas hasta los límites de Chimalapas – Cintalapa, cuyos principales ejecutores han sido Absalón Castellanos y Patrocinio González Garrido.

## CAPITULO IV

### LA COMUNALIDAD DE CHIMALAPAS: UNA SISTESIS DE LAS RAICES HISTORICAS ZOQUES

#### INTRODUCCION

Cinco siglos han dado cuenta de procesos de fragmentación de la macro región zoque, cuyos asentamientos en gran medida han desaparecido y los que aún existen han sido congregados en comunidades, municipios entre entidades estatales; con una conversión de la tenencia de la tierra en comunal, ejidal y privada. En este marco histórico se sitúa Chimalapas, asentamiento zoque ancestral que, a pesar de distintas reducciones, ha mantenido su territorio hasta nuestros días, 594 mil hectáreas de bienes comunales dan cuenta de ello.

De ahí que para este capítulo me enfoque en la explicación sistémica del modo de vida comunal, es decir, de la comunalidad de Chimalapas; a partir de la situación actual de sus elementos, partiendo de las cabeceras de los pueblos zoques: Santa María y San Miguel, quienes se autoerigen como originarios del territorio, hasta las congregaciones de tzotziles, mixtecos, guerrerenses, michoacanos que, recientemente, se han sumado a poblar Chimalapas.

La finalidad del presente capítulo es situarnos en el contexto actual de Chimalapas, a la luz de profundas raíces históricas del pueblo zoque, pues solo desde ahí se pueden entender la problemática agraria y territorial que atravesamos como pueblo indígena.

Por otra parte, Siguiendo la metodología de los horizontes históricos, este capítulo IV se enmarca en la superficie sintagmática, es decir en nuestro presente, explicando la comunalidad *angpøn* en Chimalapas durante el siglo XXI. Ello con la intención de regresar al punto de partida y finalizar donde se comenzó la indagación, es decir, nuestro presente, desde donde interpelamos y leemos nuestra historia, expuesta a través de cuatro horizontes históricos.

## LA FLOR COMUNAL

La comunalidad se ha tratado innumerable veces como el modo de vida de los pueblos, Juan José Rendón Monzón, quien fuera uno de los principales difusores, propuso la flor comunal como un código que permite sistematizar algunos elementos relativos a la organización económica, política, productiva y simbólica del pueblo, entre otros.

Rendón, expresó que el modo de vida también se puede denominar como cultura en tanto que sus manifestaciones están relacionadas con los diferentes aspectos de la vida en sociedad, entre los que se incluyen aspectos de carácter económico, político, productivo y ceremonial, por ejemplo el modo de producción, el modo de subsistencia y otros más; en ese sentido siguiendo a Amílcar Cabral argumentó que la cultura es la síntesis del proceso histórico de un pueblo. (Rendón, 2003; 17) Desde esa lógica entendida la comunalidad como el modo de vida de los pueblos, la caracterización de la comunalidad de Chimalapas, en nuestro tiempo, es la síntesis del proceso histórico del pueblo zoque.

A esta síntesis histórica, Silvia Rivera Cusicanqui la ha denominado “superficie sintagmática del presente”, el aquí ahora del continuum vivido, como yuxtaposición caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en el *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multi temporales. (Rivera, 2016; 51) Ello se ve más claramente en los cientos de años que ha implicado la domesticación del maíz, su existencia y función alimentaria hasta nuestros días.

Desde ahí, se justifica el presente capítulo desarrollado a través de una explicación descriptiva de los elementos de la flor comunal, a saber: territorio, poder político, fiesta, milpa y trabajo.

Imagen 4. La flor comunal



Fuente: Rendón Monzón, Juan (2011) La flor comunal. Graficada por Delfino Cerqueda.

### **NAX (TERRITORIO)**

Desde Groenlandia hasta Panamá, Chimalapas representa una de las regiones más importantes del hemisferio norte. La confluencia de ecosistemas es similar a la Selva Lacandona, su grado de conservación es más alto, comparable sólo con la gran Selva Maya que se comparte entre México, Guatemala y Belice, y que alguna vez fueron solo macizo forestal. Estamos ante un gigantesco refugio y corredor natural en las rutas migratorias de animales terrestres, insectos y aves por todo el continente, lo que

biológicamente está rodeado de una presencia de plantas endémicas que hace de esta selva una pequeña Amazonía mexicana (Gómez, 2008; 268)

El pueblo *angpøñ* de la cuenca Tehuantepec y Coatzacoalcos, política y administrativamente se conforma por dos municipios: Santa María y San Miguel, subdivididos en 77 localidades entre regulares e irregulares. Territorialmente cada cabecera constituye una comunidad agraria con la mayor parte de sus tierras de tenencia comunal. Las localidades regulares se denominan “congregaciones”, y son parte de la estructura política de los municipios. El siguiente cuadro expone la composición de Santa María y San Miguel respecto a su territorio y estructura política (Ortega y *et al.* 2012; 20)

Cuadro 6. Estructura territorial y política de Chimalapas

Territorio y estructura política	Santa María	San Miguel
Superficie comunal (ha)	460, 000	134, 000
Superficie ejidal (ha)	-	2,912
Localidades	49	28
Comunidades agrarias	1	1
Congregaciones	19	17
Ejididos	2	1
Población total	8, 643	6, 541

Fuente: Comisariados de Bienes Comunales de Santa María y San Miguel Chimalapas. Carpetas básicas de Santa María y San Miguel Chimalapas. Procuraduría Agraria. Fuente INEGI, 2005

Cuadro 7. Localidades pertenecientes a San Miguel Chimalapa en 1998

Núm	Región	Localidad	Año de fundación	Origen de la población	Proceso de colonización	organización política
1	sur	San Miguel Chimalapa	antiguo	Copainala (Chiapas)	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
2	sur	Las Conchas	1840	Rio Mico (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
3	sur	Vista Hermosa	1850	Puerta Vieja (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
4	sur	Los Limones	1880	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
5	sur	Barrancón	1890	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
6	sur	Cuauhtémoc Guadalupe (El Sitio)	1910	Malpasito (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
7	sur	Rio Grande	1911	Santa María Chimalapa	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
8	sur	San Felipe (o Palo Coloradito)	1912	Las Conchas (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
9	sur	El Porvenir	1934	Paso Lagarto	Externa	No tiene asamblea periodica
10	sur	El Palmar	1935	Las Conchas (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
11	sur	Las Anonas	1940	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
12	sur	Cieneguilla	1947	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
13	sur	Las Cruces	1950	Las Conchas (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
14	sur	Emiliano Zapata	1955	Las Conchas (San Miguel Chimalapa)	I. Zoque	No tiene asamblea periodica
15	oriente	Benito Juárez	1972	San Miguel Chimalapa, Chapultenango, Chiapas / otros estados	Zoque, Tzotzil - ext.	Mantiene su asamblea mensual
16	oriente	San Antonio Encinal	1985	San Miguel Chimalapa y otros pueblos de Chiapas	I. Zoque y Tzotzil	Mantiene su asamblea mensual
17	sur	Sol y Luna	1990	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
18	sur	La Compuerta	1994	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual
19	sur	5 de Noviembre (La Cristalina)	1995	San Miguel Chimalapa	I. Zoque	Mantiene su asamblea mensual

Fuente: De Teresa, Ana Paula (2008) El poblamiento de los Chimalapas

Cuadro 8. Localidades pertenecientes a Santa María Chimalapas en 1998

Núm.	Región	Localidad	Año de fundación	Origen de Población	Proceso de Colonización
1	Centro	Santa María	1967	Chimalapilla	Zoque
2	Centro	Escolapa	1890	Santa María Chimalapa	Zoque
3	Centro	Santa Inés	1940	Vista Hermosa (San Miguel Chimalapa)	Zoque
4	Centro	Tierra Blanca	1955	Lázaro Cárdenas (Ixaltepec y San Miguel Chimalapa)	Zoque - ext.
5	Uxpanapa	San Francisco La Paz	1960	Santa María Chimalapa/Poblado 14/ Usila y Ojtlán	Zoque - ext.
6	Uxpanapa	Vista Hermosa	1960	Guichicovi	Externa
7	Uxpanapa	La Esmeralda	1965	Colonia Cuauhtémoc, Matías Romero	Externa
8	Oriente	La Esperanza Paraiso	1976	Chiapas	Chiapas
9	Oriente	López Portillo (o Chocomanatlán)	1977	Michoacan y otros estados	Chiapas
10	Uxpanapa	Chalchijapa	1978	Veracruz/Oaxaca/Santa María Chimalapa	Zoque - ext.
11	Oriente	Nuevo San Juan	1979	Chiapas/Otros estados	Chiapas
12	Oriente	Río Frío	1980	Chiapas	Chiapas
13	Uxpanapa	La Fortaleza	1981	Oaxaca/Papaloapan	Papaloapan
14	Oriente	La Libertad (antes Elsy Herrerías)	1986	Chiapas	Chiapas
15	Oriente	Pilar Espinosa de León II	1988	Chiapas	Chiapas
16	Uxpanapa	San Antonio Nuevo Paraíso	1989	Oaxaca	Externa
17	Oriente	Jerusalén	1989	Chiapas	Chiapas
18	Uxpanapa	Nicolás Bravo	N/D	N/D	Sin encuesta
19	Centro	Cofradía	N/D	N/D	Sin encuesta
20	Centro	Chichihua	N/D	N/D	Sin encuesta

Fuente: De Teresa, Ana Paula (2008) El poblamiento de los Chimalapas

Las localidades están distribuidas espacialmente en la periferia de la región. En la zona centro – poniente se encuentran las cabeceras municipales y la mayoría de las “congregaciones” pobladas por zoques; en la zona oriente, que se ha ido poblando gradualmente, se ubican otros asentamientos, cuyos habitantes no son en su totalidad zoque sino de una de procedencia heterogénea. (Ortega y *et al.* 2012; 20)

La región de los Chimalapas ocupa la cuarta parte del territorio istmeño, aunque su población sólo representa el 2.70 % del total regional. Su densidad poblacional es de 2.5 habitantes por kilómetro cuadrado. Esta situación explica la política interna de los Chimalapas que ha optado por continuar la colonización de sus bienes comunales para contrarrestar los constantes conflictos agrarios, ya que Santa María sostiene conflictos limítrofes con los estados de Chiapas y Veracruz; mientras que hacia el sur San Miguel disputa asuntos agrarios con sus vecinos de Zanatepec, Niltepec y Santo Domingo Ingenio. Ambos municipios sostienen diferencias limítrofes con el estado de Chiapas. (Ortega y *et al.* 2012; 24) De tal manera que este fenómeno ha generado que la población de Chimalapas se constituya de una diversidad lingüística, de ello da cuenta el cuadro 9 y 10.

Cuadro 9. Diversidad lingüística en los Chimalapas en 1998

Santa María Chimalapas

Lengua	Población	Porcentaje
Zoque	2 422	34
Castilla	3 171	44.5
Tzotzil	967	13.6
Chinanteca	203	2.8
Zapoteca	91	1.3
Mixe bajo	169	2.4
Mixe alto	7	0.1
Mixteca	92	1.3
Total	7 016	100

Cuadro 10. San Miguel Chimalapa

Lengua	Población	Porcentaje
Zoque	3 746	54.4
Castilla	3 151	44.9
Tzotzil	97	1.4
Zapoteca	21	0.3
Total	7 122	100

Fuente: Gómez, Emanuel (2008) *Conflictos territoriales en los Chimalapas*

El punto de unión de esta diversidad lingüística que radica en los pueblos que constituyen actualmente Chimalapas, es el territorio comunal y el carácter de comunero que adquieren los pobladores. No obstante, éste consenso no significa una diversidad armónica y, por el contrario, sobresale una jerarquía entre los zoques *angpøñ*, *odepüt*, tzotziles y avecindados provenientes de otras regiones del país.

Internamente entre los zoques de Chimalapas también se diferencian, ya que predomina en la memoria histórica de los *angpøñ* de Santa María su milenaria ocupación de dichas tierras, e incluso se llegan a erigir como los “auténticos” chimas que delegaron tierras a los pobladores de San Miguel, quienes migraron desde Copainalá, Chiapas y se asentaron en la actual cabecera municipal.

Dentro de esta diferencia el aspecto religioso ha resultado conciliador, tal como apunta el antropólogo Leopoldo Trejo, quien argumenta que la aparición de San Bernardo Abad<sup>59</sup> en los límites entre los municipios Chimalapas, dio origen a la unidad territorial de los zoques *angpøñ* y al mismo tiempo a la instauración del principio de reciprocidad y jerarquía a partir de la división del territorio original en dos pueblos chimalapas (Trejo, 2006; 94)

La diferencia entre los *angpøñ* con los *odepüt*, tzotziles, chinantecos y mixtecos también es marcada, éstos tres últimos se encuentran muy lejos de ocupar cargos en el cabildo municipal y generalmente son los que habitan la zona limítrofe, junto con zoques huidos de sus comunidades por fuertes conflictos internos. Se les ha permitido habitar Chimalapas con la condición de que reconozcan las tierras comunales, así su ubicación geográfica los ha llevado a vivir en perpetua confrontación con propietarios, ganaderos y ejidos que se encuentran enclavados en el territorio comunal, de tal forma que éstas poblaciones, principalmente San Antonio y Benito Juárez, han contribuido a administrar el conflicto, recurriendo a la detención de tala montes y funcionarios públicos en

---

<sup>59</sup> La oralidad cuenta que “San Bernardo Abad” fue encontrado cerca del camino que va a Santa María, entre Arroyo Pita y cofradía. Fue llevado a aquel pueblo y dejado en la iglesia junto con la virgen de la Asunción, aunque cada noche se la arreglaba para escapar y regresar al sitio de su aparición. Cansados los de Santa María llamaron a los migueleños y les ofrecieron la imagen, estos aceptaron con la condición de que los principales de Santa María, es decir los ancianos encargados de la iglesia, se comprometieran a abrir fiesta todos los 20 de agosto (Trejo, 2006 en Mora, 2014; 90)

nombre de “la defensa del territorio” para negociar, proyectos sociales y obras públicas, con el gobierno estatal.

Así al aludir a Chimalapas, se debe dimensionar la compleja relación que sostiene la diversidad lingüística que aquí habita, donde los pueblos zoques predominan por su milenario asentamiento conflictivo en dichas tierras. Así, para fines prácticos, en un primer momento me enfocaré en las cabeceras municipales, para posteriormente explicar la relación de éstas con las congregaciones.

Imagen 5. *Manojo*



Fuente: Archivo Maderas del Pueblo del Sureste

*Nax* se nombra a la tierra en lengua *angpøn*, *nax kopac* alude a la totalidad del mundo, *tøk ange* se enuncia para aludir al asentamiento de San Miguel, que se interpreta como “lugar de casas” y *manojo* para nombrar a Santa María Chimalapa.

El territorio constituye el elemento más importante en la comunalidad de Chimalapas, la tenencia comunal de la tierra es central en las relaciones sociales, políticas y económicas de los pueblos que integran los dos municipios.

El primer reconocimiento de las tierras comunales de Chimalapas manifestado en los títulos primordiales de 1687 data de una extensión de 360 leguas equivalente a 839 156 has. Alejandro de Ávila y Miguel Ángel García han identificado en el expediente agrario de Chimalapas una transcripción hecha en 1937 del título primordial. Ello es una escritura de compra de tierra que hiciera don Domingo Pintado, vecino de Santa María “en mancomunidad con todos los vecinos y sucesores descendientes del pueblo de Santa María Chimalapa” (AGN, 1937); donde hacen notar que la escritura fue firmada por el virrey Melchor Portocarrero Lazo de la Vega, conde de la Monclova y don Joan Jiménez de Siles, “Escribano de su Majestad y Teniente Mayor del Cabildo de esta Ciudad de México”. El predio en cuestión medía 360 leguas cuadradas, 60 de norte a sur por 60 de oriente a poniente. De acuerdo a los autores se registra que la escritura lo designa como “terrenos baldíos propios del Cabildo de su Majestad de esta Nueva España”, y especifica repetidamente que se trata de “terrenos boscosos vírgenes”, “libres de impuestos”, y que “no tienen ningún censo, empeño, obligación, hipoteca, ni otras enajenaciones especial ni general”. (De Ávila y García, 2008; 186)

En cuya delimitación se apunta:

*“del NORTE partiendo de un punto llamado el infiernillo, sobre el río Coatzacoalcos, o embocadura del río Sarabia, siguiendo en línea recta hacia el ESTE del cerro Martínez; hacia el SUR en línea recta hasta el cerro La Gineta, línea esta colindante con Chiapas. La extensión superficial del terreno es de 360 leguas cuadradas, concedidas por el Virrey Melchor Portocarrero Lazo de La Vega, bajo el pago de veinticinco mil pesos oro común, por lo que se le concede el título de propiedad y dominio de los terrenos y bosques” (Estatuto comunal de Santa María)*

De Ávila y García identifican que las copias certificadas fueron otorgadas a Leopoldo Terán Saiz “Apoderado General del Pueblo”, quien expuso que las necesitaba

para comprobación en un amparo que se presentó ante el Juez Primero de Distrito, en beneficio de los vecinos que representaba.

No obstante, de los documentos originales no se ha revelado su paradero. De ellos solo se tienen noticias en la oralidad, la transcripción de 1937 de acuerdo a De Ávila y García, y reportes de la solicitud de los títulos en 1941 que hizo al Archivo General de la Nación el senador Heliodoro Charis Castro, en representación de los comités agrarios de Las Conchas y Sitio Viejo, municipio de San Miguel Chimalapas.

En el expediente se informa que los títulos que recibió el Señor Terán Sainz fueron robados de mala fe por gentes del vecino pueblo de Santa María, en medio de un asalto armado<sup>60</sup>. Firman los presidentes de los comités ejecutivos agrarios de las Conchas y Sitio Viejo: Natalio Pérez y José Miguel Miguel.

En la correspondencia entre el General Heliodoro Charis Castro y el AGN se informa que:

*“las copias que se le entrego a Terán Sainz fueron únicamente de la relación que se hace de dicho pueblo en el anexo número 50 de la memoria administrativa presentada al H. Congreso del Estado de Oaxaca, el 17 de septiembre de 1883, en virtud de no existir en esta oficina el título primordial del mencionado pueblo”*

De ahí que las nuevas copias certificadas que emite el AGN a los comités agrarios de las Conchas y Sitio Viejo mediante el senador Heliodoro Charis Castro<sup>61</sup> son dos fojas

---

<sup>60</sup> Ello se explica desde el conflicto de límites entre ambos municipios, de ahí que en ese mismo año de 1941 Santa María solicitara el deslinde de los terrenos comunales por tener conflicto con San Miguel. (Estatuto Comunal Santa María Chimalapa)

<sup>61</sup> La relación de los sítianos con el general Charis Castro no es una coyuntura de 1940 sino proviene de los movimientos revolucionarios suscitados a fines del siglo XIX, se explica desde el partido verde, cuya popularidad se expandió en el Estado que emana de la Revolución del siglo XX, su línea era completamente de oposición al partido rojo, de corte anti porfirista y anti reeleccionista. En este partido de tradición zapatista, agrarista y autonomista, se enfilaba Che Gómez (padre e hijo) y el propio General Heliodoro Charis Castro. (Manzo, 2012; 307) De acuerdo a la oralidad se reconoce a los sítianos como seguidores del partido verde e incluso varios de ellos enfilaron el 13° Batallón del General Heliodoro Charis Castro hasta que la revolución se institucionalizó y se dio paso al reparto de tierras a los combatientes. En ese marco contextual se explican los comités agrarios y la solicitud de títulos de tierras. De ahí se explica cómo Sitio Viejo se convirtió en un bastión del partido verde en Chimalapas que más tarde derivó en el Partido Revolucionario Institucional y ya para 1980 fungió como brazo pistolero para desterrar a la COCEI de Chimalapas y mantener al partido en el municipio de San Miguel.

de documentos relacionados con San Miguel Chimalapa, los mismos que anteriormente fueron entregados a Terán Sainz.

