



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Del espacio vivido a la construcción del territorio. Historia oral de una comunidad
zoque de la selva Lacandona

Deborah Catalina Segura Díaz

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Asesoras: Dra. Laura R. Valladares de la Cruz

Dra. Giovanna Gasparello

Agradecimientos

A los zoques de Nuevo Francisco León:

María Clara, Beni, don Cecilio, don Arturo, don Pascasio, don Benito, don Manuel, todos ustedes además de abrirme las puertas de sus casas y compartirme un poco de sus historias, me han permitido plasmar una parte de ellas en las siguientes páginas, la otra parte la llevo conmigo en mi memoria con mucho cariño y un profundo respeto.

A la directora de esta tesis, doctora Alicia Castellanos Guerrero, gracias por su asesoría en la realización de este trabajo.

A las asesoras, doctora Laura Valladares y doctora Giovanna Gasparello, por sus valiosos comentarios.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, por el apoyo económico para la realización de esta tesis

A Saúl Vargas por siempre acompañarme en mis trabajos de campo, asesorarme en la realización de la cartografía y escuchar las inacabables lecturas de esta tesis.

A mis amigos y colegas que participaron directa o indirectamente en la realización de esta tesis:

Erika Velázquez, por la valiosa aportación de material fotográfico.

Ricardo Campos, por el apoyo, la lectura y los comentarios a esta tesis

Gamaliel Plata, por el apoyo incondicional en todo momento

A todos ustedes, muchas gracias

Yoscotoya

I ESTRUCTURA CAPITULAR

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO 1. LOS ZOQUES DEL VOLCÁN. ESPACIO VIVIDO Y TERRITORIALIDAD	12
1.1 Un acercamiento teórico del espacio social	12
1.2 Territorialidad y territorio.....	15
1.3 Los zoques en el volcán. Apuntes de una historia.....	18
1.4 El espacio vivido como constructor de la memoria. “Vivíamos bien. Yo allá nací, la costumbre donde tu naces la sientes bien ¿no?”	20
1.4.1 El origen. Los zoques del municipio Francisco León.....	20
1.3.2 Religiosidad zoque.....	31
1.3.3 El Encanto y los espacios sagrados	34
CAPÍTULO 2.	41
LA ERUPCIÓN DEL VOLCÁN CHICHÓN. EL CAMINAR DE LOS ZOQUES.....	41
2.1 “Venían piedras, lumbre, como una hora y media o dos horas, cayó pura piedra”. Memorias de la erupción del volcán Chichonal.....	43
2.2 El caminar de los zoques. Desplazamientos forzados y reubicaciones después de la erupción	56
CAPÍTULO 3.	65
LOS ZOQUES EN LA SELVA LACANDONA. DEL ESPACIO VIVIDO A LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO	65
3.1.3 Estado de la cuestión de la historia de la selva Lacandona	73
3.2 La selva que encontraron los zoques del volcán	75
3.3 “Vinimos, pero no había nada, ¡Dios mío! montaña por todo lado”. Procesos de construcción del territorio en Nuevo Francisco León.	82
3.3.1 Una nueva territorialidad de los zoques en la selva	85
3.3.4 Luz y Fuerza del Pueblo y Xí’Nich. El derecho a la electricidad y la defensa del territorio	94
3.3.5 Entre la religión y la costumbre. La importancia del diaconado	102
3.4 Los zoques en transición. Jóvenes y nuevas territorialidades	113
3.4.1 Matrimonios y unión libre.....	119
3.4.2 El devenir de la selva. Entre el éxodo joven y la defensa del territorio	124
CONCLUSIONES	129
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

ÍNDICE DE MAPAS	Pág.
Mapa 1.1 Regiones culturales zoques, según Villa Rojas, 1990	20
Mapa 1.2. Ubicación de la Región Tradicional Zoque según CDI, 2017	22
Mapa 2.1 Volcán Chichón y comunidades afectadas por la erupción	51
Mapa 2.1 Zonificación del riesgo por actividad del volcán Chichón	53
Mapa 3.1 Municipios de la selva Lacandona de acuerdo con CDI	68
<i>Mapa 3.2. Regionalización de la selva Lacandona</i>	70
Mapa 3.3 Polígono Lacandón y Reserva de la Biosfera Montes Azules	79
Mapa 3.4 Desplazamiento zoque desde el municipio de Francisco León a la Selva Lacandona, 1982	82
Mapa 3.5 Ubicación de Nuevo Francisco León y comunidades vecinas	88
ÍNDICE DE IMÁGENES	Pág.
Imagen 3.1. Interior Iglesia de Nuevo Francisco León	104
Imagen 3.2 Altar a María Magdalena	106

Imagen 3.3 Vista de Nuevo Francisco León, durante la feria de junio	108
Imagen 3.4 Compañía de músicos durante la feria de junio	109
Imagen 3. Colegio de Bachilleres, Nuevo Francisco León	112
Imagen 3.3 Jóvenes zoques en Nuevo Francisco León	116
ÍNDICE DE TABLAS	Pág.
Tabla 1.1 Riberas y Colonias de Francisco León reubicadas y repobladas. 1982	56,57

INTRODUCCIÓN

Este trabajo surgió a partir de un interés personal nacido en 2012, mientras realizaba una investigación geográfica en la sierra Norte de Chiapas, en la comunidad Nuevo Juan de Grijalva, la cual años antes había sido desplazada y reubicada en la primer Ciudad Rural Sustentable construida en el país.

En ese entonces, trabajaba en mi tesis de licenciatura con la hipótesis que las territorialidades simbólicas surgidas al interior de las comunidades, tenían la capacidad de contraponerse con las territorialidades impuestas desde el Estado, y resistir los procesos de desplazamiento y despojo.

Bajo esa premisa llegué a Ostucán, municipio que de acuerdo con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), pertenece a la Región Tradicional Zoque, con la idea de encontrar un alto porcentaje de población indígena, con un fuerte arraigo a su territorio; sin embargo, la experiencia en el campo mostró todo lo contrario.

Me llamó la atención que esta parte de la sierra considerada por la CDI como “Región Tradicional Zoque”, en realidad, se encontraba poblada mayormente por mestizos, campesinos y pescadores que declaraban no tener nada que ver con los indígenas zoques. En efecto, lo que sucedía en Ostucán, estaba enmarcado por la multiplicidad de formas en que se suele clasificar, dividir y habitar un territorio a partir de criterios que van desde lo político-administrativo, hasta lo histórico y cultural.

¿Qué había pasado con los zoques?, ¿por qué se encontraban como grupo étnico dentro de una clasificación regional que no mantenía vínculo con la realidad? A lo largo de mi investigación, me encontré con un territorio chiapaneco plagado de reubicaciones y desplazamientos que constantemente desarticulan pueblos y territorios, de manera tal, que aun con toda la información existente, y las numerosas etnografías de los pueblos de Chiapas, resulta muy complicado seguirle el rastro a cada grupo o pueblo desplazado en el estado.

Bajo estas condiciones, hablar de territorio bajo los términos teóricos con los que comúnmente se le reconoce, esto es, poseer y habitar una fracción de tierra, al tiempo que se siente un arraigo emocional hacia ésta misma, parece quedar fuera del contexto real, en que se encuentra gran parte de territorio chiapaneco.

¿Cómo se puede hablar de territorios, cuando muchos pueblos y comunidades ni siquiera tienen derechos sobre las tierras que habitan? ¿cómo se puede hablar de territorios, cuando se viven reubicaciones y desplazamientos constantes con todas las desarticulaciones —simbólicas y materiales— que estas producen?

Los territorios no desaparecen simplemente; las referencias identitarias ligadas a un espacio no se borran de la memoria de los individuos solamente por ya no poseerse el referente territorial material, más bien, se suman a los nuevos referentes espaciales adquiridos a la llegada a un nuevo lugar (Haesbaerth, 2007). Con esto quiero decir que, si bien las comunidades son desplazadas y sus territorios son abandonados, en la memoria, se conservan recuerdos anclados a un espacio particular, en este caso al territorio ya perdido, la memoria colectiva se configura a partir de recuerdos de vivencias que tienen que ver con el habitar y des-habitar un espacio.

Estas cargas emocionales diferencian e identifican a aquellos grupos desplazados de otros grupos que encuentran en su camino y a su llegada a nuevos espacios, los cuales finalmente, pueden o no ser territorializados a partir de los referentes identitarios con los que se llega al nuevo espacio. En este sentido, hablar de territorios y procesos de territorialización en Chiapas se hace más complejo en la medida que no existen comunidades fijas o aisladas en un espacio determinado.

Bajo esta perspectiva, evidenciar los procesos de territorialización de las comunidades desplazadas en Chiapas, implica buscar, tanto en archivos documentales y bibliográficos, como en la memoria colectiva de los actores sociales, quienes a través de sus propias narraciones orales, pueden reconstruir su pasado, su historia en el lugar, y las transformaciones que han experimentado en sus vidas, con la particularidad que otorga narrar el pasado desde el presente, lo cual implica una serie de construcciones mentales de selección y omisión de los recuerdos.

Existe una larga lista de procesos de desplazamiento de la población zoque de Chiapas, entre los que sobresalen, en cuanto a número de desplazados, la construcción de dos de las tres presas existentes y en operación hasta el momento: Malpaso en 1953 y Peñitas en 1979, y la erupción del volcán Chichón en 1982.

Tanto la construcción de las presas como la erupción del volcán desplazaron a miles de personas de sus comunidades. Las comunidades afectadas por las presas, mestizas en su mayoría, fueron reubicadas dentro de la misma región de las Montañas del Norte del estado, mientras que los municipios afectados por la erupción del volcán, habitados

principalmente por indígenas zoques, se movilizaron para buscar terrenos en donde refugiarse y refundar sus comunidades perdidas, muchas de las cuales fueron refundadas muy lejos del desaparecido Francisco León, en otras regiones del estado y del país.

Así, de elaborar un mapa del territorio zoque actual, nos encontraríamos con una serie de intermitencias en su configuración; en palabras de ellos mismos, podemos decir que ahora *“el zoque está en México, está en Tuxtla, está en Estados Unidos, hay zoque por todos lados”*, y esta diáspora se incrementó a partir de la erupción del volcán Chichón; un mismo fenómeno propició procesos de desplazamiento diferentes y fragmentaciones e intermitencias en su territorio, así como en las formas de ejercer la apropiación y derechos territoriales en su nuevo territorio ocupado. A partir de entonces, cada grupo asentado en puntos distintos del mapa, ha tenido un devenir histórico particular aun cuando comparten el mismo origen.