Sin embargo, pese a la ratificación de los títulos primordiales el territorio se ha visto reducido a lo largo del tiempo hasta 1931 aún se registraban 643, 500 hectáreas que conformaban los dos municipios de Chimalapas: Santa María con una extensión de 462, 250 hectáreas y San Miguel con una extensión de 181, 250 hectáreas.

En dicho periodo también se detectan dos concesiones de montes otorgadas con derechos únicos y exclusivos a los ingenieros Alberto Flesher y Ed. M Wilson, tanto en territorio de San Miguel como de Santa María. El cerro Tarifa, ubicado como límite en el oeste de las tierras de San Miguel, se puede leer como una continuidad colonial pues recordemos que fue estancia ganadera del Marqués del Valle. De otras compañías extranjeras en la zona Miguel Lisbona identifica a Foy Morgan y Cía., con una extensión de 52 824 hectáreas desde 1902, la propiedad de Ricardo H. Leetch de 53 178 hectáreas desde 1896, de tal manera que para 1909 Santa María ya contaba con la extensión territorial más grandes de la región pero con un conjunto de propiedades extranjeras que sumaban 180 595 hectáreas situadas en el oriente de la cabecera (Esparza, 1992 en Lisbona, 2008; 139)

## ***San Miguel***

Imagen 6. Cerró Baúl



Fuente: Maderas del Pueblo del Sureste

El 21 de marzo de 1967 San Miguel recibió su Resolución Presidencial, a partir de ahí el territorio registró una significativa reducción, al reconocerse 594 mil hectáreas de bienes comunales. Seguramente esto se debió a la privatización ejecutada por las compañías y al reconocimiento de los conflictos con los ejidos: Santiago Niltepec, Yerba Santa, El Porvenir y Santo Domingo. Mismos conflictos que se declararon insubsistentes en atención a que se respetaron los límites de dichos ejidos, según sus respectivas resoluciones presidenciales.

La Resolución Presidencial declara que:

“Dentro de los terrenos comunales reconocidos y titulados no existe propiedad de particulares; así mismo se declara que dichos terrenos son inalienables, imprescriptibles e inembargables”

Mismo principio que retoma el Estatuto Comunal, en el cual se reafirma que en tanto pueblo indígena las tierras comunales son inalienable, imprescriptible e inembargable en base al artículo 74 de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. Sin embargo, con el paso del tiempo cada comunero y campesino ha ido acaparando una porción o extensión de tierra que trabaja, cerca, cuida y puede vender a otras personas con el carácter de propiedad, ello efectivamente significa una arbitrariedad agraria.

Desde hace aproximadamente cincuenta años toda la parte planicie que son como 50 has ya estaba parcelada, a diferencia de los cerros y las zonas accidentadas que aún permanecían libres, en ese tiempo los comuneros en los meses de noviembre y diciembre, elegían libremente los terrenos a trabajar y para apartar la zona de siembra la desmontaban y le ponían señas, de modo que entre ellos entendían cuando un terreno ya estaba ocupado. Las personas trabajaban la tierra sacaban su cosecha pero no se posicionaban como dueñas de ella.

A partir de la década de los ochenta incrementaron las parcelas. El auge del cultivo de amapola y mariguana junto con la introducción de la moto sierra a los Chimalapas cambiaron ineludiblemente el paisaje. La montaña, el bosque y la selva pasaron a transformarse en grandes extensiones deforestadas que a su vez se convirtieron en potreros. Esta lógica mercantil, que ya implicaba el ingreso monetario, generó una acelerada tendencia a parcelar las tierras comunales. De ahí se explica que la cabecera municipal de San Miguel Chimalapa, se encuentre rodeada de potreros.

La inserción del Programa de Apoyo Directo al Campo (PROCAMPO) en san Miguel, a principios de la década de los noventa también propicio la parcelación de las tierras ya que este asistencialismo consistía en el pago por hectárea o fracción de terreno por cada campesino.

Sin embargo, aproximadamente más del 25% de la población de San Miguel no tiene tierras, pese a que están reconocidos como comuneros y cobran Procampo. Es frecuente que los poseionarios de tierras le presten parcelas a los que no tienen para que siembren su maíz, frijol, calabaza y frutas que necesitan para comer, o en otras circunstancias los comuneros sin tierras trabajan como peones por un pago de 120 pesos al día de siete de la mañana a una de la tarde.

Pero, no toda la tierra esta parcelada, ello seguramente se debe a la gran extensión. El Estatuto comunal de San Miguel estipula un ordenamiento territorial que consta de: el 26% destinada a zona de conservación, el 2 % a zonas de protección, zonas de aprovechamiento y zonas de restauración.

De acuerdo al artículo 72 las tierras de la comunidad se dividen en.

- I. Tierras de uso común o comunal: son las áreas de Bosques, selvas, aguajes, ríos y ojos de agua
- II. Tierras de uso agrícola – pecuario; son las áreas donde se desarrollan las actividades productivas como son los trabajaderos, rastrojos y potreros
- III. Tierras de asentamiento humano: son aquellas que la comunidad ha destinado para formar los centros de población y que integran el área necesaria para el desarrollo de la vida comunitaria; siendo la asamblea de comuneros quien define en que parte de esta área se construye infraestructura educativa, de salud, municipal y comunal. (Estatuto comunal, 2012)

## Santa María

Imagen 7. Chima



Fuente: Maderas del Pueblo del Sureste

Después de destensar el conflicto limítrofe con San Miguel, Santa María adquirió su Resolución presidencial el 10 de marzo de 1967, donde se le reconoció una superficie de 460 000 hectáreas de bienes comunales, beneficiando en ese tiempo a 331 comuneros. (Estatuto Comunal)

En la década de los setenta del siglo XX cada quien podía sembrar en la montaña tanta tierra como quisiera, no obstante desde entonces en la población ya se manifestaban dinámicas de acaparamiento de los mejores terrenos por parte de los *yøkis*<sup>62</sup>, quienes invertían en fincas de café o potreros cercando la tierra con alambres de púas; otros medios de adquisición sobre derechos de propiedad se hicieron en las

---

<sup>62</sup> *Yøki* se le nombra en *angpøñ* a los avecindados y foráneos que se han quedado a vivir en San Miguel Chimalapa.

mejoras de los terrenos, dejándolos susceptibles de enajenación cuando las necesidades lo apremiaban, así los colonos con 1 000 pesos podían adquirir el derecho de propiedad. (Rivera, 2008; 60)

De tal manera que el acecho a las tierras comunales ha continuado no solo en la cabecera municipal sino también y más grave aún en la zona limítrofe del lado oriente y norte donde predomina una tendencia de ganadería y tala de árboles preciosos. Por tal ante ello desde la cabecera zoque primordial se ha expedido una normatividad interna el Estatuto Comunal donde se estipula un ordenamiento territorial que consta en señalar y delimitar las áreas para: asentamiento humano, de protección de la flora y fauna, de certificación o de conservación por algún instrumento legal, de aprovechamiento forestal, de reforestación, de explotación pétreo o minera, de uso común y de trabajaderos con destino específico para la agricultura o la ganadería.

Cabe resaltar que el artículo 44 indica que “las tierras de uso común son las que sostienen la vida comunal y por lo cual todos los comuneros están obligados a preservar para el futuro de sus hijos, comprende todos los bienes comunales que no están destinados para la vivienda, ni para los trabajaderos, ni las áreas de protección o conservación o certificadas, y se ubican conforme a los resultados del ordenamiento territorial”.

Las tierras de uso común son las que están destinadas para el pastoreo, recolección de leña y extracción de madera para vivienda, así como para la pesca o caza de autoconsumo de manera moderada.

El artículo 45 menciona que las áreas de uso común son las que están formadas por encinales ocotaleras y montañas, cerca de los trabajaderos y que son río blanco, chimalapilla, pinal, arroyo sardina, la gloria, río negro paso del mango (Ocotál grande), Ocotál chico, arroyo concha y arroyo humo.

La claridad en el uso del suelo y el conocimiento del vasto territorio, ha permitido marcar un ordenamiento territorial que no descuida la comunalidad agraria donde el eje rector es la tenencia comunal.

## XEN (FIESTA)

### *Santa María*

En la cabecera municipal de Santa María Chimalapa se celebran cinco mayordomías dedicadas a diferentes divinidades católicas: la Asunción de la Virgen María el 15 de agosto; San Fabián y San Sebastián, un domingo antes del miércoles de ceniza; el Santo Niño el 6 de enero; el Divino Rostro el 8 de mayo; y San Antonio el 13 de junio. (Ortega y *et al*, 2012; 30)

Imagen 8. La reliquia



La mitología de Santa María revela la aparición de sus santos dentro de su territorio histórico; así, la Virgen de la Asunción fue descubierta por cazadores chimas

detrás del altar de la actual iglesia, promoviendo con esto la movilización de población desde el antiguo asentamiento en Chimalapilla, al actual poblado. (Trejo, 2008; 38)

Amado Rivera registro en 1976 que la organización de las fiestas estaba a cargo de la junta católica, cuya estratificación desde entonces sitúa en la cabeza al chagolero “quien se caracteriza por poseer los dones legados por los antepasados, como el dador del bien o del mal, de la felicidad o de la desgracia con el poder de curar el bien o el mal con la ayuda de los “principales” muertos que están enterrados en el templo de la Asunción”<sup>63</sup> (Rivera, 2008; 72)

La junta también la integran los fiscales primero y segundo con sus respectivos auxiliares, el sacristán primero y el segundo de igual manera con sus auxiliares, los mayordomos y los *masantecos*. (Rivera, 2008; 73)

Tomar el cargo de mayordomos otorga la facultad de principales. Anteriormente la comida de las festividades la hacían los hombres. Igual que en la mayordomía de San Miguel Arcángel, en la *maxan xen* de Asunción los *matumos* guardan novena (abstinencia sexual). La etnografía de 1976 ha descrito que después de finalizar el cargo a los nueve días de que ha pasado la fecha celebrada se realiza el “último viaje” (comer carne de gallina y limpiar la casa) ello consiste, lo describe un ladino:

“Cuando el mayordomo termina su cargo hace su cochinada, se encierra con su mujer y el chagolero, hacen un hoyo en el centro de la casa y mientras el chagolero reza en el dialecto ellos hacen su cochinada delante de él, ya cuando el mayordomo siente ganas, se viene en hoyo” (Rivera, 2008; 74)

Como pueblo original del territorio Chimalapa era de suponer que sus imágenes sólo podían aparecer dentro de sus fronteras; además en su mitología encontramos una enorme multitud de santos que supuestamente salieron de Santa María para abanderar otros pueblos, entre ellos los patronos de Niltepec, Petapa, Chigüitan, Guichicovi y San Miguel (Trejo, 2008; 38)

---

<sup>63</sup> En la iglesia de Santa María se encuentran enterrados los “padres del pueblo” a los que denominan los “Cantores de antes”. (Trejo, 2006; 41) A éstos se les reza, se le pide por el pueblo porque son los que vigilan la realización de las costumbres. Se han interpretado como los primeros *matumos*.

## San Miguel

Imagen 9. *Jaton ko maxan xen*



En San Miguel se celebran tres mayordomías: San Miguel Arcángel el 29 de septiembre, San Bernardo Abad el 20 de agosto y el niño dios el 6 de enero. Las dos primeras son de carácter principal mientras la última es de menor jerarquía.

Dentro de las celebraciones se encuentran también las de: *Komaxan*<sup>64</sup> *Eskipula* festejada el 15 de enero, quien también poseía su propia iglesia hasta hace 15 años. La candelaria el 2 de febrero y la *komaxan juana de arko* el tres de marzo, misma que no se encuentra en la iglesia principal sino en una que le construyeron tía Tea y Honofre (+).

El 3 de mayo día de la santa cruz los principales con la junta católica pasean a la cruz hasta llegar al río espíritu santu donde la bañan y humean para pedir lluvias. Ese mismo mes en los días 7 y 8 se festeja a San Miguel Arcángel con toreada y baile. El siguiente mes de junio se festeja a San Antonio en casa de particulares.

En agosto justo en el tiempo de las cosechas del temporal se celebra una mayordomía principal: *Komaxan ap Bernardo* San Bernardo Abad. El 20 de agosto es la fiesta pero tiene ritual y preparación todo el mes, con paseos y novenas. Esta se encuentra directamente asociada con el fin de la canícula (Ortega y et al, 2012; 30)

Anteriormente de manera comunal sembraban y cosechaban maíz y frijol para el *matumo* (mayordomo) y para el *maxan* (santo). Era una fiesta en que ambos pueblos tenían compromisos rituales, los ancianos de Santa María tenían que acudir a San Miguel. (Trejo, 2004; 97) Esto como un hecho que estrechaba la relación de ambos municipios en términos del territorio que los chimas<sup>65</sup> cedieron a los migueleños. Pues se cuenta que se apareció en el camino de cofradía a San Miguel justo en el punto limítrofe. Por eso cuando se realizaba la fiesta la gente que venía de Santa María bailaba en el okotal antes de la subida conocida precisamente como San Bernardo, mismo lugar donde dicen que agarraron la campana del *maxan* y se la llevaron a San Juan Guichicovi.

*Después de que San Bernardo se quedó en San Miguel, los migueleños les dijeron [a los “chimas”] que como condición tenía que venir un grupo de Chimalapas a comenzar la fiesta. Hicieron tres cruces en el camino y la gente de Santa María venía protegiendo, traían a un dios, allá nombraban a un hombre que le decían dios, un chagolero ya grande que le decía tata dios, lo traían hasta las cruces y ahí avisaban y los de San Miguel venían con*

---

<sup>64</sup> Es relevante resaltar que *maxan* interpretado limitadamente como santo o literalmente como sagrado tiene un papel importante en la cosmovisión *angpøn*, por ejemplo *maxan* también se nombra a los bebés recién nacidos, a las mujeres que son vírgenes y a la vagina de la mujer.

<sup>65</sup> Chima, es como se autodenomina el originario de Santa María Chimalapas.

*campana, cohete, bulla, hasta llegar a donde estaba el señor. Entonces dos hombres fuertes juntaban los brazos y ahí se sentaba el señor y lo traían (a él lo venían protegiendo dos cruces de plata y un niño de oro que se perdió), llegaba y se prendían los cohetes, él llegaba a abrir la fiesta de San Bernardo Abad, era el santo que era de ellos. Hacía como un baño de petate a un costado de la iglesia para que se bañara, y ahí vivía durante toda la fiesta, cuando terminaba la fiesta hacían la misma reverencia. Ahí en las cruces estaba el grupo que los estaba esperando, con el niño de oro y las cruces de plata. (Trejo, 2006; 42)*

Septiembre marca el periodo de celebración del *Komaxan ap Miguel Arcángel*, es una mayordomía principal ya que se trata del patrón del pueblo. Desde el día primero hasta el 30 se realizan ayudas para preparar comida y matar la res, bañar las velas, contar la reliquia, vestir a los *maxandekay* (santos) y pasearlos por las principales calles del pueblo. Toda la celebración y ritual es orientada por la *kulaba* y el *jaton koha* (los chagoleros).

El primero de septiembre, se cantan las mañanitas al santo patrón y se presentan a los mayordomos en la iglesia, frente al *maxan* y a los principales. Se queman 12 cohetes y se tocan las campanas para dar a conocer al pueblo. En la casa de los mayordomos comienza la ayuda muy temprano, la *kulaba* primera y segunda son las encargadas de dar de tomar *kunkuxku* (atol dulce) a todos los asistentes.

Las *yomadekay* (mujeres) que preparan la comida, que sirven a los mayordomos, que hacen los mandados, que visten a los santos, que reparten comida y bebidas son todas asignadas. Durante toda la celebración ellas brindan el *kotzonkuy* (ayuda mutua). Es importante que lleven la novena (abstinencia sexual y no maten animales), que inicia el 13 de septiembre para que el día que lleven la reliquia a la casa de los *matumos*, todas y todos estén limpios.

El 17 de septiembre, sacan a la reliquia de la iglesia para pasearla por el pueblo y llevarla a la casa de los *matumos* (mayordomos). El 18 comienza la bañada de vela, desde ese día andan los *maxantaku*<sup>66</sup> tocando el tambor y la flauta. El 19 continua la bañada de vela y al finalizar se cuenta la reliquia. Las *yomadekay* junto con las *kulaba* se sientan en

---

<sup>66</sup> Niños buscados para tocar la tambora y la flauta en días de celebración de los santos.

medio de la casa alrededor de una mesa hacen lectura de las cuentas y abren la reliquia, mientras los hombres se mantienen en segundo plano escuchando atentamente.

El 26, bajan al santo de su nicho para pasearlo y llevarlo a la casa de los *matumos*. el 27 se hace fiesta y el 28 se hace nuevamente fiesta todo el día, por la tarde se pasea al *maxan* (santo) para regresarlo a la iglesia. El 29 es la lavada de ollas, se realiza ayuda en la casa de los *matumos* (mayordomos) anteriores, quienes junto con la *kulaba* y al *jaton koha* recogen el garabato (los adornos coloridos del techo donde estuvo hace un año el santo), humean la casa y limpian a los ex *matumos*. Así dan por finalizado el cumplimiento de los mayordomos anteriores para dejarle el cargo a los nuevos. El 30 pasean a San Miguelito Arcángel, queman cohetes y con ello se cierra el mes de septiembre.

El mes de septiembre anteriormente también era parte del tiempo ritual, en el que ambas cabeceras municipales compartían *xendekay* (festividades), estrechaban sus vínculos a través de la mitología de sus santos. Era la celebración de la hermandad de la Vela Grande que funcionaba como una cofradía, conformada por “hermanos” que se asociaban para financiar al *kan jaia matumo*, mayordomo que honraba al patrón San Miguel simultáneamente con aquel que recibe en su casa la imagen de San Miguelito, haciendo de la fiesta del 29 de septiembre una celebración doble, ya que había dos mayordomos celebrando al unísono a San Miguel Arcangel, pues mientras el *kan jaia* y sus candelas representan a Santa María, el otro mayordomo rememoraba la llegada de la imagen y la fundación del pueblo migueleño (Trejo, 2006; 44)

En la primera quincena del mes de octubre se ayuda nuevamente en la casa de los mayordomos, se preparan tamales y se toma mezcal y cerveza, a partir de ahí los *matumos* ya podrán retomar sus trabajos. El *jaton koha* levanta la última novena: consiste en que el chagola hace la cama de los *matumos* y al día siguiente llega a preguntar si hicieron la coxtumbre (tener relaciones sexuales) para que se cumpla todo bien.

El mes de octubre ya se celebra a la virgen Rosaria, el día 6 se pasea y el 7 se celebra anunciando el fin de un ciclo de lluvias y la entrada de los vientos del norte que provienen del Golfo de México. Hasta aquí se concluye un periodo que era conocido

como *weti xen* (la fiesta larga). La virgen Rosaria, también es asociada como la esposa de San Miguel Arcángel y madre de San Miguelito, mientras que San Bernardo Abad se vincula como esposo de la Soledad<sup>67</sup>.

Al ciclo ritual le sigue todo santo, se celebra entre octubre y noviembre. Día de muertos comienza el 31 de octubre a las 12 del día ya tocan las campanas anunciando la llegada de los angelitos, para entonces ya debe estar instalado el altar en las casas *kowampø monkuy* (mesa del santo con ofrendas para los muertos), el primero de noviembre vuelven a tocar la campana a las 12 pm para enterar al pueblo de que los *kahuanpø*, (muertos) adultos, están llegando a las casas. Durante estos días se asiste al panteón a limpiar las tumbas y a dejar flores; así, para el 2 de noviembre, aquella casa de muertos se viste de flores de cempasúchil y crestas de gallo para la fiesta y borrachera que hacen las familias en las tumbas de sus difuntos. El 3 de noviembre, se pide la sobra de los angelitos, ya se pueden comer las frutas, los tamales y el pan que esperaban a los *kahuanpø* (muertos) en la mesa del *maxan*.

Recientemente, en éste siglo, llegó la Virgen Juquila al pueblo, se celebra con misa, ayuda y fiesta el 7 de diciembre. En ese mismo mes le siguen los días de la Virgen de Guadalupe el 10 de diciembre y la mayordomía del Niño Dios. Ésta última mayordomía no es de carácter principal; el día 20 se le pone una taza de maíz para pedir la cosecha, ya para el 24 el día que acuestan al niño sacan la taza si brotó la milpita quiere decir que habrá buena cosecha en enero de lo contrario son malas noticias para los migueleños. Este ciclo se cierra el 6 y 7 de enero con dos días de grandes fiestas.

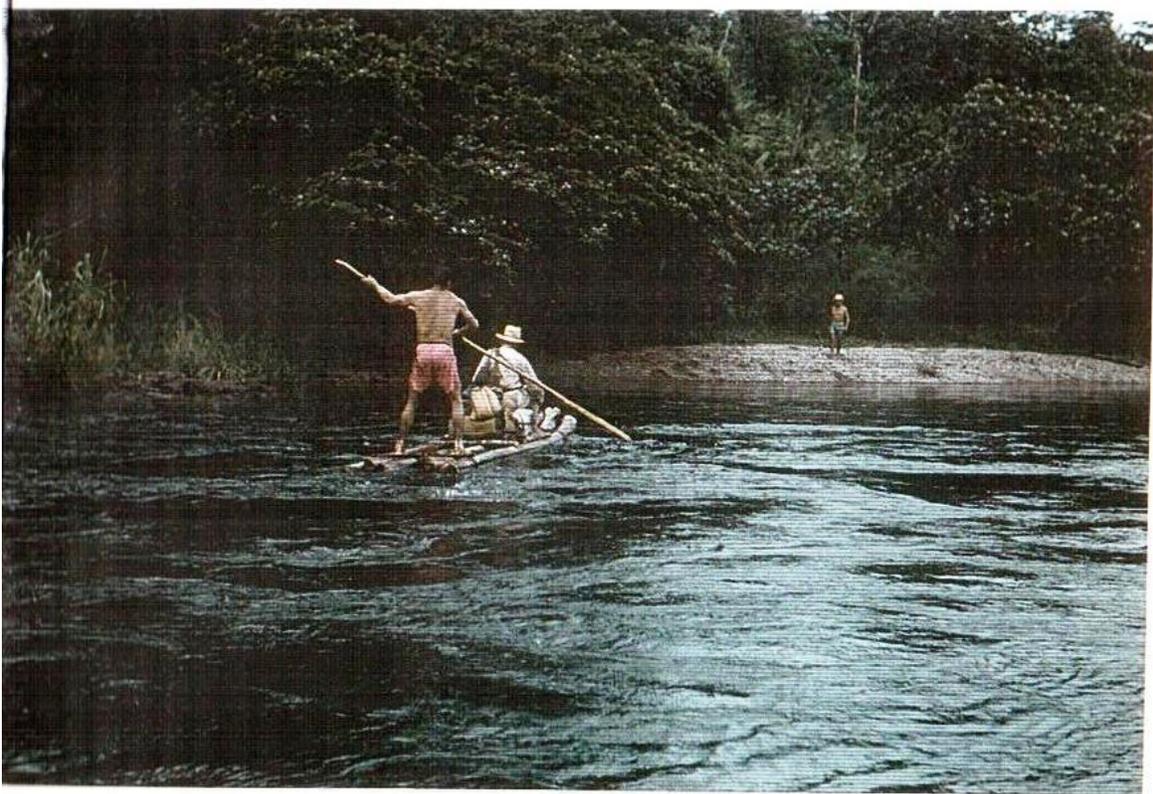
De las mayordomías principales es de notarse que San Miguel Arcángel representa el origen de nuestro pueblo, la oralidad que da cuenta de ello nos vincula con los *odepüt* que habitan la actual Chiapas. Se cuenta que San Miguel llegó a nuestras tierras desde Copainalá, Chiapas, donde no quiso quedarse e hizo saber mediante sueños a una pareja indígena su deseo de encabezar un nuevo poblado hacia el occidente de las montañas zoques. Así llegó a un río (espíritu santu) de la cuenca Tehuantepec y fundó

---

<sup>67</sup> Aunque Leopoldo Trejo lo registra como esposo de la virgen María de la Asunción, quien se tuvo que ir a vivir a Santa María Petapa, lugar donde funge como patrona del pueblo.

en un paraje escasamente habitado, la comunidad de San Miguel Chimalapa. (Trejo, 2006; 38)

Imagen 10. Rio el Corte



Fuente: Archivo Maderas del Pueblo del Sureste.

No se tiene precisión del tiempo de estos sucesos pero, a riesgo de equivoco, me atrevo a opinar que muy seguramente el vínculo angpøn y odepüt traza una ruta comercial previa a la conquista enmarcada en la macro región zoque. De la misma manera el vínculo con Santa María mediante San Bernardo expresan rutas de comunicación, mismas que son muy fáciles de imaginar sobre todo cuando los ríos han revelado ser principales canales de circulación de mercancías y de interacción entre diversos pueblos, es el caso del rio del Corte y el Grijalva.

## El Común

Siguiendo las investigaciones de Leopoldo Trejo, es relevante retomar a los personajes Filogonia Martínez y Julián Morales<sup>68</sup>, quienes se dice trajeron a San Miguel Arcángel desde Copainalá, hasta los Chimalapas y fundaron la comunidad con la celebración de la primera mayordomía del *maxan*, convirtiéndose ellos en los primeros *matumos*. Después de su muerte la pareja fue sepultada dentro de la iglesia, desde donde vigila el correcto desarrollo de las mayordomías y de la vida comunal que instauraron. A partir de entonces estos muertos son conocidos como el *Común* (Trejo, 2006; 40)

El *común* tiene dos velas grandes en el suelo, ahí el *jaton koha* le reza, le pide perdón y le pide por el pueblo. Los *matumos* también se tienen que presentar y pedir perdón a los primeros fundadores del pueblo. El *común* mantiene comunicación con los principales mediante los sueños. El sueño es importante no solo como medio de comunicación entre aspectos del mundo que están en dimensiones distintas, sino que posibilita el orden y comprensión del mismo; los contenidos pueden ser premonitorios o advertencias por parte de los santos o el señor. (Lisbona, 2008; 154) Fue lo que ocurrió días antes del terremoto del 7 de septiembre de 2017; en el pueblo comenzó el rumor de que un principal fue visitado por el patrón San Miguel Arcángel en sus sueños. El *maxan* le fue a decir que se iba a salir de la iglesia que el pueblo no se preocupara que lo iban a seguir viendo. Días posteriores el terremoto fragmentó la iglesia y ésta tuvo que ser desalojada.

Al lugar donde se encuentra el *común* también se le llama *nax kopak*, diferenciándolo de los muertos o tumbas, pues su papel histórico como los primeros *matumos* trasciende la muerte ordinaria para nombrarlos como “cabeza de tierra”, interpretada limitadamente, pero en términos más profundos se alude a la madre tierra.

Los “cantores de antes” de Santa María de igual manera se encuentran enterrados en la *nax*. De modo que da la impresión de que en la cosmovisión zoque los ancestros enterrados en las iglesias de Chimalapas son equiparables a la tierra.

---

<sup>68</sup> Leopoldo Trejo lo ha registrado como Gorgonia García y Julián Morales.

### ***Las religiones y las empresas cerveceras***

Tanto en Santa María como en San Miguel, los rituales se han ido recortando con el paso del tiempo. De este pilar de la comunalidad, que propicia la ayuda mutua y estrecha los lazos comunitarios, reforzando la vida e historia común de los pobladores, detectamos dos problemáticas: una que refiere a la conversión del catolicismo al evangelio o pentecostés, y la segunda que se expresa en la inserción de las empresas cerveceras a la vida festiva.

Miguel Bartolomé y Alicia Barabás (1996:261), consideran que la existencia actual de testigos de Jehová se debe a la influencia del Instituto Lingüístico de Verano, que tuvo presencia en 1975 en Santa María, como en muchos pueblos indios de México y de América Latina; mientras la apreciación de Miguel Lisbona, apunta que el número más importante de evangélicos en la cabecera municipal lo capitalizan los pentecostés de la Iglesia, el Concilio Nacional de la Asamblea de Dios, son quienes ocupan la segunda sección de la cabecera, conocida aún como barrio de San Blas. En san Miguel es menos visible la presencia de pentecostés y sobresalen los testigos de Jehová (Lisbona, 2008; 148)

Por otro lado Leopoldo Trejo registra que en 1982 se dio el nacimiento de la religión Pentecostés en las cabeceras Chimalapas. En mayo de ese año un grupo de misioneros pertenecientes a la organización Pentecostés de las Asambleas de Dios llevaron a cabo la primera campaña de evangelización en Santa María. En aquella ocasión lograron convencer a unas 12 personas, pero fue después de tres años cuando se levantó el templo Jesús el Buen Pastor (Trejo, 2006; 105)

Se fue gestando silenciosamente el embrión protestante, hasta alcanzar grandes proporciones durante la segunda mitad de la década de los noventa, el censo de 1990 parece dar cuenta de una verdadera revolución evangélica, pues el municipio de Santa María pasó de 21 a mil 256 protestantes y en San Miguel de 64 a 324. Pero este vuelco religioso no sólo significó una desbandada del catolicismo al protestantismo, sino también un abandono de la religión tradicional en favor de un sistema de valores aparentemente no – religiosos. (Trejo, 2006; 106)

Estas nuevas religiones han modificado las formas de organización y los usos y costumbres de los pueblos de Chimalapas, un ejemplo de ello es la prohibición a sus seguidores de trabajar los sábados o durante todo el fin de semana, días en que tradicionalmente se hacía el tequio y las asambleas. Lo mismo sucede con las fiestas patronales, al no permitirles a sus fieles participar en ellas, fracturando con ello el apoyo mutuo y por tanto una parte importante de la comunalidad (Ortega, *et al*, 2012; 31).

En el caso de Santa María, los *avecindados*, quienes hasta entonces tenían vetado el acceso a los cargos religiosos, se fueron apropiando del sistema de fiestas y obligaron a los *nativos*<sup>69</sup> a permanecer como simples espectadores durante las *mayordomías*. Como respuesta al monopolio *avecindado* sobre las fiestas, la mayor parte de los *angpøn* optaron por convertirse al pentecostalismo e hicieron de esta opción religiosa una diferenciación marcada entre *zoques* y *yøkis*. (Trejo en Ortega, 2012; 31)

Misma que continúan manteniendo sobre todo en el sistema de nombramiento de autoridades comunales y municipales, donde ningún *yøki* puede ocupar dichos cargos, pues ésta facultad la tienen únicamente los “*nativos*” *zoques*, de ahí que excluyan la participación de las *agencias* y *comunidades* sujetas al municipio.

El siguiente problema es la empresa *cervecera* incrustada en las fiestas. Anteriormente el disfrute más fuerte de la *mayordomía* era la comida, la convivencia, de trabajo en común - por eso cuando se presenta a los *mayordomos* ante el *komaxan* se le dice que durante ese mes van a comer gatos, perros, hormigas, gente y todo el pueblo, que la comida no será *celada* y por el contrario repartida ampliamente - toda la gente comía la abundancia de *tamales*, *mole*, *caldo* y *pan*, tomaban *chocolate*, *atol dulce* y *café*. Los que querían tomar se echaban sus tragos de *mezcal rebajado* que compraban por litro.

No obstante, hace aproximadamente cincuenta años que se introdujo la *cerveza*, evidentemente no estaba popularizada como ahora y solo los *yøkis* la vendían y la consumían porque eran los únicos que la podían comprar, mientras los *zoques* se

---

<sup>69</sup> Es el término con el que se refieren internamente a los *zoques* de Santa María para diferenciarse de los *yøkis*.

diferenciaban por tomar mezcal. Para 1975 cuando se terminó de construir la carretera, la cerveza comenzó a entrar a mayor cantidad, ya podían entrar los carros con grandes cargamentos que posibilitaban una mayor difusión de la bebida.

Así fue que para 1980, cuando el consumo había aumentado el pueblo comenzó a exigirle a la empresa un impuesto. Desde entonces la cervecera se cimentó en las fiestas comunales del pueblo, actualmente es inconcebible pensar una fiesta sin cerveza, cada pareja lleva como ofrenda a los mayordomos un cartón de cerveza, o en cualquier fiesta la costumbre es el cartón de cerveza y la limosna. Tan solo por aproximar la cantidad que se consume cabe mencionar que cada cantinero llega a vender 100 cartones en una fiesta.

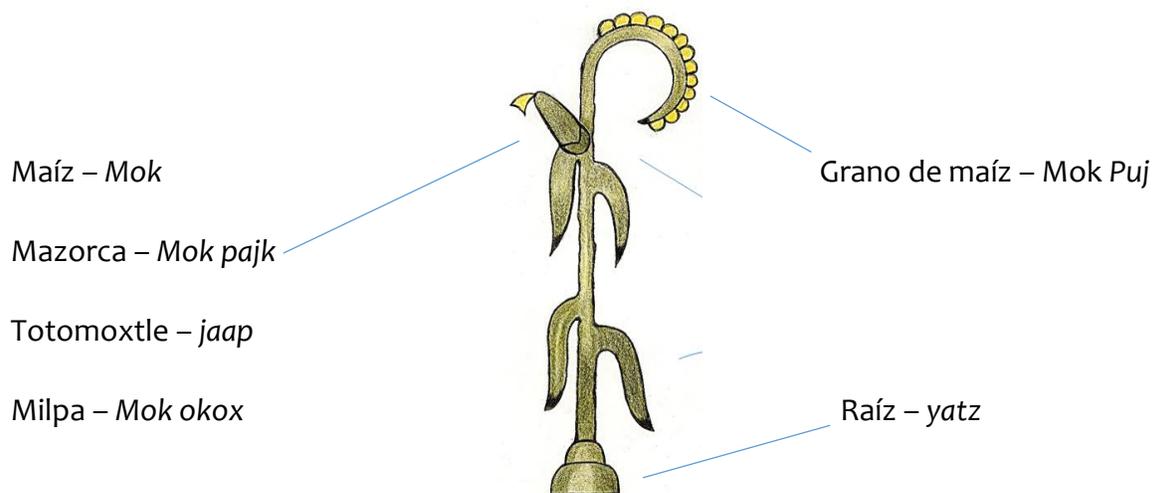
El impuesto es proporcional a la venta anual. Actualmente las cerveceras dan un pago de 400 mil pesos por año, mismo que ha sido motivo de corrupción y disputas internas ya que no es el sindicato de cerveceros quien lo recibe sino el H. Ayuntamiento Municipal.

### **MOK OKOX (MILPA)**

La milpa es un cultivo milenario, incluye maíz (*mok*), frijol, calabaza (*ukum*), chayote y ejote. Es practicado aún en Chimalapas, sin embargo cabe mencionar que el cambio de uso del suelo, de montaña a potrero, ha generado también el declive del cultivo de la milpa. Al año existen dos momentos de siembra de milpa: chahuite y temporal.

La siembra de temporal primavera – verano se comienza en febrero, marzo y abril meses en los que se desmonta el terreno para tenerlo listo en mayo y recién iniciada la lluvia se comienza a sembrar, de acuerdo a este ciclo para agosto ya se cosecha justo en el mes de la celebración de San Bernardo Abad. La de chahuite se hace en otoño – invierno. Se siembra en noviembre para cosechar en Enero. Es importante que en el tiempo de la siembra la luna este llena (*xepe taxe*), de ahí en adelante la luna recorrerá su ciclo hasta que nuevamente vuelva a estar llena para iniciar la cosecha así la pisca de

la milpa debe ser en el tiempo de *tuan xepe tax* (tres veces la luna nueva), ya que de lo contrario la mazorca se pica y no sale bien.



Fuente: dibujo elaborado por Rivera Consuegra (2016) y los elementos señalados corresponden al trabajo etnográfico

*Crecimiento de la milpa*

Cuando está naciendo la milpa – *Naypan Mok*

Cuando ya creció como 50 centímetros y lo empiezan a limpiar – *enkeyukpa bi mok*

Cuando esta señoriteando de dos meses y medio – *Metzan xepe jey ukpam em mok*

Listo para cortar – *tem mawam em mok*

### La luna y su ciclo

Xeepe – luna	Xeepe – mes	Xeepe maykuy – calendario
Luna llena – <i>taxam xepe</i>		Luna nueva – <i>xukam bi xepe</i>
Cuarto menguante - <i>kuk necpa bi xepe</i>		Cuarto creciente - <i>kuk necpa bi xepe</i>

Son dos las variedades de maíz que existen en la zona: el zapalotito maíz morado (*nak mok*) tiene un ciclo de cuarenta días y el zapalote grande *wet nak – mok* tarda tres meses (*tuan xepe*), es decir, tres lunas llenas. Es sabido que el ciclo agrícola se encuentra estrechamente relacionado con la luna misma que marca la temporalidad *angpøn* de ahí que no sea casualidad llamar a la luna como *xeepe* de la misma manera como se nombra al mes. Ello nos marca *xeepe maykuy* es decir un calendario o temporalidad de la siembra – cosecha y de fiestas. Es el tiempo comunal de los pueblos.

De las variedades de frijol se identifican: el andalon (*caxtino xek*), frijol negro (*yek xek*), frijol blanco (*popo xek*) y el ejote chiapaneco (*napuitem*). En el proceso de trabajo generalmente se aplica el surco de arado con punzón.

Cuando se cosecha al 100% una hectárea de cultivo, puede dar hasta 1000 kilogramos de maíz y cuando se cosecha de manera parcial, una hectárea puede dar de 600 a 500 kilogramos de maíz. Con el maíz se preparan tortillas en comal y horno, tamales de mole y frijol, pozol, atole blanco y dulce.

### Café

El café se cultiva o renueva, generalmente antes y durante las lluvias. Después del tercer año, las cosechas del fruto maduro, se realiza en octubre, noviembre y diciembre. La década de los sesenta, setenta y ochenta fueron de gran auge, generaba ingresos en efectivo para complementar la economía. En Santa María, en 1976, se registra que la mayoría de la gente tenía un promedio de entre 1 000 y 2000 matas sembradas con una producción aproximada de dos kilogramos por mata (Rivera, 2008; 61)

En San Miguel la gente siembra el café para autoconsumo, en el patio de sus casas, a la sombra, por tal razón no se percibieron pérdidas sensibles por la plaga de la roya que afectó a la mayoría de las zonas cafetaleras de la región. Anteriormente, en los años cincuenta, sesenta y setenta, del pasado siglo, el café de San Miguel era muy apreciado en los municipios aledaños, después, esta tradición se ha ido deteriorando, sobre todo por la pérdida de montaña y el avance de la ganadería.

## **Pesca**

La actividad de pesca en los pueblos del municipio de San Miguel, se realizan en baja escala por no existir grandes litorales de aguas salada, esta actividad se realiza en los ríos y arroyos que bajan de las grandes montañas de Chimalapas. En tiempos remotos la pesca significó un porcentaje importante en la dieta alimenticia de los zoques, un gran número de habitantes se dedicaban a esta actividad.