De acuerdo con lo anterior, en este trabajo centro mi interés en la historia oral de un grupo de zoques desplazados por la erupción del volcán Chichón, los zoques de Nuevo Francisco León en la selva Lacandona, con la intención de dar cuenta de una forma específica de territorialidad, originada a partir de un desplazamiento forzado, y conformada dentro de la multi territorialidad de la selva Lacandona.

El ejido Nuevo Francisco León, constituido en 1983 por un grupo de familias zoques, originarias del entonces desaparecido municipio Francisco León, es actualmente uno de los enclaves zoques más numerosos del estado de Chiapas, y una de las más consolidadas comunidades indígenas de la selva Lacandona, formada y habitada específicamente por sobrevivientes de la erupción del volcán Chichón y sus descendientes.

En un periodo de tiempo de poco más de treinta años, estos zoques perdieron un territorio y todo lo que hasta entonces habían conocido; llegados a la selva, tuvieron que integrarse a las dinámicas de ésta y luchar por legitimar y legalizar su habitar en ella. El espacio vivido, de su antiguo Francisco León, el del volcán, pasó a formar parte de su memoria colectiva; en la selva enfrentan la disputa por el territorio y la interminable construcción de éste, *“aquí leyendas no, aquí historias reales”*.

Han sido relativamente pocos los estudios que abordan específicamente a la memoria en relación con el territorio, esto, tanto en el hecho que, el surgimiento de las memorias se enmarca, de acuerdo con Halbwachs (1924) invariablemente en un espacio determinado

y, por lo tanto, los procesos de territorialización de todo espacio, se generan entre otros factores, por la existencia de memorias compartidas socialmente.

En el presente trabajo, retomo la Historia Oral, como metodología para reconstruir un pasado, transformado desde el presente por el contexto socio, político y cultural en que se encuentran entrevistador y entrevistado, de tal forma que, a partir de la recuperación de las memorias del ejido Nuevo Francisco León, sea posible reconocer y reconstruir los procesos presentes en la producción de su espacio y la formación de su territorio, en otras palabras, de su territorialidad.

Debemos tomar en cuenta, que ni la memoria, ni los territorios, son procesos cerrados, si no que ambos están en constante construcción; recuperar una memoria, puede abarcar tanto el pasado más remoto, como los recuerdos más cercanos, de igual manera pasa con el territorio, tanto es territorializado un espacio guardado en la memoria profunda, como es territorializado un espacio, en el momento que se decide construir una cerca, organizar las fiestas patronales por barrios o participar en movimientos de resistencia.

METODOLOGÍA

Al tener como objetivo general, reconocer los procesos de territorialización presentes en los zoques de Nuevo Francisco León a partir de su memoria colectiva, me encontré en la necesidad de buscar una metodología que me permitiera adentrarme en las memorias transmitidas a través de la oralidad de los individuos. Mi interés por reconstruir la vida de los zoques antes de, y ahora en la selva, tomando como hilo central, el tiempo de la erupción del volcán Chichón, me condujo a tomar como metodología de investigación la Historia Oral.

En este sentido, durante el trabajo de campo, llevado a cabo en los meses de enero a abril de 2016, apliqué entrevistas en profundidad a habitantes del ejido Nuevo Francisco León, en un principio mi interés se centró en adultos hombres y mujeres que habían sobrevivido a la erupción del volcán Chichón en 1982. Posteriormente, busqué acercarme a entrevistar a jóvenes nacidos ya en Francisco León.

Durante el trabajo de campo, llevé a cabo el registro de observaciones etnográficas realizadas en la comunidad, tanto en un diario de campo, como en archivos de audio y video.

La transcripción de los audios de las entrevistas, fueron realizadas a mi regreso del trabajo en campo, y respetaron en su totalidad la fidelidad de los audios originales, con la

intención de ser insertados dentro del texto, tal como fueron mencionados por los entrevistados.

Para llevar a cabo la reconstrucción de la erupción del volcán Chichón también fue necesario llevar a cabo un seguimiento hemerográfico de las noticias de la erupción con el objetivo de contextualizar el tema y fundamentar los testimonios obtenidos durante el trabajo en campo.

Como parte del análisis espacial y la reconstrucción de la territorialidad de Francisco León y el ejido Nuevo Francisco León, fue necesario el empleo de cartografía, la cual fue realizada a partir de técnicas cartográficas de georreferenciación, percepción remota y el empleo del Sistema de Información Geográfica ArcGis 10.4.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

El texto está organizado en tres capítulos siguiendo la línea cronológica de acontecimientos que llevó a los zoques del municipio Francisco León al municipio de Ocosingo en la selva Lacandona. El primer capítulo titulado Los zoques del volcán. El espacio vivido en la memoria, está enfocado en la vida de los zoques antes de la erupción del volcán Chichón y la territorialidad de éstos. A partir de la reconstrucción de las memorias de los zoques, se intentó identificar los procesos de construcción del espacio vivido del antiguo Francisco León en el presente, es decir, qué y cómo han ordenado y seleccionado los referentes espaciales los zoques de Nuevo Francisco León, con la intención de llevar a cabo un seguimiento del espacio en la memoria y la territorialidad actual.

El capítulo dos, titulado La erupción del volcán Chichón. El caminar de los zoques, aborda a partir de las memorias, el proceso eruptivo del volcán Chichón, cómo lo vivieron los zoques, cuál fue el actuar de las autoridades y cómo sucedieron los procesos de desplazamiento que este ocasionó. Se trata de un capítulo basado, casi por completo en las memorias de los sobrevivientes de la erupción, ahora habitantes de la selva, lo cual fue realizado de esta manera con total intención, en la medida que el interés de esta investigación radica en la recuperación de la memoria como elemento para reconocer los procesos formadores de territorialidades.

El capítulo tres, titulado Los Zoques en la selva Lacandona. Del espacio vivido a la construcción del territorio tiene como elemento principal de análisis la selva Lacandona y

la formación de la nueva territorialidad de los zoques del volcán. Durante este capítulo, se realizó un acercamiento a la historia de la selva, y a los procesos políticos y sociales que la han configurado como un espacio multiterritorial y multiétnico. La segunda parte de este capítulo, basado en las observaciones etnográficas obtenidas en campo, está enfocado en los procesos territorializadores de los zoques en la selva. Es a partir de la observación de la vida cotidiana e historia reciente de los habitantes de Nuevo Francisco León, que la territorialización del espacio salta a la vista de distintas maneras, desde la manipulación del espacio, la readaptación de los espacios sagrados y del Encanto hasta la formación de movimientos de resistencia.

CAPÍTULO 1. LOS ZOQUES DEL VOLCÁN. ESPACIO VIVIDO Y TERRITORIALIDAD

1.1 Un acercamiento teórico del espacio social

El espacio, permea la forma en que cada grupo se concibe a sí mismo en el mundo, y la forma en que va a recordar algún evento pasado. Cada recuerdo convertido en memoria aparece ligado al espacio: ya sea como imagen, como sentimiento o como sensación, el espacio siempre permanece.

Cuando menciono el concepto de espacio, me refiero al espacio social, resultado de la objetivación de la naturaleza socialmente construida. Los elementos de la naturaleza y del entorno social son significados a partir de procesos cognitivos, lo que da como resultado lugares, paisajes, regiones y territorios que no son más que constructos basados en apropiaciones y simbolizaciones sobre el espacio.

Para Santos (2001) el espacio, es resultado de la inseparabilidad entre sistemas de objetos y sistemas de acciones; donde los objetos, son aquellas “cosas” o elementos pertenecientes al mundo natural, los cuales son transformados en “objetos” al ser manipulados y utilizados por los seres humanos con determinadas intenciones o acciones sociales. La naturaleza es para el autor un sistema de objetos valorizados como producto de la cognición humana.

El espacio es *«una construcción horizontal, una situación única, que resulta de la intrusión de la sociedad en formas y objetos provistos de contenido técnico específico. Por ello, esos objetos no cambian de lugar, pero cambian de función, es decir, de significado, de valor sistémico»* (Santos, 2001).

Surge la noción de un espacio producido, más allá de la visión de espacio como contenedor o escenario de los procesos físicos y sociales. El espacio se construye sobre la base de las representaciones sociales y se modifica con base en acciones continuas.

Encontramos una noción de espacio en donde las constantes mutaciones sociales participan dentro de su construcción, atribuyéndole características de dinamismo y funcionalidad. El espacio es un ente móvil que se transforma a la par de los grupos humanos que lo producen. Esto, en lo que para Santos (2001) es el paso de las formas–convertidas en formas-contenido, es decir pasar de una naturaleza neutra y ajena a una naturaleza significada y social.

Son los grupos sociales quienes le otorgan valor y significado a las formas de la naturaleza; las cuales preexisten independientemente de la cultura, sin embargo, son las

manifestaciones culturales las que le otorgan nombre y toda una serie de características. Una selva, un lago, un árbol no lo son, sino hasta que les son otorgados determinados valores culturales; es en este momento en que son transformados en espacio social.

El espacio, en este sentido resulta ser un sistema de valores en constante transformación, con lo cual, se implica tanto su constante producción y reproducción como la multiplicidad de miradas bajo las cuales, se le otorga significación, límites y contenido.

El espacio socialmente construido, no es unívoco ni neutro. Cada sociedad lo construye a partir de elementos propios, en función de las formas particulares de representarse en el mundo¹.

El espacio se construye a partir de diferentes miradas y formas de concebir el mundo, las cuales varían en el tiempo y en el espacio. La naturaleza es concebida bajo modalidades diferenciadas, y el espacio se construye a partir de una dialéctica naturaleza-cultura no exenta de relaciones de poder dentro de cada grupo social.

El espacio es construido, a partir tanto de apropiaciones simbólicas como de disputas de poder. De esta manera, la naturaleza objetivada deviene en territorios y espacios de representación, por mencionar sólo algunas de sus objetivaciones. Ya no se trata de una naturaleza neutra, ajena a la reproducción de la cultura.

A partir de esta lógica, coexisten dentro de una misma forma de concebir el mundo actores humanos y no humanos en un continuum que ordena y organiza diferentes ontologías. Las montañas, las piedras, determinadas especies animales se erigen como actores con capacidad de agencia (Latour, 2007,2008) y están vinculados con la estructuración social de determinado grupo.

Es bastante conocida en la América indígena la noción de la existencia de seres “dueños” de animales y lugares sagrados, los cuales, dentro de su propia ontología, presentan una intencionalidad análoga a la humana. Dicha intencionalidad podría relacionarse con lo que para Santos (2001) es la función- acción formadora del espacio social.

Bajo esta perspectiva, los seres no humanos considerados como “dueños” o “espíritus”, los lugares sagrados y algunas especies animales dentro de la cosmogonía indígena tienen capacidad transformadora, y son por lo tanto agentes sociales que participan dentro de la construcción del espacio.

Por otro lado, para Lefebvre (1991), la producción del espacio está determinada por las

¹Al hablar del término mundo, lo estamos haciendo con base en los postulados de Merleau-Ponty acerca de “mundo vívido” como aquel mundo no pensado, más allá de la conciencia, a la par que lleno de sentido. Véase: Merleau-Ponty, M. (1985).

relaciones de poder propias del sistema capitalista, en la que el espacio es instrumentalizado para producir y reproducir las relaciones de producción capitalista.

En este sentido, el proceso de producción del espacio y el espacio ya producido, forman un único elemento inseparable uno del otro en la producción espacial. De acuerdo al contexto histórico-social de cada sociedad, el espacio es producido a partir de tres niveles cognitivo- conceptuales que él denominó presentaciones del espacio, espacios de representación y prácticas espaciales, en el que cada elemento se refiere a la forma, ya sea física, mental o social de producir el espacio.

Las representaciones del espacio, también llamadas espacio concebido, se refieren a la cartografía, planos, e imágenes sobre el espacio. Son para Lefebvre producto de las sociedades dominantes y reflejan los espacios sociales dominantes; están dirigidos a grupos sociales específicos, ya sea académicos, técnicos o políticos.

Al realizarse un mapa de una ciudad, país, o comunidad existe una intencionalidad acerca de lo que se quiere mostrar sobre el espacio y la imagen que se quiere dar de este, es en este sentido, que el espacio es producido y queda fijado en la psique colectiva como una imagen legitimada por los grupos dominantes que lo producen.

Las prácticas espaciales o espacio percibido integran las relaciones de producción y reproducción social, incluyen las prácticas materiales de manipulación y modificación del entorno. La construcción de ciudades, apertura de carreteras, desecación de ríos, actividades industriales, la siembra de un árbol y otras prácticas materiales de la vida en sociedad son para Lefebvre formas de producir el espacio a partir de la percepción que la vida cotidiana y la transformación material del espacio otorga a las sociedades.

El espacio vivido o espacios de representación son los espacios de la experiencia sensorial de aquellos que lo habitan. Estos espacios van más allá del espacio físico en la medida que, a partir de la experimentación vivida se generan procesos cognitivos de simbolizaciones e imágenes colectivas e individuales sobre el espacio. Dentro de este tipo de producción espacial se encuentran los elementos de la subjetividad humana que permiten el desarrollo de nociones de pertenencia a determinado espacio y territorios.

El espacio para Lefebvre se produce a partir de estos tres niveles cognitivos conceptuales, los cuales no están dissociados el uno del otro, sino que forman un todo complejo que se conjuga en un mismo plano espacial, sin embargo existen diferencias entre las distintas formas de producir un espacio; en algunos espacios se prima la dimensión material de las prácticas espaciales tal como podría ser un enclave económico, algunos otros, son creados a partir de la creación de imágenes legitimadas por grupos

hegemónicos, como sería la gran extensión territorial que parece tener Estados Unidos en comparación con el resto de América Latina la cual es sólo resultado de la deformación de la corteza terrestre por una proyección cartográfica, por mencionar un ejemplo. Finalmente, existen aquellos espacios producidos en la cotidianidad de la vida en sociedad, donde la memoria juega un papel importante en las representaciones que sobre estos se creen. Se trata de espacios ligados a las emociones, y sentimientos de pertenencia, tal como un barrio, un pueblo, un espacio "sagrado".

Las teorizaciones sobre la producción del espacio de Lefebvre, a pesar de las inconsistencias teóricas de las que se le ha acusado, han tenido espacial relevancia en los estudios sobre los espacios de lo cotidiano (Lindón, 2006), el territorio, (Haesbaerth, 2004, 2007) y el tercer espacio (Soja,1996).

1.2 Territorialidad y territorio.

Apelar a la memoria de los individuos para llevar a cabo estudios sobre la apropiación del espacio y las territorialidades en comunidades que han sido desplazadas, resulta pertinente en la medida que partimos de la idea que el territorio es una construcción social, producto de la subjetividad humana, y que las territorialidades se crean y se manifiestan, a partir de particularidades culturales según el contexto social.

El espacio social antecede al territorio (Raffestin,1993) de la misma manera que antecede a la región, al paisaje o al lugar. El espacio es fraccionado, caracterizado, apropiado y dominado como parte inherente de la reproducción social. Cada sociedad humana presenta un conocimiento básico sobre el espacio, el cual es tanto práctico como representativo. Práctico en la medida que distingue las cualidades físicas de éste, y representativo en el sentido que es modelado y proyectado de acuerdo a prácticas sociales manifestadas mediante el lenguaje y las representaciones mentales (Ortega, 2000).

Las prácticas espaciales tienen que ver con este conocimiento sobre el espacio, y el deseo manifiesto de conocerlo, fraccionarlo, producirlo, apropiarlo y dominarlo mediante el establecimiento de límites mentales y físicos, y la diferenciación entre el espacio propio y conocido, y el ajeno y desconocido.

Aquellas prácticas espaciales enfocadas en la dominación y posesión (Haesbaerth, 2005) de un espacio son conocidas como territorialidades. La territorialidad dentro de las ciencias sociales, es abordada como un constructo social presente en todas las

sociedades humanas, la cual se ha ido complejizando en la medida que se ha complejizado también la vida en sociedad.

La territorialidad, entendida como *“el intento o estrategia espacial de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica”* (Sack,1991), denota en su definición elementos de control y poder sobre el espacio y lo que en éste se encuentra. Al tratarse de un constructo social, las prácticas espaciales no son neutras, carentes de intencionalidad y relaciones de poder por lo que la territorialidad es la experiencia que esta intencionalidad manifiesta en el espacio a partir de referentes de pertenencia y posesión.

De acuerdo con Sack (1991) la territorialidad cumple con cuatro funciones básicas dentro de la formación de un territorio: fortalece el control o acceso a éste, reifica el poder a través de su vinculación directa con él, desplaza la atención de la relación social de dominación y actúa como contenedor espacial de hechos y actitudes.

La territorialidad, sin embargo, no se limita únicamente a ejercer poder o control sobre una determinada porción física del espacio; la territorialidad también se forma en la apropiación subjetiva de los individuos a partir de la experiencia que conlleva el habitar y reconocerse como parte de un espacio.

La territorialidad se permea por los valores culturales de los individuos quienes dotan de significado y de valoraciones emocionales al espacio, de esta manera, entre las características de la territorialidad se encuentra la movilidad y multi-escalaridad (Crespo,2006) que no se restringe a los límites físicos, administrativos o políticos, por el contrario, la territorialidad se encuentra en permanente construcción en la medida que los individuos interactúan con otros y se mueven hacia otros espacios, ya sea por decisión propia u obligados por las condiciones sociales, económicas, políticas o por desastres naturales.

En sociedades multiétnicas y pluriculturales, las apropiaciones del espacio se suceden en diferentes tiempos y escalas. Las diferencias ontológicas entre grupos cultural y étnicamente diferentes propician prácticas espaciales diferenciadas y hasta contrapuestas, así, mientras las sociedades occidentales conciben al espacio separando lo humano de lo natural, sociedades indígenas conciben al espacio como una unidad donde humanos y no humanos forman parte de un todo— aun cuando no esté exento de jerarquizaciones a su interior—.

La formación de territorialidades es acotada por los códigos simbólicos que cada grupo social posee en la manera en que concibe al mundo y le otorga límites y valoraciones, así pueden existir territorialidades basadas en la posesión de un espacio y el control de los “recursos” de la “naturaleza” que en él se encuentran, y al mismo tiempo dentro del mismo espacio, pueden existir territorialidades basadas en la apropiación del espacio y su habitar, el que invariablemente lleva a generar emociones y simbolizaciones sobre éste (Hesbaerth, 2005).

Finalmente, la territorialidad se construye al fijar límites a un espacio, ya sean estos físicos o simbólicos diferencian el espacio ajeno del propio en la medida que sólo se tiene control sobre el segundo, este espacio ahora territorializado, es llamado territorio.

El término territorio, tiene múltiples acepciones y puede ser abordado desde diferentes perspectivas de acuerdo a la disciplina científica que lo emplee. Etimológicamente al término territorio se le atribuyen dos posibles orígenes, *terra-torium* que en latín significa tierra-pertenencia y *terreo-territor* cuyo significado es terror-terrorizar (Haesbaerth, 2007). Dentro de ambas acepciones, el término territorio tiene que ver con la apropiación de una porción de tierra y con la manifestación de poder.

Es común referirse al territorio como la base espacial de todo Estado dentro de cuyos límites se reclaman principios de soberanía, vigilancia, propiedad y jurisdicción de todo aquello que se encuentra dentro. Bajo esta perspectiva, el territorio surge como el resultado de la manifestación de relaciones de poder en el espacio.

Para Haesbaerth (2004) la construcción del territorio se genera a partir de dos elementos básicos de la territorialidad humana, opuestos pero presentes en toda noción de territorio: la dominación y la apropiación, la primera es la manifestación del poder en su sentido más concreto, es literalmente tomar una porción de tierra y poseerla, establecer fronteras y resguardarlas de aquellos ajenos al territorio. La apropiación, por otro lado, es la manifestación de poder en un sentido simbólico, tiene que ver con la subjetividad humana y el otorgar cargas emocionales a un determinado espacio. Dentro de ambos elementos se territorializa el espacio, se construyen territorios.

El territorio es el resultado de manifestaciones de poder simbólico o concreto sobre el espacio y el carácter de estas manifestaciones genera territorios funcionales o territorios simbólicos. Para Haesbaerth (2004) todo territorio es al mismo tiempo funcional y simbólico, puede ser fuente de protección y sustento y al mismo tiempo abrigar la identidad y memoria colectiva de un grupo.