Los pescadores utilizaban diversas formas de captura: con hilo de nailon y un anzuelo de metal, le ponían carne algunas veces y en otras lombrices de tierra para atraer a los bagres, dormilones, mojarra entre otros. La otra carnada es una bolita de masa a diferencia de las dos anteriores con ésta se pesca sardinas pequeñas y flacas; otra diferencia es el tamaño del anzuelo y el grosor de los hilos de nailon, el que se utiliza para mojarra el hilo es más grueso y el anzuelo más grande, mientras el que se utiliza para las sardinas el hilo es muy fino y el anzuelo es bastante pequeño, esto se debe a que el jalón de la sardina es muy leve al de la mojarra y los demás.

La otra forma de pescar es la atarraya, hay dos tipos: para peces grandes y para peces pequeños. La atarraya de mojarra tiene el tejido de las mallas más grandes y su extensión es más amplia y el hilo del tejido es más grueso, mientras que el de las sardinas su extensión es reducida, la malla es pequeña y el hilo es delgado además el plomo que se le pone es de menor peso. Esto se debe a que la atarraya para peces pequeños se utiliza en los arroyos y en las partes bajas de los ríos; en cambio en la de mojarra, el plomo es de mayor peso porque se utiliza en caudales más fuertes y porque los peces son más grandes, para este tipo de pesca se hacen recorridos por todo lo ancho y largo del río o

del arroyo, estos pescadores buscan los lugares menos explorados para capturar mayor cantidad de peces.

Otros practican un conocimiento tradicional en el tiempo de sequía se construyen “nidos” esto se hace con ramas que cortan de los árboles de las orillas del río, las acomodan o las amontonan a la orilla del río en las partes más profundas, esto le sirve a los peces como refugio o casa, esperan un tiempo entre 20 y 30 días después de su construcción para después formar un equipo de dos o tres pescadores y derrumbar el nido. El hecho que se junten es con la finalidad de unir sus atarrayas y cubrir completamente el área del nido y no permitir que se escape ningún pez, de esta manera se capturan a todos los peces que ahí se refugiaban y finalmente se reparten en partes iguales los pescados de todos los nidos que hayan destruido.

Existe otra forma de pescar en la época de lluvia cuando caen éstas con abundancias, los ríos y arroyos crecen y el agua se enloda, entonces una parte de las mujeres se unen entre comadres, amistades y parientes formando grupos para irse al río, que para ese tiempo corre agua abundante y enlodada. Las mujeres llevan cada una de ellas unos trapos que aquí le llamamos “manta” (salen de las bolsas de harina que día con día van desocupando las panaderas) estas bolsitas las unen hasta formar una extensa manta en forma de bolsa, las señoras se las acomodan a su cuerpo: una punta amarradas del cuello y la parte de la bolsa la sostienen con las dos manos y de posición hincada recorren horas tras horas las orillas del río o arrollo atrapando a los peces grandes o pequeños y como ya dije el agua turbia no les impide atrapar a éstos.

También se pesca de noche, esto se practica tanto por hombres como mujeres, adultos, jóvenes y niños.

## **Caza**

Se caza venado, tapir, censo, tepescuintle, danta, conejo y faisán.

## **Temporada de frutas**

Plátano – *patanux* -Todo el año

Papause - agosto y septiembre

Papaya – <i>tuna</i> - todo el año	Jobo – <i>punik</i>
Limón – <i>imunix</i> – todo el año	Candón – <i>kopak yakti</i>
Guanábana – junio, julio y agosto	Carnecuili – <i>iki</i> -
Mandarina – desde marzo hasta agosto	Coyol – <i>kuma</i> – noviembre y diciembre
Ciruelo – <i>tuni</i> – marzo y abril	Nanche – <i>nanchi</i> – agosto
Anona – <i>yati</i> – mayo	

### Salud comunitaria

De las enfermedades del alma, del espíritu, los males de aire, las anginas, la alfresia, dolores de cuerpo, torceduras y brujería, son curadas por los hueseros, sobadores (*mat soba pøn*), santiguadoras, los brujos y las brujas (*zoyoba yoma*).

Parte de la medicina curativa tiene como base las hierbas, como puede apreciarse en el siguiente listado.

#### *Hierbas medicinales y comestibles:*

Hierba santa – <i>tinay</i>	Epazote – <i>kinxawa</i>
Verdolaga – <i>petzco</i>	Semilla de calabaza – <i>uku puj</i>
Epazote – <i>kixahua</i>	Flor de buganvilia
Caulote – <i>e'ke</i>	Ajo – en te sirve para la tos
Nopal – <i>paxte kumu</i>	Cebolla morada
Marihuana – <i>ay putzi</i> se prepara con alcohol para las reumas, torceduras, inflamación y dolores musculares.	Ocote y manzanilla para la tos
Hoja de naranjo – <i>anax ay</i>	Canela
Hoja tierna de papaya – <i>tuna hay</i> para los nervios	Gordolobo
Gordoncillo – <i>xu jay</i>	Pimienta
	Ceiba – <i>pixtin ay</i> para la alergia la cascara con achiote

La camelina (para la inflamación golpes, cáncer, torceduras)

Salva real malva de cantilla (para la diarrea)

Alcanfor cimarrón (para el dolor)

Alta misa o santa María (para dolor de estómago)

Hoja de campana (dolores musculares)  
la golondrina (lavar heridas)

Tepescuintle curar heridas infecciones

Epazote semilla de calabaza (parásitos)  
morrito (para los golpes)

Gordoncillo y la albahaca (dolores)

La ceniza sirve para la fiebre se aplica en los pies

Rosa de castilla para lavar los ojos

Chamis (para desinflamar)

Lengua de vaca (para desinflamar)

Madre cacao (árbol) se usa la hoja para hemorragia nasal.

Hoja de nanche, para dolor de cabeza  
cascara del árbol, para diarrea y tos

Cascara de árbol para la diarrea y tos

Te de tila para los nervios

Hoja de naranja en te

Sábila, para infecciones en los pies en caso de quemaduras de 1º. y 2º grado, desinflama y cicatriza.

Zanahoria para la vista

Campanilla como jabón para lavar

## TRABAJO

Existen cuatro tipos de trabajo: *yoxkuy*, *kotzonkuy*, *koyoxe* y *kumunyoxkuy*.

*Yoxkuy* alude al trabajo en el campo, en la siembra, el desmonte y todo lo que implica. *Koyoxe* menciona al trabajo pagado, de éste lo realizan principalmente los que no tienen tierras y acuden en facultad de peones por un pago de 120 pesos al día.

Las mujeres que se insertan a un trabajo mediado por el dinero son las que emigran a las ciudades para trabajar como empleadas domésticas, generalmente se van a Juchitán, Coatzacoalcos y a la ciudad de México.

También se realizan trabajos artesanales: elaboración de redes (*xui*), morral (*jepe morral*), hamaca (*kajtzay*), tendedores (*yot yetkuy*), ixtle (*temxi*), escobas (*petkuy*), soplador (*yemkuy*), petates (*paata*), arado y canastas.

Imagen 11. De necpan kumunyoxkuy<sup>70</sup>



El tequio (*Kumunyoxkuy*) es el trabajo comunal que se convoca para ejercer en los espacios que son de todo el pueblo, tales como: la limpieza de los ríos, la construcción de espacios comunes, la siembra de milpa y el corte de leña para las mayordomías del pueblo, el trazo de la brecha que delimita el territorio, la limpieza de las escuelas y la construcción del corral para la toreada del pueblo.

En San Miguel actualmente estos trabajos en su mayoría están sujetos a un pago monetario. La limpieza de los ríos lo realizan únicamente los que cobran Prospera; de las construcciones comunes la última que se tiene registrada es la década de los noventa cuando se convocó para restaurar el techo de la iglesia; la construcción del corral para la fiesta de San Miguel Arcángel el 7 de mayo, ya no se realiza, ahora se le ha delegado a la empresa cervecera la instalación de la estructura; la siembra de milpa y el corte de leña

---

<sup>70</sup> vamos a dar tequio se dice en lengua angpørn

de forma colectiva se ha perdido en el municipio; y el trazo de la brecha limítrofe ahora esta mediada por un pago que emite el comisariado de bienes comunales.

“Aquí ya no hay tequio y el que hay es el que damos los que cobramos prospera por eso vamos a dar el tequio” señala la comunera Lucina Pérez Solano. El tequio que se da actualmente está sujeto a un pago monetario, es el caso de las mujeres que cobran Prospera si no participan quedan susceptibles de multas o suspensión del programa asistencialista.

Los que integran el cabildo cuya función es la limpieza del parque, del palacio municipal y las calles de San Miguel, también otorgan su tequio cotidianamente a cambio de un pago quincenal que entrega el H. Ayuntamiento municipal.

Anteriormente los migueleños participaban más en los tequios sin remuneración monetaria. Los comuneros acudían a brechar el área limítrofe del territorio comunal, cortaban la leña para los mayordomos y acudían a la siembra de maíz colectiva para la fiesta de San Miguel Arcángel y San Bernardo Abad.

En las escuelas preescolar, primaria, secundaria y el Bachillerato Integral Comunitario el tequio prevalece. Son las madres y padres de familia quienes acuden a desmontar el terreno, a limpiarlo y en algunas situaciones a reconstruir sus instalaciones cuando es necesario. Este se ejerce sin pago monetario y responde a acuerdos tomados por las asambleas de cada centro educativo y coordinado por los comités de padres de familia.

Sin embargo, el tequio se deterioró por la inserción de nuevas religiones, los partidos políticos y la mediación del dinero, de ello se registra que desde 1975 con la construcción de la carretera y la instalación del agua potable se comenzó a pagar la mano de obra para la construcción.

En Santa María, Daniel Nahamad (2008), registró que apenas en la década de los noventa del siglo pasado, el tequio se mantenía como una forma de organización del trabajo comunal, en la que participaban todos los varones en edad adulta, organizado por el ayuntamiento a través del síndico municipal.

Desde la década de los setenta ya se veía su desgaste manifestado en la constante negativa de los comuneros por brindar este trabajo cooperativo, quienes buscaban maneras de evadirlo de ahí que en esos mismos años el ayuntamiento haya tenido que poner multas de 50 pesos a aquellos que no colaboraran. (Rivera, 2008; 66)

De necpan Kotzonkuy<sup>71</sup>

A diferencia del tequio que se ha deteriorado principalmente en los hombres, la ayuda mutua prevalece entre las mujeres del pueblo, se ejerce en las mayordomías, en las bodas, los bautizos y las celebraciones de otras deidades de la comunidad. Esta ayuda se ejerce desde las relaciones sociales de carácter ritual y familiar, se invita a la gente a participar y en caso de que alguien rechace la invitación no podrá reclamar la ayuda cuando él o ella invite al trabajo o cooperación, pues cuando se ayuda “se debe” y el anfitrión queda debiendo la reciprocidad a los que cooperaron al aceptar la invitación (Lisbona, 2008; 159)

Imagen 12. La ayuda entre mujeres



---

<sup>71</sup> Vamos a ayudar se dice en lengua angpøñ

Las *yomadekay* noveneras (mujeres noveneras), junto con la *kulaba* (la chagola o cabeza de la celebración), sostienen toda la ayuda durante el mes que dura la preparación de la mayordomía. Son las responsables de realizar las principales acciones de la celebración: la preparación de la comida, hacer el pan y las bebidas, vestir a los santos, servir a los *matumos* y a todos los asistentes, ellas son las únicas que pueden contar la reliquia y vigilar que se encuentre completa.

El 28 de septiembre, cada una de ellas porta una flor en la cabeza como símbolo de que han llevado la novena, mostrando que durante 15 días no ha tenido relaciones sexuales, ni han descuartizado animales. Que se han mantenido en una dimensión *maxan* (lo que está a punto de dar a luz traducido como santo) en el tiempo del *xen* (fiesta).

En estos tiempos del pueblo, si bien los hombres han perdido el sentido del tequio, en el periodo *xen* colaboran con la ayuda mutua, son los encargados de descuartizar la res, de preparar las hojas de plátano para la realización del tamal. Hace 70 años eran los que preparaban la comida de la mayordomía, por razones que desconocemos esta función se les delegó a las mujeres y actualmente son ellas las que lo realizan sin pago monetario.

Imagen 13. Tamaleada



En el apoyo mutuo las mujeres del pueblo que asisten a la preparación de la comida, bebida y todo lo que se requiere para una celebración - ya sea mayordomía, bautizo, bodas, cumpleaños o cualquier actividad que requiera de grandes cantidades de comida – entregan a la anfitriona un cuartillo de maíz, aceite y azúcar. Las ayudas generalmente empiezan desde muy temprano. Ahí se desayuna y se come, todos por igual.

En Santa María la ayuda mutua se enfatiza entre parientes o amigos. Ello se manifestaba más claramente en la década de los setenta cuando se convocaba a techar casa, a sercarla o ponerle embarros, evidentemente es reciproco pues el ayudado posteriormente le tocara regresar el trabajo con sus parientes. (Rivera, 2008; 67) Es decir la ayuda mutua es un intercambio de trabajo entre las unidades familiares; se utiliza principalmente para la construcción de las casas y tiene la siguiente dinámica: el individuo que construye pide ayuda a los demás miembros de la comunidad, en particular compadres y amigos, quienes aportan su trabajo y herramienta u otros aportan con el corte y recolección de madera y zacate. El anfitrión en reciprocidad ofrece comida y bebida a todos los que ayudaron, y queda comprometido a colaborar, en caso de que se necesite su ayuda, con cada uno de los que se la prestaron a él. (Nahmad, 2008; 95)

### ***En la zona oriente***

Después de que estos habitantes se rebelaran contra las empresas madereras y la finca cafetalera Casa Blanca asumieron el rol de comuneros así las congregaciones formadas a lo largo de los límites Chimalapas – Cintalapa reconocieron las tierras comunales. Actualmente trabajan el extenso territorio de bosque, selva y montaña. Al expulsar a las empresas éstos relevaron el trabajo de corte de madera y cultivo de café evidentemente no a grandes escalas como lo fue en el tiempo caciquil.

Habitar una zona limítrofe y compartir una historia de desplazamientos forzados los ha llevado a generar una estrategia para la recuperación de tierras mediante la formación de asentamientos y el trabajo de la zona puesta en cuestión. De ello se

registran los problemas más tensos en los predios la Hondonada, el quebrachal, la Orquídea y Nuevo San Andrés.

Los trabajos que realizan al interior de sus congregaciones son acordadas por sus propias asambleas, mismas desde donde se estructura su organización cooperativista de ellas refieren: los trabajos colectivos en el cuidado del ganado comunal, la cooperativa del carro que hace pasajes dos días a la semana, el teléfono, la tienda comunal, la cocina comunitaria, la biblioteca colectiva, en el caso de la Esperanza tienen su lancha común, para atravesar la presa mal paso, y la cooperativa de resineros en Benito Juárez.

Esta última es relativamente nueva. Nace desde el 2005 como una iniciativa de buscar alternativas para el cuidado y aprovechamiento del bosque. Los comuneros de Benito Juárez han destinado 1000 hectáreas para el trabajo de resina en el cual participan aproximadamente 40 comuneros.

De la resina se obtiene industrialmente aguarrás y brea entre otros; también tiene sus usos medicinales, se usa tradicionalmente en las heridas para evitar hemorragias. Hay una resina denominada Huapino, que se utiliza como incienso para el sahumerio en los funerales, su fruto es comestible. Se vende por kilo, de sus costos en los últimos años se registran: de 2010 a 2011 costaba \$10.00; de 2011 a 2012 costaba \$10.00 y en el 2012 costaba \$8.00.

De la producción se registra que a un pino se le hace de una a cuatro caras dependiendo de su diámetro. El número de caras depende del diámetro: de 25 a 32 cm se hace una cara, de 32 a 42 cm se hacen dos caras, de 42 a 52 cm se hacen 3 caras, de 52 cm en adelante se hacen 4 caras. En la técnica conocida como resinación a muerte se le hace el número máximo de caras a un árbol.

La cosecha de un pino es aproximadamente de 600 a 700 gramos de resina mensuales. Cada parcela tiene 3 000 caras aproximadamente. “En la comunidad y en la zona hay un potencial para el aprovechamiento de la resina, tanto las comunidades de San Antonio como López Portillo, tienen suficiente bosque”, argumentan los comuneros en el Taller de Dialogo Cultural.

Las herramientas de trabajo para la resina son: el hachita, hacha gurbia, esta se manda a hacer en Michoacán, machete, clavos y cacharros (pequeños recipientes donde se recupera la resina), se utilizan también viseras, la golondrina para hacer la corteza e insertar la visera, piedras de afilar, esmeril, se utiliza la guillotina para cortar la visera del tamaño de la golondrina. Para la recolección se utilizan barricas y latas alcoholeras de 20 litros, paletillas para extraer la resina, tambos de 200 litros para almacenar y báscula para pesar.

Se cuenta para el aprovechamiento con un centro de acopio y bodega. Para trabajar los resineros tienen una reunión general cada mes, están registrados como Sociedad de Producción Rural (SPR).

Pese a estos esfuerzos un problema central en esta zona de Chimalapas es la tala ilegal que continua ejecutada por ganaderos privados. La elaboración de carbón también significa una amenaza al bosque pues esta práctica implica la quema de palos de árboles, más complicado aún al considerar que este trabajo lo emprenden familias de tzotziles asentadas en los nuevos poblados.

Del trabajo de la siembra de marihuana y amapola, es una realidad de la que todos prefieren no hablar.

## **PODER COMUNAL**

Los municipios de Chimalapas, constituyen dos comunidades agrarias en un territorio compartido pero bien definido, ello genera dos formas de gobiernos al interior de cada una de las cabeceras: la municipal y la agraria.

En San Miguel hasta hace aproximadamente 53 años los principales nombraban en la iglesia a las autoridades municipales y comunales. Con marimba, iban a traer al nuevo presidente. Cabe mencionar que el nombramiento de principales se les ha otorgado a los que han cumplido el cargo de mayordomos del Patrón de San Miguel arcángel y San Bernardo Abad. Anteriormente el concejo de ancianos principales también fungía como cuidador del río y los bienes naturales.

Una vez nombrada la autoridad, los principales la presentaban a la asamblea y sin mayores diferencias el cargo quedaba legitimado. Desde entonces el PRI ya se encontraba en la comunidad a través de un comité central, integrado por zoques y yøkis, cuya función se reducía a rellenar las boletas electorales para Presidente de la República, mientras en el nombramiento de cargos de la comunidad no tenían gran influencia.

A partir de 1978 se dejó de respetar el concejo de principales ya que a través de la fuerza armada se impuso el candidato del PRI, a partir de ahí se rompió la costumbre de que los principales nombraran a las autoridades. Desde entonces la división partidaria del pueblo se marcó más claramente entre coceistas y priistas, cuya expresión más álgida se manifestó en 1981, con la declaración del Ayuntamiento Popular de San Miguel Chimalapa por parte de la Coalición.

Una vez que la COCEI tomó el poder municipal se detonó un ambiente violento que generó muertes de coceistas, priistas y la expulsión de yøkis zapotecas que habitaban las principales casas y terrenos del pueblo, muchos de éstos eran priistas y mantenían el control político y económico en San Miguel, Cienegulla, los limones, el porvenir, Sitio Viejo y las Conchas. Sin embargo el Ayuntamiento Popular no perduró mucho tiempo y para 1984 los priistas volvieron a retomar la presidencia, pero la disputa se mantuvo latente.

La expulsión de los yøkis y con ello el arrebato del poder político al PRI se interpretó como un acto de poner el poder comunal en manos de los indígenas, organizados en la COCEI; significó una reorganización en la estructura agraria local, incorporando a jóvenes en el censo agrario y dándoles oportunidades de participar con todos los derechos de comuneros; en ese mismo auge se logró la expulsión de los aserraderos en la zona oriente, poniendo el territorio a disposición de la comunidad. De ahí que ello generara un fuerte enfrentamiento con los yøkis quienes vieron mermado su poder político y económico<sup>72</sup>. (Nahmad, 2008; 99)

---

<sup>72</sup> De la relación de los zoques con los yøkis Amado Rivera registro en la década de los setenta el racismo marcado, de ello se puede leer en *Notas etnográficas de los zoques de Santa María Chimalapas, 1976*.

Hasta 1995, el PRI no se encontraba enraizado en los nombramientos tradicionales de autoridades comunales, permitiendo en diversos casos a las comunidades elegir sus autoridades municipales según sus sistemas de cargos, siempre que esos funcionarios apoyaran a los candidatos del partido en las elecciones estatales y federales, convirtiéndose esta táctica en la productora de mayorías abrumadoras para el Partido, que todavía en 1986 obtuvo alrededor de 90% del voto total en las elecciones estatales de Oaxaca. (Owolabi, 2004; 475). En el caso de los Chimalapas su presencia en la dinámica interna ya se encontraba marcada pero no del todo consolidada.

Así, la visita del entonces gobernador Diódoro Carrasco Altamirano, al pueblo de San Miguel, el 30 de septiembre de 1995, fue determinante en la política interna de la zona. En un contexto donde se exhortaba a llevar acabo legalmente las elecciones por usos y costumbres, tal como lo señalaba la Reforma Constitucional por la que se reconocieron las elecciones municipales de acuerdo con los “usos y costumbres” de cada comunidad, aprobado en el mismo año en el estado de Oaxaca.

Bajo esa modalidad jurídica, San Miguel Chimalapa, participó por primera vez en octubre de 1995. Ello significó que las agencias, las localidades y las congregaciones participaran por primera vez en las elecciones municipales. El resultado de la nueva modalidad fue el triunfo del candidato del PRI y consigo, la cimentación de las bases del partido en San Miguel y sus agencias, que prevalece hasta nuestros días.

Actualmente predominan los partidos políticos en la cabecera municipal, mientras los principales y católicos han quedado sin facultad de nombrar a las autoridades dedicándose únicamente a la vida religiosa de los que aún son católicos en el pueblo.

San Miguel, en tanto comunidad política administrativa y agraria, que le otorga la resolución presidencial de 1967, reconoce como parte de sus forma de gobierno: a la Asamblea General de Comuneros, la Asamblea Interna de Comuneros en la Cabecera Comunal y en las Congregaciones o Anexos Agrarios, cuyos representantes son el Comisariado de Bienes Comunales, el Comité de Vigilancia, Medio Ambiente (2012), el presidente municipal y el cabildo.

Las normatividades internas, plasmadas en el Estatuto comunal de San Miguel, en el artículo 34, estipula que el órgano supremo de la Comunidad agraria es la Asamblea General de Comuneros, la cual se constituye con la asistencia de la mitad más uno de la totalidad de comuneros de la cabecera Municipal y las diecisiete congregaciones (2012; 31), no obstante en el terreno de la cotidianidad y los hechos este órgano de decisiones no se ha celebrado desde hace dos años, pues solo se procura cada tres años para nombrar autoridades agrarias, cuya dinámica se encuentra mermada por la intromisión de los partidos políticos.

La asamblea ordinaria de San Miguel no tiene una periodicidad marcada y por el contrario, ésta se instala cuando la situación lo amerita. Cabe mencionar que de igual manera se encuentra poco sólida ya que la dinámica partidista ha irrumpido la política comunal. Internamente la cabecera municipal se organiza a través de comités que atienden de manera asamblearia cuestiones prioritaria de la comunidad, de ellos corresponden: el comité del centro de salud, el comité de la clínica, los comités de los centros educativos preescolar, primaria, secundaria y el Bachillerato Integral Comunitario, el comité de la cocina comunitaria, el comité de la asociación ganadera, el comité de la fiesta de San Miguelito Arcángel, el sindicato de cerveceros, el comité de transportistas, el comité de la banda musical y el concejo de principales de la iglesia católica.

La junta católica se encarga de cuidar y asear la iglesia durante los fines de semana o días festivos. Los hombres que la componen son elegidos por los principales (*jatong pøndekay*) para ocupar el cargo durante dos años. Está compuesta por: un presidente Católico, un fiscal mayor, un fiscal segundo y tres vocales. Mientras la pareja de *kulaba* y *jaton koha* (chagola) es la que conduce todas las celebraciones. Los principales secundan a los chagolas que se encargan de hacer limpias en la iglesia (*maxantøk*). Actualmente los cargos políticos y los del sistema religioso no están relacionados, aunque en la década de los setenta como ya se ha mencionado no existía separación entre los funcionarios religiosos y civiles. (Lisbona, 2008; 157)

No obstante, pese a la intromisión de los partidos en la política comunal de San Miguel, la asamblea se restablece en momentos de amenaza al territorio. Ello se ha visto en la década de los setenta, ochenta y noventa al detener mega proyectos que pretendían la privatización de las tierras; actualmente ello se deja ver en el contexto generado por las concesiones de más de 7 000 hectáreas de bienes comunales otorgadas a las empresas mineras Minaurum gold y Gold Cooper. La comunidad ha consensado el rechazo desde el 18 de octubre de 2014.

De modo que es indiscutible que la comunalidad agraria está estrechamente ligada a la asamblea, misma que pese a su fragmentación se activa para tratar asuntos relacionados al territorio, tema que trasciende posiciones partidistas, religiosas y lingüísticas.

#### *Santa María*

La etnografía registra que para la década de los setenta el gobierno indígena en Santa María estaba basado en el concejo de ancianos y se encontraba íntimamente relacionado con la escritura religiosa. Igual que en San Miguel eran los principales quienes nombraban a las nuevas autoridades municipales, presidente, síndico y regidores, los suplentes, diez auxiliares o topiles llamados guardabosques (Nahmad, 2008; 97)

Esta esfera autónoma, interpretada como una continuidad colonial de la república de indios a la década de los setenta del siglo XX, se encontraba compuesta exclusivamente por indios zoques. El que obtuviera el cargo de presidente tenía que haber ocupado un cargo en la iglesia, esa era la costumbre. Desde entonces se registraba que los jóvenes ya no coincidían con esta modalidad y buscaban deslindar el nombramiento del aspecto religioso, decían: “ahora los jóvenes ya no queremos eso, hacemos una asamblea en el mercado y todo el pueblo dice quién va a ser el presidente, el pueblo es el que elige”. (Rivera, 2008; 74)

Obtener cargos era un servicio no un trabajo asalariado, el único que cobraba era el tesorero – secretario, quien se encontraba fuera de la organización tradicional y tenía que ser una persona que supiera escribir y leer.

No obstante, para la década de los noventa ya se registraba el desplazamiento de los zoques por parte de los yøkis quienes comenzaban a ocupar los cargos más importantes y de igual manera ya se caracterizaban por introducir el sistema de partidos políticos. (Nahmad, 2008; 98), ello se dio a partir de 1976 cuando los yøkis empezaron a participar en la organización ceremonial con la intención de dar paso a incrustarse en el poder político, (Rivera, 2008; 55) sin embargo esto terminó en un rechazo violento por parte de los chimas.

Mientras el nombramiento de Bienes Comunales fue penetrado por los avecindados. Parte de la documentación importante manejada por dicha instancia eran los contratos que se hacían con los colonos, con las compañías madereras o papeleras, los que inmediatamente eran contratados para hacer exploraciones inventaríales por parte de las compañías (Rivera, 2008; 76) de ahí que el cargo fuese de gran interés para los avecindados.

Actualmente Santa María se rige por el sistema de “Usos y Costumbres” indígenas, éste proceso se ejecuta en la cabecera municipal donde los candidatos deben ser nativos. El día de la elección la asamblea nombra a los candidatos y entre ellos se elige al presidente y a su cabildo, sin la participación de las agencias y congregaciones. Ya no son los principales quienes hacen el nombramiento, pero si la asamblea comunal de zoques.

No obstante, el uso de la asamblea como órgano de elección y decisión no ha sido impedimento para que los acuerdos sean capitalizados por las autoridades en turno, que en diversas ocasiones están en contacto con los partidos políticos o con el gobierno del estado de Oaxaca, a través de sus representantes en la región. Es decir, “los usos y costumbres pueden ser en muchos casos utilizados por las instituciones estatales que, sin tener presencia directa en la asamblea, mantienen contacto con grupos de poder al interior de los municipios. Por esta razón, las distintas posiciones políticas tienen reflejo en las reuniones comunitarias, y ello significa en ocasiones la dificultad para llegar a acuerdos en las asambleas”. (Lisbona, 2008; 158)

Sin embargo, a diferencia de San Miguel, en Santa María la asamblea se mantiene más presente ya que estos al erigirse como los primeros poseedores de las tierras Chimalapas, asumen como pueblo zoque la responsabilidad de cuidar las 594 000 hectáreas de bienes comunales. Es mediante su asamblea donde se deciden acciones directas y jurídicas que ejecutan para la defensa de su comunalidad agraria.

Las autoridades reconocidas por la comunidad de Santa María, son: la asamblea general de comuneros; el comisariado de bienes comunales integrado por el presidente, secretario y tesorero, el concejo de vigilancia integrado por el presidente, primer secretario y segundo secretario; los secretarios auxiliares de las congregaciones; el presidente municipal integrado por su cabildo; los agentes municipales; policía; y el concejo de ancianos.

En su normatividad interna, manifestada en el Estatuto comunal, se estipulan dos tipos de asambleas: ordinaria y extraordinaria. La asamblea general ordinaria se celebra un día sábado, el último de cada dos meses, presididas por el comisariado de bienes comunales, concejo de vigilancia y el presidente municipal.

La asamblea general extraordinaria se lleva a cabo cuando el caso lo requiera y será convocada por el comisariado de bienes comunales, el concejo de vigilancia y el presidente municipal, los acuerdos serán válidos con la asistencia mínima del 15% de los comuneros.

El concejo comunal de ancianos es elegido por la asamblea, reconociendo a aquellos con experiencia y participación en las asambleas, distinguidos por defender las tierras y recursos naturales de la comunidad. Estos vigilan el buen funcionamiento de los bienes comunales y pueden convocar a asambleas en caso de que las autoridades correspondientes no lo hagan.

#### *De las congregaciones sujetas de santa maría y San Miguel*

En su dinámica interna realizan asambleas locales constituidas por los comuneros y convocadas por los secretarios auxiliares y agentes municipales.

Las asambleas en las comunidades asentadas en la zona limítrofe entre Chimalapas – Cintalapa mantienen su periodicidad mensual. Estas se conforman de *angpøñ*, *odepüt*, tzotziles, michoacanos y guerrerenses. En su mayoría son adventistas y sabáticos. Pese a éstas diferencias las asambleas mantienen sus normas comunitarias, convocan al tequio y toman consensos en torno al territorio, mismo que reconocen y lo respaldan como comunal. En la dinámica de éstas asambleas no existe la participación de las mujeres, al menos que asistan como viudas o en nombre de su esposo comunero ausente, la decisión se mantiene en los hombres de las comunidades. Aunque en las acciones directas ejercidas para la recuperación de tierras asistan tanto hombres como mujeres.

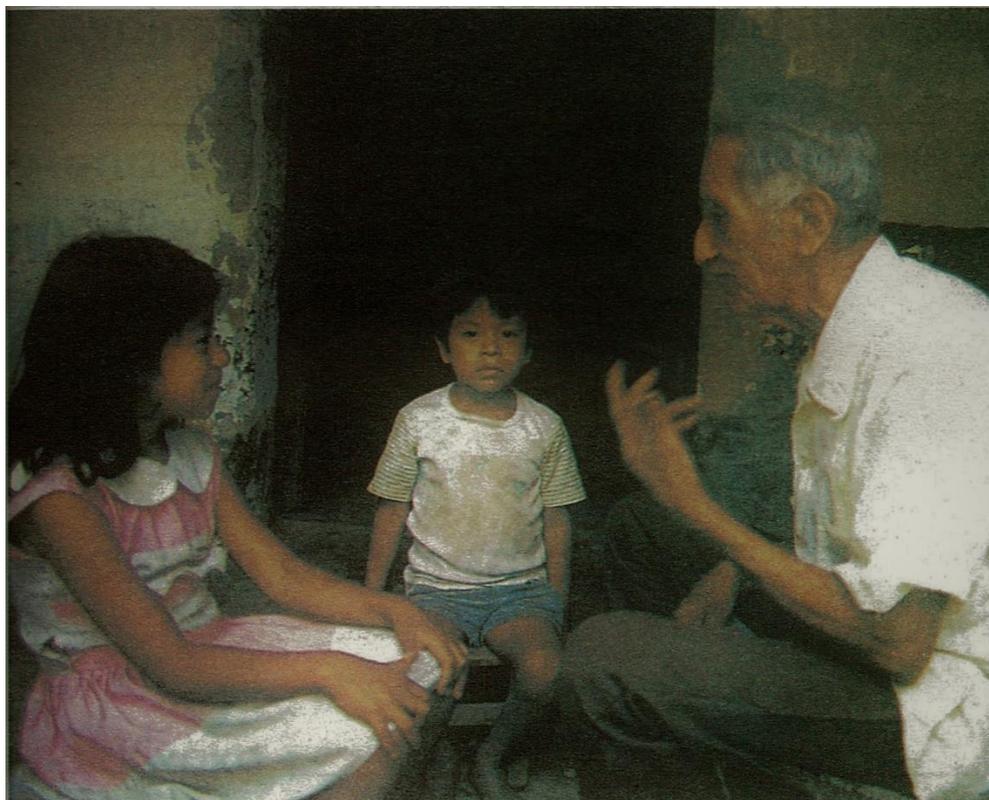
Es real que los padrones de comuneros tanto de Santa María como de San Miguel reconocen la figura de comuneros como comuneras, sin embargo ello no necesariamente ha significado la activa participación de las mujeres en las asambleas y toma de decisiones sobre todo en las congregaciones de la zona oriente.

Debido a los conflictos agrarios en los límites de Chimalapas, el Estatuto comunal de Santa María plantea en su artículo 24 que:

*“no se permitirá la creación de nuevas congregaciones o asentamientos humanos salvo que la asamblea general de comuneros así lo decida y en virtud de una causa extrema y que solo de esa forma pueda resolverse el problema, los núcleos agrarios chiapanecos reconocidos y formados por verdaderos campesinos que hayan decidido integrarse como anexos de nuestros bienes comunales, podan ser reconocidos únicamente por decisión de la asamblea general de comuneros, además la actuación de las congregaciones se ajustará a lo dispuesto por el estatuto comunal y por la asamblea general de comuneros”*

Desafortunadamente en los últimos tiempos esta decisión se ha mantenido entre las asambleas de la zona limítrofe y las autoridades de las cabeceras municipales, quienes generalmente no están coordinadas con las asambleas de la cabecera y por el contrario las han socavado por diferencias partidistas.

Imagen 14. *Bi tatbida*



Fuente: *Bin angmaykuy toto angpønjo'* (de izquierda a derecha: Yadira Contreras Pérez, Vitaliano Miguel Contreras y Emilio Contreras)

## Duende

Emiliu Contreras y bi xaw une

Bi tøk angjø'k kumkuyjo angtome jejø tum pøng øy nøji Emiliu Contreras, jejø bi manakðøkay jønang tum kumkuyjo øy nøji xepe tsajo.

Yø dø pøng minpa øy ojo' ukø bi wøt kumkuyjo, tudujtang jaama kináng øy tsakpa bi manakðøkay ney tumø bi tøkjo y ga' ax tsuji witupa.

Tum tsu'wuituwø bi tøkjo y gaja tungjo øy pa'tø tum chik jay une øy nøji Pepín nømøy møtsøy tung kukjo. Yø dø chik wakxing øy okneketøwø bi ap Emiliu bi tøkjo y ga øy nømjáy ke nø'ti jak tsayjám go', nømoba øm yu'køy bim maama.

Wenu ney yu'kexukøwø y ga dø chik jay une yakti yay yøktø' de gaji bi pøn øy jøxpøkø bi kngka øy fiktøwø mae y ya nømoyø øy taane, ga chik une go kekpa.

## Emilio Contreras y el duende

En la comunidad de San Miguel Chimalapa, existió un hombre de nombre Emilio Contreras, vivía con su familia en un rancho denominado Piedra Luna.

Este hombre tenía la costumbre de venir al pueblo todos los domingos a tomar bebidas alcohólicas, dejando sola a su familia en el rancho y siempre se regresaba por las noches.

Una noche, de regreso a su rancho se encontró un niño llamado Pepín que estaba jugando a las canicas. Este pequeño quería acompañar al señor Emilio para su casa pero él le dijo que no porque ya era muy tarde, le dijo – “si vas conmigo te puede regañar tu mamá”.

Estuvieron discutiendo por un largo rato, luego el señor se dio cuenta que no podía convencerlo, de inmediato sacó su cinturón para pegarle, le lanzó varios

garrotazos pero no le podía atinar porque aquel niño era más rápido.

Con el pleito que tenían poco a poco el hombre se fue mareando hasta perder por completo la razón que se fue con el niño a otro lugar ya obedeciendo sus órdenes. Comenta aquel hombre que el camino estaba lleno de espinas pero aun así era fácil de pasar.

Al día siguiente unos señores que estaban cuidando sus rastros vieron al señor Emilio tirado con la ropa sucia y rota, su cuerpo tenía raspaduras de espinas, y los señores le preguntaron para donde iba que su rancho no quedaba por ahí, y que lo mejor sería que se regresara para su rancho. En ese momento pudo darse cuenta adonde andaba y se encaminó hacia su casita.

La familia se puso muy contenta porque pudieron ver nuevamente al señor Emilio a lado de ellos.

Gamaliel Dominguez Miguel (2011)

En el pueblo prevalecen en la oralidad historias de cuchibrujas, tizihuas, sombrerotes y los *kopakhuajo*. Cuentan que hubo un tiempo en el que Santa María se llenó de hombres y mujeres que se convertían en marranos que caminaban hasta San Miguel y se paseaban por todo el territorio de Chimalapas.

Se sabe en el pueblo que el *sobrerote* da ganados a los hombres que se les aparecen. El *kopakhuajo* es una tentación que anda en la montaña, nadie lo ve, porque cuando lo ves de frente te mueres. Su alimento es el caracol por eso cuando vas a la montaña y encuentras cascaras de caracol significa que ahí estuvo el *kopakhuajo*.

En la etnografía de Daniel Nahmad, también se registran historias de gigantes que habitan las montañas, sirenas que viven en los ríos y lagunas y tonas (o espíritus protectores) de las personas que adquieren la representación de animales de monte.

(Nahamad, 2008; 90) De las sirenas se cuenta que en un tiempo no registrado dos niñas escucharon de la voz de una abuela, partera del pueblo, que cuando una niña pasaba mucho tiempo en el río le comenzaban a salir escamas y su cuerpo adquiría partes de los peces como aquellos órganos que permiten respirar dentro del agua, hasta el grado de poder nadar hacia la mar y convertirse en una hermosa sirena.

### **Bi Jokuy (El amate)**

El amate es un árbol de raíces largas y gruesas con ramas frondosas, crece abundantemente a las orillas de los ríos. Nadie lo ha visto florear, dicen que solo de madrugada, pues cuentan que cuando florea se ven puras lucecitas en las hojas como si fueran luciérnagas en el contorno de la frondosidad, pero eso pasa rápido porque al día siguiente ya amanece con frutitas. Dicen que solo una gente de antes lo encontró y cortó una florecita, la guardó en su baúl y al tercer día cuando lo abrió, del baúl brotó oro y mucho dinero.