Al ser resultado de la territorialidad humana, el territorio puede tener múltiples escalas y múltiples orígenes «tanto es un territorio un Estado nación como un grupo de países aliados para realizar intercambios económicos como lo es un grupo de jóvenes de barrio. En cualquier circunstancia un territorio encarna la materialidad que constituye el fundamento más inmediato de sustento económico y de identificación cultural de un grupo» (Souza,1995).

Dentro de la construcción de un territorio juegan un papel protagónico las diferencias económicas, políticas y culturales, en la medida que existen diferentes identidades culturales, existen también diferentes formas de construir el territorio, de manera que los límites entre un territorio y otro pueden contraponerse e incluso chocar entre ellos, generando identidades territoriales múltiples, marginales o dominantes, cuyas diferencias se manifiestan a través de posturas de dominio, defensa o búsqueda de reconocimiento legal y legítimo del territorio (Saquet, 2009).

Los territorios son móviles, se encuentran en constante construcción y reconstrucción. En la medida que los individuos no se encuentran estáticos en el espacio, si no que constantemente se encuentran territorializándolo, los fenómenos sociales, políticos o económicos pueden ocasionar que un territorio puede desaparecer físicamente sin que la referencia emocional de sus antiguos habitantes lo haga o viceversa, se puede perder el apego a un territorio, sin que el territorio físico desaparezca.

Dentro de un territorio se encuentran presentes manifestaciones territoriales concretas y simbólicas construidas a través del tiempo que mantienen vínculos con la realidad concreta del presente vivido en el territorio. Las identidades territoriales emanadas de estos vínculos no desaparecen súbitamente al desaparecer el referente territorial físico, nuevas territorialidades se hacen presentes y necesarias para asegurar la reproducción social.

1.3 Los zoques en el volcán. Apuntes de una historia

El volcán Chichonal o Chichón es un volcán estratificado² de 1060 metros sobre el nivel del mar, ubicado entre los municipios Chapultenango y Francisco León en la sierra norte de Chiapas al noroeste del estado. Para los indígenas zoques, quienes han habitado por

² Por su morfología, los volcanes estratificados son aquellos formados a partir de material fragmentario y corrientes de lava intercaladas, lo que indica que surgieron en periodos de actividad explosiva seguidas por otras donde se arrojaron corrientes de lava fluida. Ver Tilling R (1989).

siglos esta zona, el volcán es llamado *Tsinsungotsök*, que en lengua *O'de* (zoque) significa Cerro de la Chapaya o Chichón³, en alusión a la presencia de esta planta en sus laderas hasta antes de la erupción.

A pesar de que el Chichón, es considerado como el más joven de los volcanes activos del Arco Volcánico Chiapaneco (Damon y Montesinos, 1978 en Macías, 2005), el origen de este volcán, se remonta al periodo Plioceno Reciente que va de los 5300 años a los 2500 años de antigüedad aproximadamente; de manera que ya se encontraba presente cuando los primeros grupos humanos llegaron a esas tierras.

El grupo Mokaya antecesor de la cultura Olmeca, es considerado según evidencias arqueológicas el asentamiento humano más antiguo de la zona, existió hace más de 3600 años en la selva del Soconusco y se fue expandiendo gradualmente hacia el istmo de Tehuantepec, Tabasco y Veracruz, con lo que se propició la separación entre las lenguas y culturas mixe y zoque.

Los primeros grupos humanos que se asentaron en el perímetro del volcán Chichón fueron los zoques. Son pocas las evidencias historiográficas que den cuenta de cómo estaban organizados estos grupos antes de la conquista, sin embargo, de acuerdo con un documento redactado por el encomendador del pueblo de Ocozocoautla, conocido como la "Relación de Ocozocoautla"⁴, y por los escritos del conquistador Bernal Díaz del Castillo publicados en la "Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España" (1568), se tiene conocimiento de que estos grupos estaban organizados en forma de unidades territoriales fragmentadas similares a los *calpullis* nahuas en un territorio que iba desde la selva de los Chimalapas en Oaxaca hasta la Depresión Central de Chiapas, pasando por el extremo sur de Tabasco.

Con el paso del tiempo, múltiples periodos en la Historia oficial se han sucedido, periodos durante los cuales, el amplísimo territorio alguna vez habitado por los zoques, fue

³ La chapaya (*Astrocaryum mexicana*) es una planta originaria de México y Centroamérica, pertenece a la familia de las palmeras, cuya flor es comestible y su palma es utilizada para construir techos de viviendas, o fabricar escobas. Crece de manera silvestre en selvas bajas. Véase García M. A., et. al. (2004).

⁴ No se sabe a bien quién escribió ni en qué año "La Relación de Ocozocautla"; se cree que fue escrito en la segunda mitad del siglo XVI por el Encomendero del lugar. Acerca del documento original se sabe que perteneció a la colección personal de Erasmo Urbina en San Cristóbal de las Casas y se ignora el paradero actual de dicho documento, existe una versión paleográfica en el Archivo Histórico del Estado en Tuxtla Gutiérrez y la única publicación de este fue hecho por Carlos Navarrete en 1968. Véase Revista Tlaloacan, volumen V, número 4, 1968.

radicalmente reducido, acercándolos cada vez más al volcán Chichón, principalmente a los habitantes de los municipios de Francisco León y Chapultenango, quienes comparten territorio con el volcán desde hace tiempo.

1.4 El espacio vivido como constructor de la memoria. “Vivíamos bien. Yo allá nací, la costumbre donde tu naces la sientes bien ¿no?”

De acuerdo con Halbwachs (1925), no recordamos solos sino en interacción con los demás; dentro de la colectividad, los recuerdos se arman a manera de rompecabezas y se eligen los que son factibles de creer⁵ (Montesperelli, 2005) y socializar. En la medida que los recuerdos son constructos sociales precisan de marcos que los contengan y los posibiliten; el lenguaje, el tiempo y el espacio (Halbwachs, 1925) están presentes dentro de cada experiencia vivida socialmente, de no existir alguno de estos tres, un recuerdo bien podría pertenecer al mundo onírico, mágico-religioso o mítico, pero no conformaría una memoria.

Los tiempos de la memoria son intermitentes, aparecen y desaparecen en fragmentos de recuerdos que se continúan construyendo desde el presente en que se narran; a medida que cambia el individuo, cambia la forma en que recuerda su pasado y la forma en que decide narrarlo y construirlo en el tiempo.

Las narraciones acerca de la vida en el antiguo Francisco León presentan estas intermitencias, es común que pasen de los tiempos de lo que les contaron sus “abuelitos” a los tiempos inmediatos del día en que comenzó la erupción del volcán.

En un intento por respetar estos tiempos en que los antiguos habitantes de Francisco León reconstruyen sus memorias, este apartado recuperará las memorias tal como fueron construidas narrativamente por sus autores.

1.4.1 El origen. Los zócos del municipio Francisco León

«Pues muy poco, no conocemos bien el origen, porque me platica, tengo un muchacho que está estudiando y él me platica que vienen acá los del lacandón»

⁵ Montesperelli, retoma a Halbwachs en cuanto a la construcción social de la memoria, pero agrega que existe una clara distinción entre recuerdo y memoria; el recuerdo es una especie de memoria privada, «recortada sobre la vivencia del individuo» mientras que la memoria «no se agota dentro de los límites de la subjetividad individual» que se construye a partir de la interacción social e intersubjetiva. Para Montesperelli, la dimensión colectiva del recuerdo, juega un papel importante en cuanto a que, otorga plausibilidad y significatividad a los recuerdos, de lo que depende su pervivencia u olvido. Destaca dentro de su obra, el hecho de considerar a la memoria como un instrumento de legitimación. Ver Montesperelli P. (2003)

aquí a estudiar y a veces se hacen amigos, se ponen a platicar, y dice que esos muchachos que están aquí en el COBACH⁶, ellos saben todo, desde sus raíces hasta ahorita lo saben platicar, pero nosotros no, así me cuenta mi chamaco, dice: él sí sabe sus raíces de dónde provienen ellos, platican sus historias, pero nosotros no tenemos eso. Casi ahorita ya no hay gentes grandes, ya se nos fueron todos, ya los que están ahorita casi ya no saben nada.

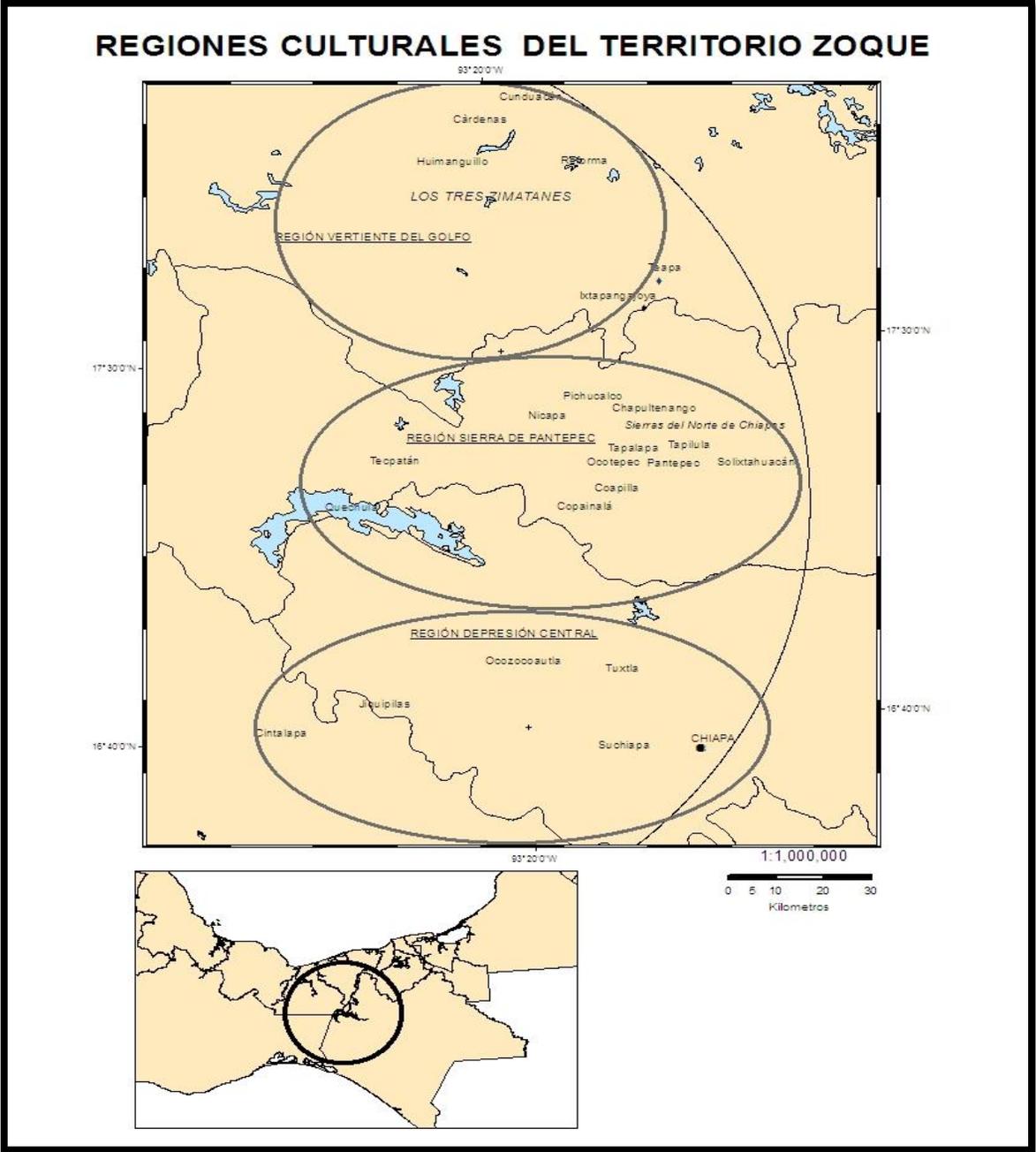
Nos platicaba mi abuelito, sólo mi abuelito platicaba de las guerras que hubo porque ellos lo vivieron. En realidad, a veces nos ponemos a platicar porque dicen que mi abuelito no es originario de Francisco León, es zoque también, pero de otro municipio. Parece que en tiempo de guerra fueron esclavos con hombre rico y de eso, no me acuerdo si cuando ya había libertad se juntó con una señorita, o en tiempo de que dicen que se huían en tiempo de guerra, que se metían entre la montaña para que no los agarraran y dicen los que tenían hijas, que si veían a algún muchacho que no tenía esposa le decían llévate a mi hija para que la defiendas y pues se juntaban para que las defendiera porque llegaban los ejércitos y violaban a las mujeres, a las señoritas y parece que mi abuelito así se juntó con su esposa y cuando hubo libertad se vino con el suegro o sea el papá de la señora que le dijo vivamos en mi pueblo y así fue que llegaron a Francisco León porque no era originario de ahí, era zoque pero no de Francisco León.» (Entrevista Don Cecilio A., marzo 2016).

Este aparente desconocimiento al que se refiere don Cecilio acerca de su origen como zoque, en comparación con los Lacandones quienes si son capaces de narrar su origen, bien podría ser un indicador de los múltiples procesos de fragmentación que ha experimentado el territorio zoque a lo largo de su historia. Sin afán de caer en historicismos, el entender las dinámicas que han ocasionado este “desconocimiento” del lugar de origen de los zoques implica estar al tanto de la organización socio espacial de los zoques desde tiempos pre coloniales, basada en cacicazgos independientes, así como también, de los procesos históricos que se han sucedido a partir de la colonización española, en los que como pieza principal ha estado el acaparamiento de los territorios indígenas por parte de mestizos , con lo que, en el caso zoque, se ha dificultado la transmisión transgeneracional de las historias de su origen como etnia.

⁶ Colegio de Bachilleres. Ejido Nuevo Francisco León

Una vez instaurada la Colonia (s. XVI- s. XIX) en el vasto territorio hasta ese entonces ocupado por indígenas zoques, comenzaron a perfilarse actividades económicas que en gran medida se conservan en la actualidad. De acuerdo con Villa Rojas (1990) los zoques ocupaban hasta antes del periodo colonial tres regiones; Llanuras del Golfo, Depresión Central y Sierra de Pantepec (Mapa 1.1).

Mapa 1.1 Regiones culturales zoques, según Villa Rojas, 1990



Fuente: Elaboración propia con datos de Villa Rojas, 1990

Durante la Colonia, las llanuras del Golfo entre Tabasco y Chiapas perfilaron sus actividades hacia la producción de cacao y ganado mediante el establecimiento de grandes fincas especialmente en Pichucalco e Ixtacomitán en las que además de indígenas zoques, trabajaban indígenas tzeltales traídos desde los Altos de Chiapas.

Los territorios zoques ubicados en la región Depresión Central se convirtieron en el centro económico del ahora estado de Chiapas, tal como lo siguen siendo actualmente. Se establecieron fincas productoras ganaderas y cañeras a gran escala y ante las frecuentes muertes de indígenas zoques, estos fueron reemplazados por tzeltales y tzotziles traídos de otras regiones.

La sierra de Pantepec por otro lado, actualmente llamada Región Tradicional Zoque (CDI, 2017)(Mapa 1.2) además de ser una zona de expulsión de mano de obra indígena hacia otras regiones, se convirtió posteriormente en una zona de refugio de indígenas zoques huidos de las haciendas o despojados de sus tierras durante los siglos XIX y XX⁷, quienes llegaban a poblar esta zona de difícil acceso y de poco interés para los colonos.

Dentro de la narración anterior se habla del tiempo de guerra en que vivió el abuelo de don Cecilio quien tiene 64 años, su abuelo de estar vivo tendría alrededor de cien años, por lo que la guerra a la que probablemente se refiere es la Revolución de 1910-1921. Para don Cecilio, según las memorias de su abuelo, estos fueron tiempos difíciles para su familia ya que eran esclavos en una hacienda de Pichucalco, y al ser destruidas las haciendas por el movimiento revolucionario, tuvieron que escapar hacia la sierra en Ostucacán y Francisco León donde aún existían tierras comunales que podían ocupar.

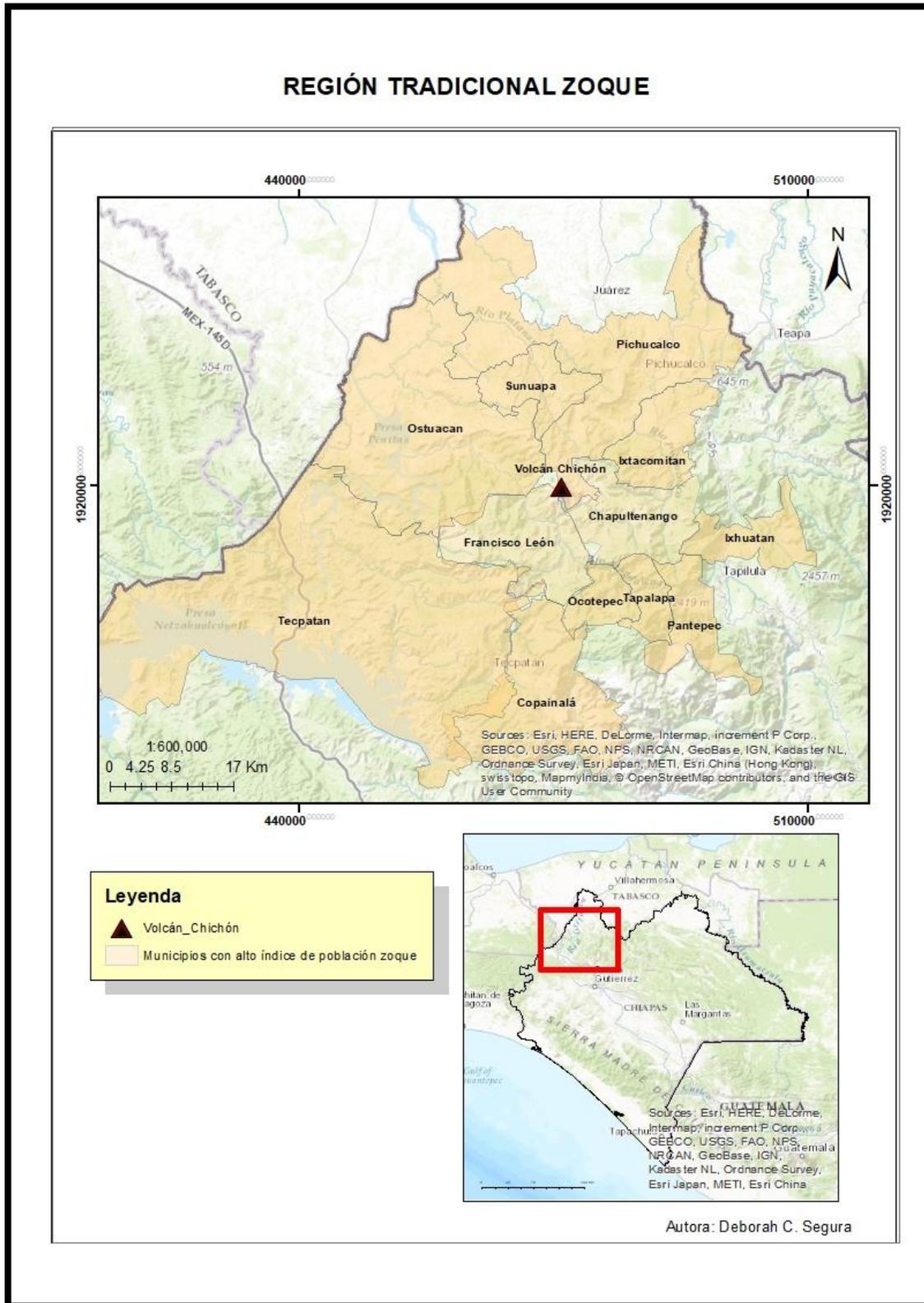
⁷ Durante las reformas liberales realizadas por el gobierno de Ignacio Comonfort, las formas de organización territorial indígena fueron afectadas directamente; las leyes promulgadas por el Congreso Constituyente en 1824 establecieron por decreto que todos aquellos terrenos cuya posesión no era privada o perteneciente a alguna corporación se encontraba en total disponibilidad para ser colonizada

Por el mismo camino continuaron las leyes agrarias de la época, hasta su culminación con la promulgación en 1857 de las Leyes de Reforma, específicamente con la Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo decretada el 28 de junio de 1856 (Comonfort, 1856).