### **El maíz y el zanate**

Cuando el zanate habló, fue para decirle a un migueleño que no le pegara con su honda, que no lo corriera porque él era quien traía el maíz, el comunero aceptó y el zanate se fue volando. Al siguiente día regresó y el señor que cuidaba la milpa ya no corrió al zanate, entonces el zanate le dijo: “ya traje tu maíz” y empezó a vomitar un chingo de maíz que traía en su buche, le dijo al campesino: “ahora sí que empiece la siembra”.

Por eso muchos viejitos dicen que no se debe correr al zanate porque él trajo el maíz a nuestro pueblo.

## **Kotzøk (Cerros): coordenadas de tøk ange**

Sur

*xawa Kotzøk* - cerro de viento

*pericon Kotzøk* – cerro pericon

*Nax jumnoajo* – cerro de arrollo  
derrumbado

*Kotzøk jum pacxuke cruz* – cerro de Santa  
Cruz

*Kotzøk Mankuyjo* - Pie del cerro

Oriente

*Noajo* – cueva del convento

*Kotzøk octzu* – cerro prieto

Norte

*Kotzøk taka* – cerro pelón (mojonera  
entre San Miguel y Cofradía)

*Kotzøk meaykepaje* – cerro miramar (el  
punto donde se mira la mar del sur)

*Nø yopaje* – Chorro (cascada)

*Way aynejo* – agua fría

Este

*Kotzøk ney popa* (también *Nax Kopac*) –  
Cerro Atravesado (donde nacen los ríos  
Ostuta y Espiritu Santu)

*Kotzøk twan* – cerro tres picos  
(mojonera de San Miguel con Ingenio)

*Kotzøk mø'a* - cerro venado (mojonera  
entre san Miguel y Zanatepec)

*Kotzøk caxa* – cerro baúl

Centro

*Tza kotzøk* – la peña (donde vive el meye  
– rayo)

Lugares de encanto

*Xeptzan* – piedra luna

*Ixtantukeji* – rancho viejo (donde vivía  
muchoa gente cuando empezó la  
revolución se vinieron a vivir al pueblo)

## LA COMUNALIDAD CHIMALAPAS: CONTINUIDAD TERRITORIAL ZOQUE

De la relación entre las agencias y las congregaciones con las cabeceras municipales de San Miguel y Santa María, se ha mencionado que el patrón de asentamiento corresponde a: en el centro - poniente se encuentran los pueblos zoques en las cabeceras y las localidades instaladas alrededor de éstas, mientras las congregaciones formadas en la década de los setenta y noventa constituidas por tzotziles, odepüt, chinantecos, mixtecos, guerrerenses, michoacanos entre otros migrantes se ubican en los puntos limítrofes del norte, sur y oriente de Chimalapas.

A esta diversidad lingüística, Ronald Nigh, Nemesio Rodríguez Miguel, Miguel Bartolomé y Alicia Barabás, le han denominado una identidad panétnica chima (Gómez, 2008; 262) o en otros términos aluden a la conformación de una “etnia chima”. A esta lectura de la compleja relación que alberga Chimalapas, Iliana Amoroz (2013) muestra desacuerdo con la postura de los autores anteriores, por lo que en su libro *Los Chimalapas. Conflictos identidades y la defensa del territorio*, se propuso argumentar la existencia de una identidad chima a diferencia de una etnia Chima, donde la autora arguye la existencia de “una identidad residencial incluyente, donde ahora no sólo son zoques sino tzotziles y mestizos que habitan ahí, una identidad colectiva construida en lo cotidiano en el ser comunero y que se manifiesta en el campo jurídico y político, pero que conserva las identidades étnicas diversas de la región” (Amoroz, 2013; 22)

En este entramado de disertaciones en torno a la identidad de los moradores de chimalapas, Leopoldo Trejo, se suma con un afortunado recorrido por tres formas identitarias Chimas, constituidas en torno al aspecto socio ambiental, dilucidadas en los años noventa del siglo XX. De ahí que el autor intente delinear la historia y la transformación de tres identidades diferenciales “chimas” (Trejo, 2017; 6)

La primera sirve para diferenciar internamente a los *angpøn* de Chimalapas, donde los de Santa María se reconocen como chimas a diferencia de los migueleños de San Miguel. La segunda se usa a nivel Istmo de Tehuantepec, en el que chimas se llama a todos los habitantes del territorio Chimalapas. Mientras la tercera corresponde a la identidad que se gestó entre zapotecos, mixtecos, tzotziles entre otros que habitan el

territorio de Chimalapas y que como una respuesta a las agresiones externas los han bautizado como Chimas (Trejo, 2016; 16)

Trejo basándose en Molly Doane (2012), revela que la categoría socio ambiental Chima responde a una dinámica de acumulación por conservación, producto de tendencias ecologistas. En un contexto de diversidad lingüística, donde los ganaderos y caciques chiapanecos fomentan y ofrecen una identidad estatal, las organizaciones ambientalistas han optado por reformular la categoría Chima desembarazándola de su raíz étnica y de su contexto istmeño oaxaqueño. Así al convertir al territorio Chimalapa y a la propiedad colectiva de la tierra comunal en factores de unidad e identidad se forma una nueva identidad territorial Chima (Trejo, 2017; 17)

En esta discusión, tanto Amoroz como Trejo, coinciden en que no es posible hablar de un proceso de endogénesis o de identidad étnica a partir de la categoría socio ambiental Chima, sobre todo cuando de manera indirecta la creación y éxito de la categoría socio ambiental Chima ha implicado la ineluctable puesta en mercado del territorio Chimalapa, es decir, su abierta mercantilización, con un claro tinte neoliberal. Hasta la década de los setenta la población *angpøñ* no hablaba de selva ni de ecología.

Ello se debe a la labor de numerosos organismos gubernamentales y no gubernamentales enfocados en la protección de la riqueza natural de la zona, treinta años después el valor comercial de la selva es un tópico común para propios y extraños, como común es la lucha por los recursos que “bajan” desde diferentes polos políticos y económicos y que en las cabeceras *angpøñ* se nombran y viven como “proyectos”. (Trejo, 2017; 19)

Así, las autoridades *angpøñ* entraron a una lógica de acumulación por conservación en la versión renovada del capitalismo verde. Se insertaron a una dinámica de bajar proyectos para la selva, generando una competencia por los puestos de poder en la comisaria de bienes comunales. En una lógica extractivista que tiene como velo un discurso de conservación y desarrollo sustentable. Es el caso del pago de servicio ambiental y de los proyectos de reforestación directamente anclados al mega proyecto

eólico instalado en la planicie sur del istmo, cuyas empresas para compensar los daños ambientales invierten en proyectos de reforestación en los chimalapas.

Trejo argumenta que con la lógica ecologista de acumulación por conservación, se ha dado un vaciamiento de lo étnico que define a la categoría socio ambiental chima, ante ello de manera paralela los zoques han endurecido un discurso de legitimidad *angpøñ* – zoque sobre el territorio mediante el cual han podido justificar hasta la fecha el monopolio de la vida política y agraria, pese a ser una franca minoría respecto al grueso de la población municipal. (Trejo, 2017; 21)

Ello se puede ver más claramente en Santa María donde la modalidad de “usos y costumbres” le permite a los *angpøñ*, habitantes ancestrales del territorio, mantener el control de las elecciones de su cabildo y autoridades comunales y municipales excluyendo a los avecindados y *yøkis* de los cargos políticos de mayor importancia, excluyendo a las congregaciones sujetas a la cabecera.

Trejo, sintetiza que “reafirmar lo *angpøñ* es una reacción étnica frente al mundo chima socio ambiental”. Estoy de acuerdo en la disertación de Trejo, no obstante considero que la categoría étnica también queda susceptible de ser revisada y abordada, cuya acepción si bien por un lado podemos salvarla de una identidad socio ambiental, por otro lado se ve atravesada por discursos gubernamentales que evaden irresponsablemente los problemas estructurales del territorio y las relaciones de colonialismo interno entabladas entre el Estado y los pueblos indios.

Propongo, entonces, leer la complejidad de éste fenómeno no solo desde una visión identitaria o étnica Chima, sino desde las relaciones sociales gestadas en el territorio comunal en disputa.

Así pues, la relación de las congregaciones con las cabeceras no constituye una identidad chima o etnia chima, ya que esta afirmación vela de alguna manera las relaciones de colonialismo interno que han engendrado los horizontes: liberal y desarrollista, manifestadas en desplazamientos forzados y estructuras caciquiles propias del estado chiapaneco.

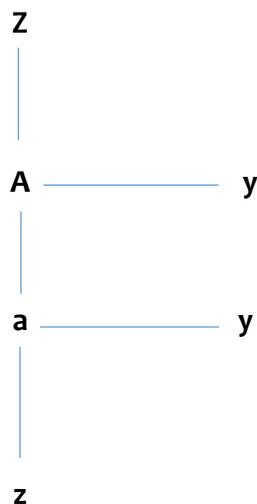
En ese sentido, Chimalapas, territorio bien constituido en términos de delimitación y reconocimiento de sus dos comunidades agrarias, se sitúa en la macro región zoque como uno de los milenarios asentamientos que ha prevalecido hasta nuestros días. Desde ahí, antes de definir una identidad chima o una etnia en torno a los que habitan un territorio se debe desenmarañar la compleja relación histórica, cultural, política, económica que esta región alberga. Ya que el conflicto es uno de orden político económico y no de carácter étnico, pues referir al conflicto como una cuestión “étnica” abona a los discursos que reducen la problemática a conflictos “intercomunitarios” e “inter étnicos”, velando los procesos de desplazamientos forzados, dinámicas caciquiles y políticas contrainsurgentes ejecutadas en 1980 y 1990 en el marco de la guerra civil guatemalteca y la militarización de Chiapas.

Ante lo anterior, propongo leer a Chimalapas como un territorio comunal constituido por dos comunidades agrarias y políticas, cuya estructura representa la continuidad de un horizonte mesoamericano, hasta los albores de nuestro tiempo actual. Es decir la continuidad de una unidad territorial autónoma, en términos de Gudrun Lenkersdorf, reconocido su extenso territorio como Chimalapas en el periodo colonial en los títulos primordiales, hasta el siglo XX reconocido como dos comunidades políticas y agrarias que constituyen un compacto territorio Chimalapas; regido principalmente por zoques quienes se autoerigen como los milenarios habitantes de dicho territorio, sin situarse en una postura “etnocentrista” sino como una estrategia en la defensa del territorio comunal respaldada en la continuidad de un territorio histórico. Así, propongo el siguiente esquema que muestra una estructura de asentamiento sustentado en las relaciones políticas, históricas, mitológicas y agrarias que constituyen la singularidad de una comunalidad Chimalapas.

Donde al mismo tiempo se sugiere reflexionar que los patrones de asentamiento y las estructuras socio políticas mesoamericanas no han sido únicamente de corte señorial, caciquil o estatal y por el contrario se escapan formas diversas de autogobernarse, en este caso a continuación describo el patrón de asentamiento actual de los *angpøn* de la cuenca Tehuantepec y Coatzacoalcos que bien puede ser un primer

acercamiento a entender que la ausencia de una unidad sociopolítica zoque no significa la dispersión y falta de estructura política de los pueblos *angpøn* y *odepüt*, sino diversas unidades territoriales autónomas enmarcadas en una macro región mixe – zoqueana, cuyos mitos aún las mantienen vinculadas.

Esquema 1. Asentamiento Chimalapas



En el esquema, ‘A’ representa a *manejo* Santa María Chimalapa, cuyo asentamiento es considerado como ancestral, respaldado por los títulos primordiales. Mantiene mayor extensión territorial y se auto erige como *angpøn* y el primer asentamiento que cedió tierras a San Miguel (a), gracias a que San Bernardo Abad se quiso ir a vivir a *tøk ange* de acuerdo a la mitología.

Por otra parte, en el mismo esquema ‘a’ representa a *tøk ange* (San Miguel) comunidad política y agraria que mantiene una relativa autonomía dentro del territorio que le fue cedido por Santa María (A) en calidad de tenencia comunal. Su mitología remite a la memoria de origen fundacional en la cual el patrón San Miguel Arcángel, ancla a Chimalapas con los *odepüt* trazando con ello una historia común en base a una región más amplia que bien podría enmarcarse en la macro región zoque.

En el mismo esquema, ‘Z’ representa las localidades sujetas a las cabeceras municipales ‘A’ y ‘a’, pero que comparten una historia común y una continuidad

lingüística zoqueana. Son las que se ubican en el centro poniente. Estas no tienen facultad de comunidad agraria, sino de anexos agrarios, cuya figura jurídica es un secretario auxiliar y en términos políticos son agencias municipales. Por tal, en dos aspectos de la estructura sociopolítica zoque quedan sujetos a las cabeceras.

**En el esquema, ‘Y’, representa las** congregaciones sujetas a las cabeceras ubicadas en la zona limítrofe oriente y norte, constituidas por pueblos tzotziles, odepüt, chinantecos, mixtecos entre otros. Fungen como veladores de la vasta extensión comunal. Su carácter de comuneros los hace reconocerse como dentro de Chimalapas más allá de la raíz lingüística o del sentido de pertenencia a alguna identidad federativa sea de Chiapas u Oaxaca. Estos por el contrario comparten una historia de desplazamientos forzados producto de políticas desarrollistas, agudizadas en contexto de contrainsurgencia y militarización en Guatemala y Chiapas. Estos no comparten una historia con los zoques del centro – poniente, lo que de entrada marca una brecha, pese a ello se mantienen sujetos a las cabeceras, ya que el punto central de unión lo marca el territorio comunal. En términos zoques es la *nax kopak*.

De modo que la comunalidad Chimalapas no es una identidad o una etnia, sino una relación social basada en un modo de vida comunal, cuyo eje articulador en este caso particular es el territorio de donde se desdoblan diversas formas organizativas manifestadas en la fiesta, el apoyo mutuo, las formas assemblearias, la lengua, la cosmovisión y la estructura agraria y política de dos comunidades que integran el vasto territorio comunal.

Desde una lectura mesoamericana San Bernardo Abad y San Miguel Arcángel marcan el vínculo *angpøn* y *odepüt*, donde la mitología de San Miguel Arcángel, venido de Copainala Chiapas podría interpretarse como un bulto mortuario típico de las sociedades mesoamericanas, identificada en este caso como la continuidad del pueblo zoque, pero enmarcado en una unidad territorial autónoma bien compacta, en términos de Lenkersdorf: Chimalapas. Desde ahí se puede argumentar que los asentamientos zoques en Chimalapas no son producto de las políticas de congregación del siglo XVI, a diferencia de lo que han afirmado Alicia Barabas y Miguel Bartolome (2008) cuando

aluden a San Miguel como un pueblo fundado en el siglo XVIII, en principio porque el mapa de las relaciones geográficas de 1580 ya ubica a la comunidad, no obstante se reconoce que aún su registro en el mapa deja abierto el margen de considerar que fue producto de las políticas de congregación emprendidas en el siglo XVI, ello resulta lógico. Sin embargo pensar que los zoques de San Miguel inician su asentamiento a partir de una política colonial niega la posibilidad de reconocer su vasta historia previa a la invasión. Así pues los elementos mitológicos, arqueológicos y coloniales permiten afirmar que los asentamientos zoques de la cuenca Tehuantepec y Coatzacoalcos son tan viejos como los mismos olmecas. Sin descuidar que efectivamente los nombres de Santa María y San Miguel son producto de políticas de congregaciones coloniales en cuyo horizonte los bultos (*maxan*) de la macro región zoque adoptaron la figura de santos.

Desde la mitología que marca un origen *odepüt* para *tøk ange* permite trazar una regionalización más amplia, de la cual da cuenta la macro región zoque en cuyo marco se sitúa Chimalapas, territorio ancestral zoque, cuya composición lingüística heterogénea ha sido producto de procesos de fragmentación revelados a lo largo de cinco horizontes históricos, pero que pese a ello los zoques han logrado mantener su estructura agraria y política que mantiene la integridad del territorio.

## CONCLUSIONES

- Los elementos de la comunalidad Chimalapas: territorio, fiesta, milpa, trabajo, poder político, lengua y cosmovisión, definen el modo de vida que sustenta un proceso de reproducción de la vida comunitaria.
- El territorio Chimalapas constituye una continuidad de las raíces históricas de la comunalidad zoque cuya regionalización debe dimensionarse desde la macro región.
- La comunalidad zoque de la cuenca Tehuantepec y Coatzacoalcos, lucha por mantener la integridad de su territorio Chimalapas, en un contexto de reubicación de pueblos tzotziles, chinantecos entre otros en sus tierras comunales.

- En el proceso de fragmentación de la Comunalidad chimalapas, las décadas de los sesenta, setenta y ochenta fueron contundentes, entre la masificación de la cerveza, la inserción del pentecostés a las cabeceras municipales, la introducción de la motosierra, la expansión ganadera, la siembra de amapola y marihuana, y el movimiento político de la COCEI, repercuten directamente en el paisaje y con ello repercuten en el ciclo agrícola, desvinculando el poder comunal del ciclo de las fiestas.
- En 1995, con la aprobación de la Reforma Constitucional del reconocimiento de elecciones por Usos y Costumbres en los municipios de Oaxaca, se cimentaron las bases del Partido Revolucionario Institucional, en todas las comunidades de San Miguel Chimalapa, iniciando con ello una dinámica de compra de votos entre los partidos políticos, fundamentalmente entre el PRI y el PRD.
- El territorio comunal se ha mantenido como uno de los elementos más fuertes de la comunalidad agraria, ello debido a que sigue siendo el motor principal que activa a la asamblea cuando se ve amenazada. Es el elemento cuyo carácter comunal genera consenso entre los habitantes de Chimalapas, trascendiendo religión, lengua, diferencias familiares, socioeconómicas y político partidistas.
- La ayuda mutua, a diferencia del tequio, prevalece fuertemente en la práctica de las mujeres. Esto debido a las mayordomías y fiestas del pueblo que convocan a ejercer la reciprocidad y ayuda mutua, donde las mujeres tienen un papel fundamental en la reproducción de la vida comunitaria.
- El *común* que sale a relucir en el tiempo *xen* (fiesta), representa la historia del pueblo (*tøk ange*) y funge como un eje importante de la comunalidad festiva y el apoyo mutuo. Éste rememora la procedencia como pueblo *odepüt* y *angpøn* que habita Chimalapas.
- El elemento más débil de la comunalidad Chimalapas es el tequio, debido sobre todo al fortalecimiento del pago asalariado y del circuito monetario laboral.
- El territorio histórico funge como el eje primordial de toda la vida comunal de Chimalapa, como ya se ha dicho anteriormente, su carácter comunal genera el

primer consenso entre las cabeceras municipales y sus comunidades sujetas; si bien las asambleas se encuentran desgastadas e intervenidas por partidos políticos, paradójicamente esta instancia ha protegido al territorio ya que es éste mismo el que la activa en tiempo de riesgo.

El territorio, en su dimensión *maxan* (“sagrado”), se representa en el *común* y en los “cantores de antes”, que rigen los tiempos de celebración de los *maxandekay*, mismos que rememoran la historia de procedencia, de ocupación del territorio y que mantienen vivo el apoyo mutuo en el pueblo y entre pueblos.

## CONSIDERACIONES FINALES

Los dos apartados que constituyen la presente tesis dimensionan dos regiones: latinoamericana y mesoamericana. Entre ambas encontramos un vínculo estrecho en lo que al sujeto indio e indígena corresponde, esos hilos conductores que articulan a los pueblos desde el sur hasta el norte son el territorio y la autonomía. Dos términos de gran peso que adquieren sus matices particulares cuando enfocamos en el marco histórico y político que lo constituyen.