Durante el periodo porfirista (1876-1910) se introdujeron nuevos cultivos pensados especialmente para los mercados internacionales como algodón y café, así como también aparecieron en escena compañías deslindadoras que se caracterizaban por medir y “deslindar” todos aquellos terrenos considerados baldíos y ponerlos a la venta, recibiendo como recompensa una tercera parte de las tierras deslindadas.

(Art. 3, *Ibíd.*, 1883). Véase Ley Lerdo: 1856 y Ley de Colonización y Deslinde de Terrenos Baldíos:1883

Mapa 1.2. Ubicación de la Región Tradicional Zoque según CDI, 2017



Fuente: Elaboración propia con datos Comisión para el Desarrollo de Pueblos Indígenas, 2017

Seguimos con la narración de don Cecilio:

- ¿Dónde estaba la esclavitud?

- No sé, él dice que era por Pichucalco donde estaba la esclavitud, se llamaba San Carlos, pero no conozco ese lugar, me interesa mucho porque mi abuelito dice que ahí eran esclavos, yo conozco muchísimo Pichucalco pero yo nunca he escuchado un rancho que se llamaba San Carlos, pero me decía que el rico se llamaba Timoteo Cantoral, pero Cantoral si lo sé que hay apellido, porque yo estude un año la secundaria allá en Pichucalco y ahí fue que escuche que hay un señor que se apellida Cantoral y yo me imagino que fueron sus abuelos de ellos»

El proceso de poblamiento de los municipios ahora considerados como tradicionalmente zoques, en específico el municipio Francisco León, se fue dando paulatinamente en la medida que iban llegando familias de zoques provenientes de otras zonas del territorio zoque ancestral que se sumaban a las familias ya establecidas, en busca de tierras donde cultivar y construir sus casas, lo cual explicaría de acuerdo con la narración de don Cecilio, el por qué existían comunidades asentadas en lo más agreste del terreno en las laderas del volcán Chichón.

« Y yo he platicado con otros que dicen que sus abuelos vinieron de otros lugares y se fueron a Francisco León, y yo si lo creo porque me decía mi abuelito que cuando llegaron a Francisco León, los de mero Francisco León les decían ustedes no son de aquí, busquen allá sus lugares a ver dónde pueden trabajar y mi abuelito se fue a vivir hasta el cerro donde le pusieron el nombre El volcán porque allá nadie trabajaba, allá hay un lugar, vete allá porque acá no puedes trabajar, no se quedaron ahí porque no quiso la gente de Francisco León y pues buscaron un lugar.

Y yo creo que sí, porque los de Francisco León se apellidan puro Pablo, y nosotros no, bueno mi mamá si se apellida Pablo, pero el apellido de nuestro abuelo es Álvarez y no hay mucho Álvarez, nomás una familia y sólo había otros Álvarez acá por Nicapa y por Ostucán, allá eran primos porque el abuelito nos llevaba a Ostucán porque allá tenía su familia, y ellos llegaban a donde estaba mi abuelito, se visitaban, mi abuelito se fue a Francisco León y otros se fueron a Ostucán, pero me decían que salieron del esclavo y de ahí buscaron cada quién dónde iban a acomodarse.

Por eso digo los de mero Francisco León son Pablo y otros son García, Morales, López y dicen que esos también vinieron de otros lugares y se fueron a Francisco León por eso aquí también hay López, Morales y García, pero no son nativos, si no que llegaron igual que mi abuelito, pero son zoques también. Y yo creo que sí, porque nosotros queremos escribir zoque para un libro y se nos dificulta porque nos dicen es que ustedes hablan de una manera y otros de otra, es zoque, nos entendemos, pero si tiene su variación y ahí se entiende que no somos iguales, no somos de los mismos. Aquí en la comunidad somos zoques, pero a veces decimos cosas diferentes, pero si se entiende.

La lengua que hablan los zoques se llama *O´de* (verdadero), sin embargo, como dice don Cecilio no todos hablan igual. Debido a la ancestral dispersión territorial del grupo y a los constantes movimientos poblacionales, los lingüistas reconocen por lo menos cuatro variables lingüísticas de la lengua de los zoques. De acuerdo con Wonderly (1949) estas cuatro variantes están conformadas por la hablada en la región central en Copainalá, la del sur hablada en Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla, la del norte hablada en Francisco León y la del noreste hablada en Tapalapa, Ocotepic, Pantepec, San Bartolomé y Chapultenango, esta última con variaciones internas.

De acuerdo con lo anterior, la lengua que se hablaba en Francisco León no era la misma que hablaba el abuelo de don Cecilio que provenía de Chapultenango—aun cuando no era originario de ahí—ni tampoco la lengua de quienes llegaron provenientes de otros pueblos zoques.

Son muchos los procesos de desplazamiento que han vivido los zoques a lo largo del tiempo; dentro de la memoria colectiva⁸ de don Cecilio, perviven los procesos de ruptura y de cambio en su familia. El tiempo de la esclavitud, el tiempo de la guerra y la llegada a una tierra ajena de la cual, sólo pudieron acceder a la ubicada en el cráter del volcán, de ahí el nombre de su antigua comunidad en Francisco León, Ribera Volcán y el nombre de su actual barrio en Nuevo Francisco León, Barrio Volcán.

En una memoria colectiva que se remonta a dos generaciones atrás, la apropiación del espacio está basada precisamente en habitar ese espacio. Es el espacio de la inmediatez, de lo apropiado y dominado en ese momento.

⁸ Hablamos de memoria colectiva como una construcción social a partir de la suma de recuerdos de un grupo. Véase Marcos Sociales de la Memoria, Halbwachs M. (1925).

Aquellos espacios compartidos míticos o ancestrales con los que generalmente han sido asociados los grupos indígenas, de los que se suele pensar que están bien ubicados en el tiempo y en el espacio, en este caso quedan desdibujados ante los constantes despojos y desplazamientos territoriales.

En las memorias de los antiguos habitantes de Francisco León están presentes tanto prácticas de la vida cotidiana, como formas de pensar y explicar el mundo simbólicamente. Lo natural y lo cultural están estrechamente relacionados e incluso, si pensáramos con rigurosidad científica, estarían en varios casos hasta desdibujadas sus fronteras. Esto en la medida que la sociedad zoque de Francisco León conserva elementos de una ontología animista donde elementos de la “naturaleza” como cerros o cuevas, o bien objetos materiales como Iglesias y ermitas son vistos como actores no-humanos con capacidad de agencia transformadora sobre la sociedad.

El espacio vivido dentro de la oralidad zoque, es reconstruido a partir tanto de elementos de la vida cotidiana y las costumbres, como también de la religiosidad y el mundo del “Encanto”. La vida antes de la erupción del volcán aparece en forma de imágenes, emociones y sensaciones que se suceden unas con otras dentro las memorias de quienes lo vivieron, en donde todo era familiar y conocido. Los zoques de Francisco León sabían cómo debían tratar a la tierra para que ella les retribuyera con abundancia. Sabían del “Encanto”⁹, sus peligros y bondades y dónde podían encontrarlo. Sus “abuelitos” les habían contado la historia de su pueblo y de *Pionba chuwe*¹⁰, la señora del volcán. Sabían también de los caciques del pueblo que ponían y quitaban a los gobernantes y cobraban por servicios que no existían. Conocían su espacio porque lo habitaban, porque con el paso de los años y de las generaciones habían aprendido a conocerse y reconocerse en el espacio, los espacios de lo sagrado y de la cotidianidad convivían entremezclados dentro de la vida diaria de sus habitantes.

«Rodeado de cerros, una naturaleza tan perfecta que se cosechaba todo; lo que se sembraba daba en abundancia, hasta para botar había, los huertos de los que

⁹ Dentro de la cosmogonía zoque, en el mundo coexiste el mundo de lo humano y el mundo de los sobrenatural o Encanto, en donde se encuentran los ancestros deificados, los dueños de lugares sagrados y los elementos sagrados mismos como los cerros y ríos. Ver Reyes (2007).

¹⁰ *Pyongbachu'we* «la abuela que arde» Py:- pronombre de segunda persona en singular, *ogba*-arde, *chu'we*- abuela. Reyes: 2011, pp.88. En este trabajo, escribo *Pionba chuwe* por ser la escritura acostumbrada por los zoques de Nuevo Francisco León

trabajaban ahí eran cafetaleros, el cacao y el ganado: tres cosas era la actividad que había ahí.

La comunidad era indígena, de lengua zoque, tenían muchas cosas buenas de cultura, tradiciones, desde la creencia hasta la política y la organización.»
(Entrevista Benito O.,2016).

El volcán Chichón, hasta antes de la erupción de 1982, albergaba en sus laderas 19 comunidades de indígenas zoques del lado de Francisco León y 14 comunidades del lado de Chapultenango, todas ellas afectadas y reubicadas después de la erupción. Entre estas comunidades se encontraban los ahora once barrios que conforman el ejido Nuevo Francisco León en la selva Lacandona.

En ese entonces, Francisco León contaba con una superficie de 114 kilómetros cuadrados de serranías seguidas de planicies surcadas por una gran cantidad de arroyos y riachuelos afluentes del río Grijalva o Mezcalapa. Las condiciones geográficas de la zona, caracterizadas por una altitud que va de los 500 a los 1200 metros sobre el nivel del mar propiciaban una vegetación de tipo selva alta perennifolia y un clima cálido húmedo con lluvias todo el año, lo que aunado a los fértiles suelos de origen volcánico y los numerosos cuerpos de agua hacían del municipio de Francisco León una zona que permitía el desarrollo de actividades ganaderas, pesqueras y para el cultivo de cacao, café y algunos frutos tropicales.

El municipio de Francisco León, estaba organizado en colonias y riberas, sus pobladores se dedicaban casi en su totalidad al cultivo de cacao y café, solamente unos pocos, los que contaban con mayores recursos combinaban esta actividad con la cría de ganado bovino.

Los rancheros, como se autodenominaron algunos de los antiguos habitantes de Francisco León que se dedicaban a la cría de ganado, contaban con mayores recursos económicos que los ejidatarios dedicados únicamente a la agricultura, de manera que podían además de tener varias cabezas de ganado en sus pastizales, contar con animales de carga para transportar sus mercancías, lo que marcaba una diferencia de clase entre rancheros, ejidatarios agricultores y peones sin tierras, estos últimos no contaban más que con su fuerza de trabajo.

La Reforma Agraria en Chiapas se dio de forma gradual y sobre las bases de no entregar las mejores tierras a los indígenas y campesinos, en territorio zoque los primeros repartos de tierra comenzaron en 1922, año en que dio inicio un largo proceso de trámites burocráticos y amañados, pocos años antes de la erupción de 1982 todavía no habían sido repartidas en su totalidad las tierras designadas a este fin.

La tenencia de la tierra era de tipo ejidal, sin embargo, la existencia de caciquismos locales era un fenómeno cada vez más visible en la zona. Las mejores tierras ubicadas en terrenos planos y por lo tanto lejos del volcán, estaban en manos de estos caciques quienes además paulatinamente habían acrecentado su número de hectáreas de tierra mediante la adjudicación de lotes destinados a ser repartidos por la Ley Agraria (Báez, 1985).

El porcentaje de propiedad privada era cada vez mayor; constantemente eran invadidos lotes y predios aun no parcelados por “*caxlanes*” o ladinos, quienes controlaban los puestos políticos municipales, acaparaban solares en las cabeceras de los municipios y en las zonas más aptas para el cultivo mediante la adjudicación de políticas de venta y remates de lotes que, debido a la “lentitud” de trámites burocráticos, aún no habían sido repartidos

Este caciquismo se manifestaba también mediante cobros arbitrarios a la población por servicios como la construcción de alguna carretera o el pago de luz, aun cuando ninguna ribera ni colonia contaba con energía eléctrica ni vías carreteras.

Acerca de esto nos habló don Benito, antiguo habitante de Ribera el Volcán en Francisco León:

«Sólo que la política por medio de los gobiernos era muy fea, ahí no te puedo contar algo bonito, porque las elecciones no se hacían para que la gente participara, sino que no sé cómo lo hacía el presidente, que la gente nunca participaba y sin embargo decían que hubo votaciones. Pero hablando de las cosas buenas pues si era bonito, a lo que yo me acuerdo un río tan grandote, creo que le llamaban Mezcalapa, era de agua dulce, bonita, muy buena, tenía su camarón, su pescado grande.

Todo era armonía; entre los indígenas todo era armonía chingona, ahí el problema era entre las autoridades que gobernaban [...] Allá en Francisco León el que tenía

paga podía obtener cosas y no importaba a quien fregaba. Las elecciones; ni siquiera salía a votar nadie, el candidato era seguro que iba a ganar, eso en los tiempos del

PRI, cuando hizo erupción ya la gente empezaba a despertar. Allá la gente pagaba contribución por la carretera, les pedían dinero por que iban a hacer una carretera y ni había, pago de luz y ni siquiera había.» (Entrevista Benito O., 2016).

Las autoridades que gobernaban Francisco León eran caciques ladinos quienes, además, controlaban el comercio, poseían ranchos ganaderos, cacaoteros y/o cafetaleros y concentraban el poder económico y político del municipio con el apoyo de políticos del gobierno estatal y federal. Eran constantes los abusos que estos grupos caciquiles cometían contra la población zoque.

Sin embargo, dentro de los zoques existían también diferencias ligadas a la clase y a la religión.

Las diferencias de clase estaban marcadas a partir de la tenencia o no de tierra y el uso que podían hacer de esta. Así como existían ladinos que concentraban la mayor parte de las tierras y el comercio, también existían zoques que contaban con un mayor número de hectáreas de tierra que otros y en zonas más productivas, en contraste con zoques a quienes aún no les había sido repartida tierra alguna; en su mayoría jóvenes que se contrataban como peones dentro de los ranchos de la región.

En la narración de don Arturo, antiguo habitante de Ribera Candelaria es notoria esta diferenciación de clase entre los zoques. Al hablar de su vida en el viejo Francisco León, en varias ocasiones mencionó que él y su familia no eran como los otros zoques, ellos eran rancheros y tenían su propio trabajo.

«Yo lo lamento mucho porque nosotros éramos personas más o menos de recursos, éramos rancheros, teníamos ganado, cacao, café, pero yo era rancho, o sea mi papá, éramos rancheros.

Pues sí, al recordar la historia de aquel tiempo duele, porque perdimos muchísimo, nosotros perdimos más de 200 cabezas de ganado sepultado o algunos fueron robados, mi papá solo pudo rescatar como 18 reses y las regalo a precio muy bajo, por eso muchos de nosotros nos quedamos acá, pero yo sigo yendo para allá, mis papás siguen allá.

Mis papás aquí estuvieron un tiempo: mis papás, mis hermanos, mis tíos, mis abuelos, todos estuvieron acá, pero, le digo que nosotros no éramos de la gente que salíamos a jornalear, a ganar el peso, nosotros teníamos nuestro propio trabajo» (Entrevista a don Arturo G., 2016).

Don Arturo representaría esta clase privilegiada indígena que poseía grandes cantidades de tierras, cultivos de café y cacao y numerosas cabezas de ganado. Para él y su familia la vida en el viejo Francisco León ofrecía mejores condiciones económicas que al resto de la población zoque. A diferencia de la narración de don Arturo, encontramos también otras narraciones donde la vida en el viejo Francisco León, a pesar de ser recordada con nostalgia se reconoce que ahora están mejor. Como es el caso de don Miguel que vivió hasta los veinticinco años en Francisco León y no poseía tierras de cultivo propias:

«Yo no tenía parcela, nomás mi papá tenía, aquí si ya gracias a Dios ya tenemos» (Entrevista a Miguel J. 2016).

1.3.2 Religiosidad zoque

De acuerdo con datos etnográficos de Báez-Jorge (1985) los habitantes de Francisco León y los municipios afectados por el volcán, mantenían hasta antes del momento de la erupción una vocación religiosa que transitaba entre el catolicismo moderno, el protestantismo y los seguidores de la “costumbre”, conocidos localmente como costumbreros.

Entre las diferencias existentes entre unos y otros, podemos mencionar el hecho de que los zoques “católicos” reconocían como máximas autoridades religiosas a los sacerdotes de las parroquias e iglesias de sus comunidades, y estos templos eran considerados lugares sagrados por el hecho de resguardar imágenes y representaciones divinas.

Los “costumbreros” por su parte, se caracterizaban por mantener el sistema de cargos heredado de la iglesia católica durante la época colonial en conjunción con un sistema simbólico- religioso de orígenes pre-coloniales. Para ellos, los lugares sagrados eran tanto las iglesias y las casas de los cargueros de santos, como los espacios donde habita el Encanto en cerros, cuevas y ríos.

Si bien para los “costumbreros” los santos católicos ocupaban un papel protagónico dentro de su sistema de creencias, no reconocían la autoridad religiosa de los sacerdotes católicos, pues para ellos la máxima autoridad religiosa radicaba en ancianos zoques que con el tiempo habían ascendido en la escala de cargos tradicionales.

Por otro lado, menciona Báez- Jorge (1985) que los protestantes adventistas o “sabáticos” se encontraban en un proceso de consolidación en la zona y paulatinamente iban ganando más adeptos, aun cuando en comparación con católicos y “costumbreros” representaban aun un número reducido.

Cabe mencionar que los “adventistas” y los “católicos” eran quienes se ocupaban del comercio y la ganadería; éstos, por lo tanto, eran generalmente mestizos y ladinos avecindados en el municipio, con lo que se agregaría a la división de clases entre la sociedad del viejo Francisco León, la adscripción religiosa y el origen étnico.

En las narraciones de los ahora habitantes de Nuevo Francisco León, todos coincidieron en que eran católicos y lo siguen siendo, aun cuando reconocieron que existían otras personas que no profesaban su misma religión tanto en el viejo Francisco León como ahora en el Ejido Nuevo Francisco León, refiriéndose explícitamente a los “adventistas”.

«Normalmente allá todos eran católicos y aquí todavía lo somos, algunos están cambiando su religión, pero es lógico ¿no? [...]» (Don Pascual M., 2016).

Durante las entrevistas, nadie reconoció llamarse a sí mismo “costumbrero”; “*todos éramos católicos*” dicen, aun cuando las prácticas religiosas católicas, tal como las recuerdan los zoques entrevistados, se basaban en la convivencia del sistema de cargos tradicionales y los preceptos de la Iglesia católica. En el viejo Francisco León se reconocía como autoridad religiosa tanto a los sacerdotes católicos como a los ancianos zoques consejeros espirituales, convivencia cuya evolución espacio-temporal podemos observar en los Diáconos del Ejido Nuevo Francisco León.

De basarnos únicamente en la etnografía de Báez-Jorge los zoques que ahora habitan NFL serían considerados “costumbreros”, lo cual inmediatamente los colocaría en el último peldaño de las clases sociales de Francisco León, y les otorgaría una serie de atributos a partir de prácticas de la vida cotidiana como los matrimonios arreglados y la preferencia por el uso de medicina tradicional que, de acuerdo con las etnografías de Báez Jorge (1985) y Córdoba (1990) distinguen a los “costumbreros” de católicos y adventistas. Sin embargo, sabemos por las narraciones que no era así, los límites entre el

catolicismo y la “costumbre”, por lo menos en la población entrevistada eran difusos. Si bien, en Francisco León existían diferencias sociales, estas estaban marcadas más por el origen étnico y la tenencia de la tierra que por la adscripción religiosa.

Por otro lado, aquellas personas que entrevisté en Nuevo Francisco León, a pesar de que afirmaron haber sido católicos desde siempre, si reconocieron que ciertas costumbres han cambiado desde que llegaron a la selva; mencionaron que antes las costumbres no eran tan relajadas como ahora, se seguía más la “costumbre”, refiriéndose especialmente a los jóvenes, quienes en el viejo Francisco León no tenían la libertad de elegir a su pareja, ni podían casarse con muchachos o muchachas de diferente ribera o colonia.

En el análisis de la memoria podemos observar que, aun cuando se llevaban a cabo prácticas como las mencionadas asociadas a los “costumbreros” (Córdoba, 1990), también existían otras que, de acuerdo con las etnografías mencionadas (Ibíd., 1985. 1990) no son consideradas propias de “costumbreros” tales como asistir a la iglesia varias veces al día.

«Allá la gente era más creyente, allá se oraba tres veces al día, temprano, al mediodía y en la tarde y todos los chamacos eran obligados a ir a la doctrina los domingos [...]» (Entrevista don Pascual, 2016).