Por tal, más que pretender un análisis comparativo entre tres países de la región latinoamericana en este caso México, Bolivia y Chile, lo que se plasma es un marco histórico y teórico que advierte de la situación en la que se encuentran los pueblos indígenas del continente en un contexto de evidente capitalismo extractivo. Poner a la luz los casos de los pueblos mapuches, indios y aymaras permite situar al pueblo zoque en un problema estructural que atraviesan en el siglo XXI los Estados neoliberales y progresistas: la muerte a la que conduce el progreso, cuyo horizonte nacional popular vislumbra aquella catástrofe que ya advertía Benjamín en su tesis sobre la historia.

En un infortunado horizonte de despojo y depredación a los elementos comunales atentando a la reproducción de la vida en comunidad. En este siglo el Estado aún persiste en dismantelar las tierras comunales, acelera los procesos de privatización del agua, el aire, la tierra y disloca el tiempo comunal de los pueblos.

Los *horizontes colonial, liberal y desarrollistas* revelan el tiempo lineal de los Estados Capitalistas en sus diversas fases, frente a ello el *horizonte mesoamericano* estrechamente vinculado a la *comunalidad* contemporánea de nuestros pueblos traza un *horizonte comunitario popular* cuyo posicionamiento pone en el centro el proceso de reproducción de la vida, donde para tal propósito el territorio comunal, la asamblea, el disfrute de las fiestas, el apoyo mutuo y la milpa permiten la reproducción cotidiana de un modo de vida comunal cuyas raíces históricas son más profundas que 500 años de colonialismo.

La lucha por el territorio y la autonomía a una escala latinoamericana junto con el proceso histórico particular del pueblo zoque - desde su anunciada rebelión del siglo XVII y XVIII hasta la contemporánea insistencia en mantener la integridad de su comunalidad agraria - irrumpe la narrativa lineal de los horizontes colonial, liberal y desarrollista, cepilla la historia a contrapelo, ubicando a la comunalidad como un sistema del modo de vida de los pueblos que ha permitido la reproducción de la existencia aún en tiempos de riesgo.

Para seguir el hilo conductor entre la región latinoamericana a la mesoamericana cabe especificar que el tiempo de riesgo aludido innumerable veces en la presente, se manifiesta en las concesiones de tierras de la macro región zoque otorgadas a empresas privadas por la Secretaría de Economía y Energía. De tal suerte que en este siglo en la macro región zoque se han iniciado y concesionado:

- la construcción de la hidroeléctrica Chicoasen II en la vertiente del río Grijalva sobre 200 hectáreas.
- se tiene contemplado establecer una planta geotérmica dentro del cráter del Volcán Chichonal como un proyecto de “energías alternativas”,
- la instalación del megaproyecto minero Ixhuatán financiado por la empresa canadiense Frisco que pretende explotar más de 4 mil hectáreas de tierras ejidales de comunidades zoques cuyo conjunto conforma un corredor minero abarcando al menos 10 municipios del área norte de Chiapas. (Ledezma, 2014; 25)
- Mientras en los pueblos zoques de Chimalapas la Secretaría de Economía a concesionado más de 7 mil hectáreas de bienes comunales a las empresas canadienses Minaurum Gold y Gold Cooper, su objetivo es la instauración de la minería a cielo abierto, de instalarse ello tendría serias repercusiones ya que los ríos espíritu santu y Ostuta son susceptibles de ser contaminados lo cual resulta grave en tanto éstos dan agua dulce a los pueblos zapotecos e ikoots de la planicie sur.

- 12 pozos petroleros están contemplados sobre 84 mil 500 hectáreas de tierras ejidales y privadas, en cinco municipios zoques: Pichucalco, Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León y Tecpatán.

Es importante señalar que los territorios zoques se han concesionado sin consulta previa e informada a las comunidades y pueblos, lo cual desde un primer momento genera una arbitrariedad jurídica, al no respetar los acuerdos internacionales en materia de Derechos humanos que el Estado mexicano ha firmado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Lo cierto es que, en la división internacional del trabajo, en el marco de una economía mundo capitalista, los zoques siguen siendo insertados como proveedores de materias primas, aunque eso signifique el desmantelamiento de los bienes comunales y ejidales, el trastorno de los paisajes, la contaminación acelerada del agua, el viento, la tierra y el atentado a la propia reproducción de la vida.

Del segundo apartado de la tesis enfocado puntualmente en la región mesoamericana abordó a contrapelo los horizontes históricos de la comunalidad zoque a la luz del conflicto de límites territoriales. Mostrando el control colonial erigido durante el siglo XVI, el liberalismo decimonónico y el deasarrollismo cuyo indigenismo integracionista ha sido desmantelado al revelar las repercusiones de su marco económico.

De ahí lo que ha resultado es la particularidad de la *comunalidad* zoque desde una perspectiva de larga duración, que se entiende como parte de las dinámicas de dominación y resistencia en la relación de los pueblos con el Estado sea colonial, liberal o neoliberal. Del cual sobresale una relación asimétrica de colonialismo interno y continuo desde el siglo XVI hasta nuestros días.

### **Tierra y territorio**

El horizonte mesoamericano traza el asentamiento mixe zoque del cual se desdobra la macro región zoque, constituida por cuerpos político territoriales compactos, continuos y demarcados por los cauces de las cuencas Grijalva, Tonalá, Coatzacoalcos y

Tehuantepec a diferencia de una delimitación colonial basada en una lógica de la economía mundo del naciente capitalismo.

Desde esta propuesta de área mixe zoqueana, respaldada en su vastedad histórica, la instauración del Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala significan la primera fragmentación de la macro región. Y no la incursión zapoteca ni la mexicana, porque la invasión española - a diferencia de las relaciones de poder que sostenían los pueblos mesoamericanos - significó la imposición de un pensamiento totalizador que pretendió imponer una religión, delegó a nuestros pueblos el papel de proveedores de materia prima en el sistema mundo, cimentó un pensamiento racional incapaz de concebirse con la naturaleza y por el contrario impuso una visión antropocéntrica situando a la naturaleza y a la mujer como territorios a conquistar.

No obstante, a lo largo de la historia también hemos visto que la invasión colonial se impuso porque supo identificar las relaciones de dominación de los pueblos mesoamericanos expresadas más claramente en el control de las rutas comerciales que disputaban férreamente los mexicanos. Sobre estas se montó el régimen colonial y dio pie a una administración territorial colonial de la cual he dado cuenta a lo largo de todo el texto.

Lamentablemente del papel de las mujeres en el tiempo mesoamericano previo a la conquista no podemos explicar porque existen pocos estudios y atención al respecto, por tal reconocemos nuestra limitante pero dejamos abierta la cuestión para próximas investigaciones.

Coincido con Gudrun Lenkersdorf al afirmar que la administración colonial se basó en la división del territorio desde su lógica centrista y eclesiástica. La primera determinada por los intereses de los sectores dominantes de la sociedad sin respetar entidades políticas previas ni considerar sus razones ecológicas básicas y que por el contrario privilegio las vías de comunicación para facilitar el movimiento de militares y comerciantes a través de “los llanos” y luego el transporte de viajeros y cargas a lomo

de los tamemes a lo largo del Camino Real, estableció zonas concéntricas alrededor de la capital, se crearon pueblos de indios y de españoles donde los indios que vivían dentro de un radio de 20 leguas tenían que acudir a Ciudad Real para entregar sus tributos al encomendero (Lenkersdorf, 2010; 230).

Esta lógica es la que prevalece en los centros como San Cristóbal de las Casas y Juchitán, misma que fue reportada en la etnografía del siglo XX y que González Casanova identificó como colonialismo interno. Mientras en el aspecto eclesiástico, para el caso de los territorios de Chimalapas y el corazón zoque, influyeron los dominicos con la expansión de las estancias ganaderas y el crecimiento de haciendas. De estas continuidades vemos que se agudizó la masificación de la ganadería en el horizonte desarrollista. La antigua hacienda marquesana de Chivela, ubicada en Chimalapas se convirtió en ejido. Mientras las haciendas dominicas de la planicie sur heredaron la práctica ganadera hasta nuestros días.

Los conflictos agrarios suscitados en la zona oriente Chimalapas si bien tienen remotos orígenes coloniales con la expansión de la ganadería dominica y marquesana, cabe mencionar que obtuvieron mayor consolidación en el siglo XX a la luz de los desplazamientos forzados, donde los pueblos indígenas fueron reubicados como ejidos en los límites Chimalapas – Cintalapa. Esto como parte de la política de los gobiernos chiapanecos Absalón Castellanos y Patrocinio González Garrido.

Pero también cabe insistir en que los pueblos no han sido seres pasivos y por el contrario han resistido y se han apropiado de elementos coloniales para continuar su modo de vida, de ahí que si bien el territorio es un término colonial representa hasta nuestros días en algunas situaciones la continuidad de los cuerpos políticos territoriales mesoamericanos traducidos como bienes comunales, es el caso concreto de Chimalapas.

Finalmente coincido con la aportación de Gudrun Lenkersdorf, quien sostiene que antes de la invasión Española existían cuerpos político territoriales compactos y continuos con una diferencia sustancial a la noción de territorio colonial. De ello se da cuenta en la

misma lengua *angpøñ* y *odepüt* cuando se alude a la tierra como *Nax*, al pueblo como *tøc ange* y al territorio como *naxcopac* o *nasakobajk*.

Como ya adelantábamos en el marco teórico la comunalidad no se enclaustra en un periodo histórico, en el caso de Chimalapas encontramos su continuidad en el territorio, del horizonte mesoamericano hasta nuestros días expresado en la tenencia comunal.

Así el territorio comunal se ubica como el hilo conductor histórico. Como eje central de la comunalidad zoque. Es lo que ancla las relaciones sociales constituidas en torno a la reproducción de la vida comunitaria.

### **Trabajo**

Es real que el tequio se ha ido deteriorando en las comunidades que integran Chimalapas. Sin embargo ocurre un fenómeno interesante en torno al trabajo y el territorio en la zona limítrofe de Chimalapas – Cintalapa habitada por tzotziles, mixtecos, *angpøñ* y *Odepüt*. Los zoques de chimalapas les han permitido ocupar dichas tierras a cambio de que las trabajen y reconozcan su tenencia comunal. Y pese a que con el paso del tiempo los comuneros se niegan cada vez más a brindar tequio para la construcción de obras comunes o para la realización de festividades, éstos aún mantienen sus cosechas y crianza de ganado comunitarios, cooperativas de resina, tiendas, carros, lanchas y teléfonos comunales, son los casos de los pueblos sujetos a las cabeceras municipales.

Así el territorio comunal y el trabajo comunitario son ejes rectores en la relación de las agencias y congregaciones con las cabeceras municipales de Chimalapas.

Lo cual tampoco significa una convivencia armónica, por tal no concuerdo con la acepción de “identidad chima” o “etnia chima” ya que internamente existen relaciones jerárquicas entre los zoques de Santa María Chimalapas, quienes se asumen como chimas, los migueleños de San Miguel y los *odepüt* y *tzotziles* desplazados de sus tierras.

Mismo colonialismo interno que se ve fomentado por el nacionalismo que apela por la soberanía oaxaqueña y chiapaneca en el conflicto de límites interestatales, aunque

cada una de ellas no signifique el reconocimiento de la tenencia comunal ni priorice el desmantelamiento de los cacicazgos gubernamentales existentes a lo largo de la zona limítrofe.

De ahí que con la dimensión histórica de la macro región zoque y sus cuerpos políticos territoriales, planteados a lo largo de la tesis, se propone desenfocar el problema de Chimalapas como uno que compete únicamente a la indefinición de límites interestatales, sobre todo cuando la relación de los pueblos indígenas con el Estado sigue siendo en desventaja para los primeros.

Por tal se propone enfocar el conflicto de Chimalapas como uno de carácter estructural político, económico e histórico. De ahí que su solución no vendrá únicamente de un decreto que estipule los puntos limítrofes entre Chiapas y Oaxaca. Ya que el conflicto Chimalapas compete a un tema de índole territorial y autonómico que somete a discusión el problema crucial de la tierra y el territorio generados por una dinámica de cacicazgos, procesos de desplazamientos y reubicaciones forzados de comunidades enteras provocadas principalmente por arbitrariedades de las instancias gubernamentales.

### ***Poder comunal***

Otra institución reapropiada y que de alguna manera representa una continuidad del horizonte mesoamericano al colonial y existente hasta nuestros días es: el cabildo, expresado en municipio. Éste que se ha interpretado como una forma de autogobierno que la república de indios permitió a los pueblos, desde el primer momento fue intervenido por la corrupción y manipulación de los colonos. Sin embargo, en su seno también se presentó una rebelión de macehuales que comunalizó el gobierno indígena.

De ahí cobra sentido la propuesta de Jaime Luna, al apuntar que de lo que se trata es de *comunalizar* el municipio ante la intervención de los partidos políticos. Ello se entiende como la reconstitución y fortalecimiento de las asambleas e instituciones comunes y colectivas.

Este cabildo de carácter concejil, para el caso de San Miguel Chimalapa, fue desmantelado en 1978, cuando el comité del Partido Revolucionario Institucional le arrebató al concejo de principales la facultad de nombrar a las autoridades municipales y comunales.

La Reforma Constitucional de 1995, que reconoció las elecciones por usos y costumbres de los municipios oaxaqueños, arraigó al Partido Revolucionario Institucional en la región de Chimalapas, evitando con ello que la COCEI y el reciente levantamiento del EZLN, se adentraran en la zona y provocaran serios problemas a la hegemonía del partido.

De modo que la *comunalidad Chimalapas*, se mantiene en constante disputa con las formas de política liberal que han tomado como rehén al poder comunal. De ahí que no se pueda afirmar que existe el ejercicio de un total autogobierno ya que el cabildo ha sido tomado por los partidos políticos, delegando al concejo de principales y ancianos católicos a la vida religiosa del pueblo sin incidencia en las decisiones municipales.

Sin embargo el ejercicio de un autogobierno se manifiesta en momentos coyunturales para defender el territorio comunal y mantener su integridad agraria. Solo en estos momentos el municipio y su cabildo se ven sujetos al mandato del pueblo y al consenso asambleario.

En esta complejidad se detecta que la autonomía, como dimensión política de la *Comunalidad*, se ejerce en Chimalapas únicamente en el territorio comunal al evitar que el Estado decida sobre éste, ello se manifiesta legalmente en los estatutos comunales de ambas cabeceras municipales que fijan las normatividades internas y reconocen a la asamblea general como máxima instancia de decisiones.

Desde ese entendimiento la comunalidad no se plantea como una noción antiquísima o prístina, sino como una necesidad en un contexto de acelerado despojo. Una resistencia que sigue manteniendo el hilo conductor de los motines del siglo XVII y XVIII.

En ese sentido, las referencias arqueológicas sobre los asentamientos mixe zoques previos a la conquista son convocados a nuestro presente para rebelarse a un pasado que pareciera petrificado, se convoca como una necesidad de cuestionar la fractura y el resquebrajamiento que ha significado la sobre posición de regímenes colonial, liberal y desarrollista sobre la *naxcopac* o *nasakobajk*.

De modo que la comunalidad no se plantea como un retorno, o la conservación de una supuesta tradición ancestral, sino como una larga historia de resistencia que ha permitido la continuidad de un *ethos* comunal, expresado materialmente en una organización comunitaria donde el eje fundamental es el territorio, que sostiene un proceso de reproducción de la vida comunitaria en tiempos de catástrofe.

Es sabido que el marco teórico de la presente tesis puede resultar abrumador, sin embargo sostengo la necesidad de plantearlo, de tal forma que pueda trazar de manera seria un horizonte comunitario popular en el campo político y económico, que permita seguir pensando la posibilidad de la vida en contextos donde los marcos económicos capitalista parecen no dejar cabida a los pueblos indios e indígenas. Constituido en un lenguaje sociológico y antropológico expresa la sentida necesidad de seguir justificando la existencia india como desde el siglo XVI se ha venido argumentando. Con la claridad de que cada categoría planteada se encuentra respaldada por un entramado histórico minucioso que constituye la segunda parte de la tesis.

Así la presente se erige sobre un ensamble histórico y teórico - una suerte de estudio transdisciplinario heterodoxo, pero no por ello sin rigurosidad ni metodología - se arriesga a proponer, debatir y entrar en dialogo con las presentes y futuras investigaciones que versan sobre los territorios indígenas, los pueblos zoques, la comunalidad, los conflictos agrarios en Chimalapas y los procesos autonómicos de los pueblos indios de Latinoamérica, temas para nada desvinculados y que su apuesta al debate desde su totalidad potencian la capacidad histórica de seguir apostando a la vida frente al capital.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aramoni, Dolores, 1992, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONECULTA Chiapas.
- \_\_\_\_\_, 1998, “Las cofradías zoques: espacio de resistencia” en *Anuario de estudios indígenas*, VII, Chiapas México, IEI y UNACH. [89 - 104]
- Aramoni Dolores, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coord.), 2006, *Presencia Zoque*, México, UNAM, UNICACH, COCyTECH, UACH.
- Aquino, Alejandra, 2013, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos” en *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, México, núm. 34, enero – junio. [7 - 19]
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1981, *Formas de gobierno indígena*, México, INI.
- Aubry, Andrés y Angélica Inda, 2005, *Chiapas a contrapelo, una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, México, Contrahistorias.
- \_\_\_\_\_, 2003, “Los Chimalapas: enredo legislativo y reserva estratégica”, en *Los llamados de la memoria*. [10 - 24]
- Alonso Bolaño, Marina, 2008, “Los indios de los indios: los ‘chimas’ de los ‘tecos’ . Nota en torno a la construcción histórica de una identidad estigmatizada” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Leopoldo y Alonso Marina (Coord.), México, INAH, [287 – 316]
- Amoroz, Iliana, 2013, *Los Chimalapas. Conflictos, identidades y la defensa del territorio*, México, CONACULTA.
- Benjamín, Walter, 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos introducción y traducción de Bolívar Echeverría*, México, ITACA.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 2012, “Historia que no son todavía historia” en *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI. [40 - 65]
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, “Historia zoque” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Leopoldo y Alonso Marina (Coord.), México, INAH, [101 – 118]
- Blom, Frans, 1983, *Antropología e historia de los mixe – zoques y Mayas*, México, UNAM – BYU.
- Brasseur Charles, 1985, *Viaje por el istmo de Tehuantepec 1859 – 1860*, México, FCE.
- Braudel, Fernand, 1976, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_, 1986, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_, 2014, *La dinámica del Capitalismo*, México, FCE.

- Ball, Hug y Donal Brockington, 1978, "Trade and travel in prehispanic Oaxaca" en *New World Archeological Foundation*, Number 40, Mesoamerican Communication Routes and Cultural, Thomas A. Lee y Carlos Navarrete (coords.), Utah. [3 - 10]
- Bartra, Armando, Milson Betancourt Santiago y Walter Porto Goncalves, 2016, *Se hace terruño al andar las luchas en defensa del territorio*, México, Itaca.
- Carrasco, Pedro, 1991, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia" en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, Colmex.
- Chavez, Marxa, 2014, "En defensa de la "Casa Grande". La lucha comunitaria del TIPNIS frente al horizonte extractivista nacional – estatal en Bolivia" en *Territorios en disputa Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra, [129 – 148]
- Cruz Lorenzo, Enrique (colaboradores) Jiménez Gutiérrez, Elidió, Sánchez Domínguez, Raúl, Martínez Gutiérrez, Jiménez Cruz, Adelaido, Cruz Pérez, Andrés, Sánchez Morales, Gelasio, Miguel Cruz, Evadió y Cruz Sánchez, Aristeo (2009) *Bin angmaykuy toto angpørño'* Lengua zoque San Miguel Chimalapa, Oaxaca, SEP y DGEI, México.
- Correa Martin, 2010, *Las tierras Mapuche del lleu lleu: historia de la usurpación*.
- Cueva, Agustín, 2009, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Carpio Penagos, Carlos Uriel y Thomas Lee Whitting (eds.), 2007, *Historia, sociedad y ambiente en la cuenca del Rio Negro frontera Chiapas – Oaxaca*, Chiapas, México, UNICACH.
- Comité Invisible, 2014, "Omnia Sunt Communia" en *A nuestros amigos* [149 – 166]
- Comité de planeación para la macro región de los Chimalapas, Vocalía ejecutiva de los Chimalapas, 1990, *Tequio por Chimalapas*, Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Díaz Floriberto, 2007, *ESCRITO Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, México, UNAM.
- Domínguez Rueda, Fortino, 2014, *La comunidad transgredida, los zoques en Guadalajara*, México, UACI.
- De Teresa, Ana Paula, 2000, *Los Vaivenes de la Selva El proceso de reconstitución del territorio zoque de los Chimalapas*, SEMARNAP, México, UAM.
- \_\_\_\_\_, 2008, "El poblamiento de los Chimalpas" en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Leopoldo y Alonso Marina (Coord.), México, INAH, [223 – 249]
- Doane, Molly, 2012, *Stealing Shining Rivers Agrarian Conflict, Market Logic, and Conservation in a Mexican Forest*, United States of America, The University of Arizona Press.

- De Gyves, Leopoldo, 1995, “Juchitán, primer ayuntamiento libre de México” en *Etnicidad, Democracia y Autonomía*, González Casanova y Arturo Lomelí (coord.), México, UNAM. [139 - 155]
- Domínguez, Marcelino, 1998, “Poder comunal: instrumento de autodesarrollo. Caso de Cacalotepec Mixe, Oax” en *Medio Milenio*, núm. 3, junio, Oaxaca de Juárez.
- De Ávila, Alejandro y García, Miguel Ángel, 2008, “Agua y escudo: la alianza de comuneros y ecologistas y la reserva campesina en Chimalapas” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Leopoldo y Alonso Marina (Coord.), México, INAH. [179 – 221]
- Domínguez Miguel, Gamaliel (2011) *Emilio Contreras y el duende* en *Lo que cuentan en San Miguel Chimalapa Tøk Angjø Chimalapa*, BIC, México.
- Echeverría, Bolívar, 2013, *Definición de la Cultura*, México, TACA.
- Escobar, Arturo, 2014, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Colombia, UNAULA.
- Fernández, Federico, 2006, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE.
- Gerhard, Peter, 1991, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1991 “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570” en *Los pueblos de indios y las comunidades.*, México, UNAM [200 – 230]
- \_\_\_\_\_, 2000, *Geografía histórica de la Nueva España*. México, UNAM.
- García de León, Antonio, 2002, *Resistencia y Utopía en Chiapas*; México, Era.
- García, Bernardo, 1969, *El Marquesado del Valle tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, Colmex.
- Gilly, Adolfo, 2006, *Historia a contrapelo*, México, Era.
- Gómez, Emanuel, 2008, “Conflictos territoriales en los Chimalapas” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Leopoldo y Alonso Marina (Coord.), México, INAH, [251 – 285]
- González Casanova, Pablo, 2015, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Buenos Aires, Argentina, FLACSO, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, [1965] (2013) *La democracia en México*, México, Ediciones Era.
- Gutiérrez, Raquel, 2001, *Forma comunal y forma liberal de la política de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, La Paz, Bolivia, Comuna y Muela del diablo.
- \_\_\_\_\_, 2015, *Horizonte comunitario – popular Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Cochabamba, Bolivia, Autodeterminación y Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.

- Gutiérrez Raquel, Salazar Huáscar, Mina Navarro y Lucía Linsalata, 2016, *Reproducción comunitaria de la vida*, La Paz, Bolivia, autodeterminación.
- García Linera, Álvaro, 2015, *La potencia plebeya acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO Y Siglo XXI.
- García Aguirre, Miguel Ángel, Rafael Cárdenas y Matus Isaac, 1991, *Tendencias, dinámicas y magnitud de la destrucción de la Selva de Los Chimalapas*, México, Pacto de Grupo Ecologistas-World Wildlife Fund (WWF), [Inédito].
- Harvey, David, 2003, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- Harvey, Neil, 2000, *La rebelión de Chiapas*, México, Era.
- Illaitul, Héctor, 2013, *La coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco – Malleco Toma la Palabra “Análisis y debate desde la resistencia”*, Chile, CAM.
- Kropotkin, Pedro, 2005 [1902], *El apoyo mutuo*, México, redes.
- Ledesma, Fermín, 2014, *El conflicto agrario entre los zoques de Chiapas, el caso de las tierras del volcán chichonal: 1982 – 2012*. Tesis de la maestría en Ciencias del Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo, Chiapas, México.
- \_\_\_\_\_, 2014, “El territorio zoque de Chiapas: campo abierto al extractivismo” en *Ore Metza Ore’omopä te’Ore’is’ yijtkuy*, año II, Chiapas, México, CONACULTA y Centro de Lengua y Cultura Zoque. [12 – 14]
- Linsalata, Lucía, 2009, *De comunitarios y vecino: el ethos comunal en la política boliviana una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo*, México, UNAM.
- Lowe W. Gareth, 1998, *Los Olmecas de San Isidro en Malpaso, Chiapas*, México, CONACULTA.
- Lowe W. Gareth, Thomas Lee y Eduardo Martínez, 2000, *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*, México, Fundación Arqueológica Nuevo Mundo A.C.
- Lisbona, Miguel, 2004, *Sacrificio y Castigo entre los zoques de Chiapas*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1997, “Iglesia, Estado y cambios en el poder entre los zoques de Chiapas y Oaxaca, México” en el II Congreso Centroamericano de Antropología Chiapas, Panamá y Belice, Guatemala, C. A.
- \_\_\_\_\_, 2008 “Moradores de la Montaña. Los zoques chimas de Oaxaca” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Barrientos Leopoldo y Alonso Bolaños Marina (coord.), México, INAH, [135 – 175]
- \_\_\_\_\_, 2008 “El valor de la deuda territorio e intercambios simbólicos de los chimas oaxaqueños” en *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, Trejo Barrientos Leopoldo y Alonso Bolaños Marina (coord.), México, INAH, [119 – 175]
- León – Portilla, Miguel, 2012, *La historia y los historiadores en el México antiguo*, México, Colegio Nacional.

- López y Rivas, Gilberto, 2014, *Autonomías, democracia o contrainsurgencia*, México, Era.
- Lee, A. Thomas, Davide Domeneci, Victor Esponda y Carlos Del Carpio, 2009, *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*, México, UNICACH.
- Lówy, Michael, 2012, *Walter Benjamín: aviso de incendio una lectura de las tesis “sobre el concepto de historia”*, México, FCE.
- Lenkersdorf, Gudrun, 1993, *Génesis histórica de Chiapas 1522 – 1532 el conflicto de Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, 2010, *Republica de indios*, México, Plaza y Valdez.
- Maldonado Alvarado, Benjamín, 2002, *Autonomía y comunalidad india enfoque y propuesta desde Oaxaca*, México, INAH.
- Manzo, Carlos, 1992, “Comercio y rebelión en el Obispado de Oaxaca. Tehuantepec y Nexapa, 1660 – 1661”, en *el fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, Héctor Díaz Polanco (coord.). México, CIESAS
- \_\_\_\_\_, 1993, *Asimilación y resistencia, raíces coloniales de la autonomía regional en el sur del Istmo de Tehuantepec*. Tesis, Maestría en Economía, DEP – FE, UNAM, Antonio García de León (Asesor).
- \_\_\_\_\_, 2012, *COMUNALIDAD Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (siglo XVI – XXI)*, México, Ce – Acatl.
- Machuca, Laura, 2007, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, México, CIESAS.
- \_\_\_\_\_, 2008, “*Haremos Tehuantepec*”. *Una historia colonial (siglos XVI y XVIII)*, México, CONACULTA.
- Machuca, Laura y Judith Zeitlin, 2013, *Representando el pasado y el presente del Istmo Oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, México, CIESAS.
- MacLeod, Murdo J. 1994, “Motines y cambios en las formas de control económico y políticos: los sucesos de Tuxtla en 1693” en *Revista Mesoamericana Antigua*, número 28, México, CIRMA.
- Martínez Luna, Jaime, 2013, *Textos sobre el camino andado*, México, CMPIO.
- \_\_\_\_\_, 2013, “Origen y ejercicio de la comunalidad” en *Cuadernos del Sur* núm. 34, Pp. 83 – 91, enero – junio, Oaxaca, México.
- Muñoz, Carlos, 2015, *Crónica de Santa María Chimalapa*, México, INAH.
- Mora Van Cauwelaert, Santiago, 2014, *Geografía del poder y geopolítica. Estudio de caso en los Chimalapas, Oaxaca*, Tesis para obtener el título de licenciado en Geografía, México, UNAM.
- Montemayor, Carlos (2009) *Chiapas la rebelión indígena de México*, México, debolsillo.

- Nahmad Molinari, Daniel (2008) *Chimalapas en Trejo*, Leopoldo y Alonso Bolaño, Marina (coord.) Los zokes de Oaxaca Un viaje por los Chimalapas, INA, México [79 – 100]
- Navarrete, Carlos, 1965, “La relación de Ocozocoautla Chiapas” en *Tlalocan*, Volumen V, número 1, México, DF, Casa de Tlaloc. [140 - 155]
- \_\_\_\_\_, 1973, *El Sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco*, México, *Anales de Antropología*. Vol. X.
- O’gorman, Edmundo, 1997, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa.
- Ortiz Herrera, María del Rocío, 2012, *Lengua e historia entre los zokes de Chiapas Castellанизación, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón zoque de Chiapas (1870 – 1940)*, México, UNICACH.
- Platt, Tristan, [1982] 2016, *Estado Boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte del Potosí*, La Paz, Bolivia, Biblioteca del bicentenario de Bolivia.
- Pineda, Enrique, et al., 2014, “Mapuche el caso de la Coordinadora Arauco Malleco en la lucha contra las compañías forestales en Chile” en *Territorios en disputa. Despojo Capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, DF. México, Bajo Tierra ediciones. [180 - 202]
- Parrilla Albuerne, Ana María, 2015, *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas*, México, México, CONACULTA.
- Pacheco, Gilberto, 2010, *Santa María Chimalapas. Memoria histórica y agraria*, México, PACMYC.
- Pairacan, Fernando Antonio, 2009, “La nueva guerra de Arauco” la Coordinadora Arauco Malleco y el Conflicto Mapuche en el Chile de la concertación 1997 – 2002, tesis para obtener el grado de licenciado en historia en la facultad de Humanidades, departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile.
- Quispe, Ayar, 2009, *Los tupakataristas revolucionarios*, La Paz, Bolivia, Pachakuti.
- Reinaga, Fausto, 2014, “Revolución India” en *Obras Completas*, Tomo II, Volumen V, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Presidencial de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Rendón Monzón, Juan José, 1992, *Introducción al estudio y desarrollo de la resistencia india*, Oaxaca, México, Centro Cultural Mixe.
- \_\_\_\_\_, 2003, *La Comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Tomo I, México, CONACULTA.
- \_\_\_\_\_, 2011, *La Flor Comunal, explicaciones para interpretar su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios*, México, CSEIIO, CEMPIO, CEEESCI.

- Ronald, Nigh y Rodríguez, Nemesio, 1995, *Territorios violados*, México, INI.
- Rivera, Silvia, 2003, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900 – 1980*, La Paz – Bolivia, ARUWIYIRI.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires Argentina, Tinta limón.
- \_\_\_\_\_, 2016, *Un mundo ch'ixi es posible. Memoria mercado y colonialismo*, en prensa.
- Rivera Balderas, Amado (2008) *Notas etnográficas de los zoques de Santa María Chimalapa, 1976* en Trejo, Leopoldo y Alonso Bolaño, Marina (coord.) *Los zoques de Oaxaca Un viaje por los Chimalapas*, INA, México [53 – 77]
- Rus, Jan, 1980, *La comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936 – 1968*, México, UNAM.
- Rivera, Consuegra Begonia, 2017, *Comunalidad en Chiapas: el alcance de la economía solidaria para la reproducción del buen vivir tsel tal (lequil cuxlejalil)*, Tesis para optar el grado de maestra en ciencias del desarrollo rural, Universidad Autónoma de Chapingo.
- Salazar, Huáscar, 2015, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario – populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Cochabamba, Bolivia, Autodeterminación y Sociedad comunitaria de estudios estratégicos.
- Sánchez Pérez, Fernando (2015) *Vocabulario zoque San Miguel Chimalapa*, México, CONACULTA.
- Tapia, Luis, 2008, *Política Salvaje*, La Paz, Bolivia, Muela del diablo.
- Thomas, Norman, 1974, “The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern México” en *New World Archaeological Foundation*. [36]
- Torres Guillen Jaime, 2014, *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual*, México, La Jornada.
- Trejo, Leopoldo, 2004, *Los que hablan la lengua Etnografía de los zoques Chimalapas*, México, CONACULTA – INA.
- \_\_\_\_\_, 2006, “Historias de familia: apuntes sobre las mayordomías zoques de San Miguel Chimalapa, Oaxaca” en *Presencia Zoque*, Aramoni, Dolores, Lisboa, Miguel y Lee, Thomas (Coord.), México, UNICACH y UNAM [37 – 45]
- \_\_\_\_\_, 2008, “Jerarquía y ritual en las mayordomías zoques de San Miguel Chimalapa” en *Los zoques de Oaxaca Un viaje por los Chimalapas*, Trejo, Leopoldo y Alonso, Marina (coord.), México, INAH [317 – 334]

- \_\_\_\_\_, 2008, “Muerte, ritual y sexo entre los zoques de los Chimalapas” en *Los zoques de Oaxaca Un viaje por los Chimalapas*, Trejo, Leopoldo y Alonso, Marina (coord.), México, INAH [335 – 380]
- \_\_\_\_\_, 2017, *Identidades, crisis ambiental y hambruna en los Chimalapas*, en prensa.
- Tricot, Tito, 2014, *Palabras de tierra. Crónicas de la resistencia mapuche*, Santiago de Chile, Ceibo.
- Villa, Velasco y Báez, Jorge, 1975, *Los zoques de Chiapas*, México, INI y SEP.
- Vásquez, Juana, 2013, “La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad” en *Cuadernos del Sur*, num. 34, enero – junio, Oaxaca, México. [99 - 103]
- Winter, Marcus, 2013, “El istmo oaxaqueño en tiempos prehispánicos” en *De representación del pasado y el presente del Istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, Laura Machuca y Judith Zeitlin (coords.), México, CIESAS, [27 – 55]
- Zavala, Silvio y José Miranda, 1973, “Instituciones indígenas en la colonia” en *La política indigenista en México*, México, INI y SEP.
- Zavaleta, Rene, 1990, *Lo nacional popular*, Cochabamba, Bolivia, Los amigos del libro.

#### FUENTES ELECTRÓNICAS

- Agencia de comunicación Autónoma Subversiones, <http://subversiones.org/archivos/117939>, consultada en agosto del 2016.
- Del Carpio, Carlos, 2004, “La colonización de la frontera Chimalapas”, Redalyc <http://www.redalyc.org/pdf/138/13802906.pdf>. Consultado en diciembre de 2016.
- Ledesma, Fermín, 2017, “Tierras zoques de Chiapas enclave de la defensa territorial” en *Ojarasca* 239, <http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/04/07/tierras-zoques-de-chiapas-enclave-de-la-defensa-territorial-7230.html>. Consultado en junio de 2017
- Lapierre, George, 2010, *La communalité comme théorie et comme pratique* en [http://www.lavoiedujaguar.net/\\_Georges-Lapierre\\_](http://www.lavoiedujaguar.net/_Georges-Lapierre_). Consultado en enero de 2017.
- Morquecho, Gaspar, 2013, *América Latina en movimiento* en <http://www.alainet.org/es/autores/gaspar-morquecho>. Consultado en julio de 2015.
- Sánchez, Josefa, 2015, “Chimalapas. Historia de agravios y defensa de la tenencia comunal” en *Ojarasca* <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/14/oja-chimalapas.html>. Consultado en marzo de 2015.

## Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA)

### FUENTES PRIMARIAS

#### Archivo General de la Nación

AGN / Instituciones coloniales / Indios / Volumen 54 / 15151 / 286 / Expediente 203.  
AGN / instituciones coloniales / Marina / Volumen 17 / 2307 / 5/ Expediente 5.  
Lázaro Cárdenas del Río / Caja 0521 (444.2 / 163 – 444.2 / 272) / 101394/4/ Expediente 444.2 / 166.  
Secretaría de gobernación siglo XX / Investigaciones políticas y sociales (Galería 2) / Caja 1715 C / 137883 / 4 / Partidos, Clubes y organizaciones políticas 1715C – 016.

#### Archivo General de Centroamérica

Motín de Tuxtla levantamientos zoques y mayas.  
Signatura. A1 Legajo 1 expediente 9 Chiapas.  
Signatura. A1. Legajo 15 expediente 176 Chiapas.  
Signatura. A. 1 Legajo 49 expediente 560 Chiapas.  
Signatura. A. 1 Legajo 129 expediente 984 Chiapas.  
Signatura. A. 1 Legajo 49 expediente 559 Chiapas.  
Signatura. A. 1 legajo 118 expediente 899 Chiapas.

#### Archivo Histórico Diocesano

Carpeta 274 Jiquipilas expediente 1.  
Carpeta 274 expediente 2.

#### Archivo General de Indias consultado en línea PARES

ES.41091.AGI/27.7//MP-ESCRITURA\_CIFRA,45. Archivo General de Indias consultado en PARES.

#### Archivo de Maderas del Pueblo del Sureste

#### Padrón e Historia de Núcleos Agrarios (PHINA)

Controversia Constitucional para resolver conflicto limítrofe y establecer un límite interestatal definitivo entre el Estado de Oaxaca y el Estado libre y soberano de Chiapas. Emitido por el Gobierno de Gabino Cué Monteagudo del Estado de Oaxaca. 2012.

Acuerdo del Gobierno Federal y el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena, formalizada el 16 de febrero de 1996, México, INI.

Diálogo de Sacam Ch'en, Mesa de trabajo 1: "Derecho y Cultura Indígena" Resultados de segunda fase, "Documentos de consenso y Propuestas Alternativas de las delegaciones del Gobierno Federal y del EZLN para encontrar una paz, justa y digna" en Revista de la Cultura de Anáhuac, número doble especial 74 – 75 de diciembre de 1995, Ce - Acatl

Estatuto Comunal de San Miguel Chimalapa, 2012.

Estatuto Comunal de Santa María Chimalapa

Resolución Presidencial de San Miguel Chimalapa, 1967.

Taller de Dialogo Cultural Benito Juárez, San Miguel Chimalapa, realizado por Carlos Manzo en el 2012.

Apuntes de Raúl Sánchez Domínguez de 1993.

#### **FUENTES ORALES**

Entrevista al comunero Teófilo Solano en el 2016.

Entrevista al comunero Salomón Maya en el 2015.

Lucina Perez Solano

Ceyla Cruz

Evelia Contreras Pérez

Raúl Sánchez Domínguez

Elidió Jiménez Gutiérrez

Felipe Miguel Sánchez

Maribel Hernández

Cecilia Huanca

Severina Cruz

Conversaciones con Ramón Llanquileo

Principales de San Miguel Chimalapas

Junta Católica de San Miguel Chimalapas