En la narración de don Pascual, además de esta obligación por asistir a la doctrina todos los domingos, también se habló de las precarias condiciones económicas en que vivía él y su familia como peones en un rancho cacaotero, así como al mundo del Encanto y el daño que gentes envidiosas le causaron a su madre ocasionando que falleciera cuando don Pascual era apenas un niño (Entrevista Pascual G., 2016).

Si bien, de acuerdo con las narraciones de los zoques entrevistados, podemos decir que en el viejo Francisco León predominaban las “costumbres” tradicionales zoques, no podemos simplemente clasificar a la población entre católica y “costumbrera” como si se tratara de grupos cerrados y aislados de otros actores sociales.

Las creencias religiosas norman las actividades de la vida cotidiana, de ahí que el ser o no “costumbrero” no se limite únicamente a la creencia en el sistema de cargos religiosos, sino que se extienda a las prácticas de la vida diaria. En el viejo Francisco León coexistían en un mismo espacio tres adscripciones religiosas, cada una con sus determinados preceptos y costumbres, lo cual, así como generaba tensiones al interior de

la población, también generaba hibridaciones¹¹ (Canclini, 2006) tanto en las prácticas religiosas como en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Si los zoques entrevistados declaran haber sido católicos desde siempre, mientras que mantienen un sistema de cargos tradicionales bien estructurado y creen en la existencia del Encanto como un mundo paralelo al mundo habitado, es un indicador de los procesos de hibridación cultural que se han llevado a cabo desde tiempos coloniales, en los que han habido periodos de mayor o menor hibridación pero que finalmente, son una característica de los sistemas religiosos indígenas de Chiapas, en este caso de los zoques de Francisco León.

1.3.3 El Encanto y los espacios sagrados

Aunque de manera tangencial, el tema del Encanto apareció en las narraciones de la erupción del volcán Chichón de manera recurrente, lo cual me llevó a preguntar qué tanta vigencia tiene el pensamiento cosmogónico tradicional zoque en la población desplazada por el volcán, ahora habitante de la selva Lacandona en su forma de pensar el mundo.

Dentro de las etnografías clásicas realizadas acerca de la cultura zoque (Villa Rojas, 1990; Lisbona, 2000; Aramoni, 2006; Reyes, 2007), particularmente los trabajos que estudian los pueblos afectados por la erupción del volcán Chichonal, se han dedicado varias páginas al análisis de la representación y simbolismo presente en la figura de Pyonba chuwe (La abuela que arde) dueña del volcán. En las narraciones de los zoques afectados por la erupción, se vislumbró la coexistencia de dos mundos a la vez dentro de la cosmogonía tradicional zoque: el mundo de lo humano y el mundo del Encanto (Alonso: 2011).

El Encanto es el mundo del *Tsu'an* (antes de la media noche). Es el mundo del gozo y la dicha interminable donde únicamente pueden entrar aquellos que son invitados por los mismos dueños o señores de los cerros o de algún otro lugar sagrado, estos pueden ser pozas u orillas de los ríos, cementerios, iglesias, pueblos desaparecidos (Reyes: 2008). En el *Tsu'an*, por lo tanto, así como viven los seres deificados, los ancestros, las personas con nagual fuerte, los moradores y dueños de lugares sagrados, y los

¹¹ Cuando hablamos de hibridismo, nos referimos a los procesos de entrecruzamiento e intercambios culturales, no como una relación de oposición entre lo tradicional y lo moderno, sino como un movimiento de imbricación de culturas diferentes; el Hibridismo cultural es definido como aquellos “procesos socioculturales en los que [algunas] estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, procesos y prácticas”. Ver García C. (2006).

elementos sagrados mismos, también viven aquellos que fallecieron víctimas de la erupción del volcán Chichón (1982) y de la destrucción del ejido Juan de Grijalva (2009) a causa del desgajamiento del cerro La Pera.

Aquellos lugares que tienen Encanto, particularmente los cerros poseen en sus laderas entradas secretas que solamente algunos, ya sea por ser especialistas rituales o por ser lo bastante osados y del agrado de los señores del cerro consiguen encontrar; sin embargo, no todos logran regresar de su búsqueda del Encanto, antes tienen que sortear una serie de pruebas y bromas por parte de los seres que en él habitan.

«El encanto está en los cerros, que son huecos y adentro hay tesoros que sólo se aparecen a algunos, a otros los pierden. Al entrar a los cerros hay que llevar una bandera roja porque dos luces aparecen, una roja y otra blanca, si se agarra la blanca es suerte, si se agarra la roja es malo» (Entrevista Ma. Luisa, 2016).

Una vez dentro del *Tsu'an*, el visitante se encuentra con la réplica exacta de su pueblo de origen, pero con la particularidad de que el tiempo no transcurre, las personas no envejecen y todo ocurre en armonía, de ahí que se cuenten historias de personas que regresaron del Encanto años después pensando que habían transcurrido apenas unas horas.

Acerca de los pueblos desaparecidos como Juan de Grijalva o Francisco León, algunos zoques afirman que aquellos que murieron, se encuentran ahora en el Encanto en donde el tiempo se detuvo antes de su destrucción y sus habitantes en realidad no murieron, si no que están, o bien con la *Pyonba chuwe* en el interior del volcán, o en el caso de Juan de Grijalva, aún se encuentran en su comunidad viviendo la vida del Encanto.

Tanto Francisco León como Juan de Grijalva se convirtieron en Encanto, en la medida que ambas fueron destruidas por la acción violenta de dos cerros, nótese el carácter sagrado y ambivalente de la naturaleza deificada en el pensamiento tradicional zoque. Los dueños o señores de los elementos sagrados, en la medida que son fuente de creación, lo son a la vez de destrucción o cambio. En la oralidad zoque los seres de Encanto, así como ofrecen riquezas y bondades a quienes los invocan, también tienen la capacidad de causar la perdición de aquellos que no los respeten, o hagan caso omiso de sus advertencias.

«Nos cuentan los abuelitos, que los primeros que llegaron ahí eran gente como azteca, o maya, no sé, los primeros señores. Ellos, al crear esa comunidad

llegaron en tres familias; de esos, había uno que era el señor más grande y dicen, que procreaban hijos, pero no sobrevivían, y al ver eso, el mayor fue a la punta del cerro del Sapo que está frente al Chichonal, a donde no se podía subir de frente y para que procrearan, comisionaron al mayor y por medio de los sueños, le dijeron que pidiera y ofreciera ofrenda por los niños y así creciera la población.

Así, comenzaron a crecer, pero de tanto que creció, algunos hijos faltaron al respeto a ese señor, y les dijeron que no faltaran al respeto. El señor siempre estaba en el templo, y les daba coraje, una vez quisieron tumbarlo, una, dos, tres, iba el señor solito y lo tumbaron. El señor hizo reunión y dijo quien lo había tumbado, la gente dijo que lo iba a castigar, pero no hicieron caso.

Y el señor dijo, ¡ahí mismo donde pedí por ustedes, iré a pedir que desaparezcan! Y así, poco a poco empezaron a desaparecer uno a uno los hijos. Sólo quedó una familia, la familia de ese señor para que pudieran crecer y contar sus historias. Esa familia se fue a otro lado, y ahí crearon más familias.» (Entrevista don Pascual, 2016).

La anterior narración forma parte de la entrevista a don Pascual en donde relata el origen de su pueblo, el antiguo Francisco León. El cerro del Sapo se encuentra ubicado enfrente del volcán Chichón (*Tsinsungotsök*), en lengua zoque se conoce como *Yúm'nak*; y es Encanto; sus laderas están formadas de tal manera que resulta imposible subirlo de frente, por lo que aquellos que se aventuraban a subirlo, tenían que hacerlo de espaldas, se tiene la creencia de que el Encanto "jala", si ha de subirse un cerro Encanto, ha de ser con los ojos vendados o volteado de espaldas, y bajar de la misma manera.

«En el cerro del Sapo se escuchaban como cantos y que tocaban música, nosotros vivíamos en el pie del cerro, es como una cueva, como la puerta de una Iglesia, pero de pura roca, había cosas de valor del mismo cerro, pero nos daba miedo» (Entrevista don Pascual, 2016).

El cerro del Sapo o *Yúm'nak*, tal como lo mencionan los relatos de los zoques estuvo directamente implicado en el origen de lo que ahora es Francisco León, fue a través del sueño que el señor del cerro *Yúm'nak*, se comunicó con el habitante más anciano de la comunidad y ofreció a cambió de ofrendas rituales, la sobrevivencia de los hijos nacidos de mujeres zoques y, por ende, el crecimiento de la población.

En otra versión del mismo relato, se hace presente la costumbre de los dueños de los cerros de ofrecer riquezas en una especie de prueba, si esta logra pasarse, aquellos que vieron al Encanto mejoran sus condiciones de vida, “se vuelven ricos”, pero si faltan al respeto al Encanto, entonces, con las mismas riquezas ofrecidas “se pierden”, se dice que desaparecen y nunca se les vuelve a ver.

«¿Qué es el Encanto? -El Encanto, es una casa, pues, por ejemplo, ese cerro, podemos decir que es un Encanto, allá vive no sé quién vive, está el dueño del cerro, son patronos, porque teníamos otro cerro que era pelado, nosotros en zoque le decíamos Yúm'ñak, ese cerro cuando viene el norte hace dumdumdumdummm, como que está bajando un derrumbe, pero no baja nada, nada más sonaba, dicen que es una mina; ese cerro es Encanto.

Nos platicaban los viejitos que una vez perdió mucha gente ahí, que había un pueblo cerca y una iglesia con unos señores que trabajaban la iglesia, eran mayordomos que les decían, que ahí trabajaban, eran principales vamos a decir, y que una vez un muchacho lo pasó golpeando y el señor se cayó, que el muchacho faltó al respeto, y dicen que ese señor le pidió al cerro en oración que se acabara ese pueblo y que no tardó mucho, que empezaron a caer unas monedas, y las recogían, y nomas con eso, y después cuando se iban a bañar las señoras y los señores o iban a cargar agua ya no regresaban, se empezaron a perder y hasta el sacerdote se fue pa' llá, y dicen que allá están, eso dicen, es un cuento pues, no sabemos si es cierto, pero nos contaron, sí, así estuvo» (Entrevista Juan A., 2015).

Los señores del Encanto dan, pero siempre piden algo a cambio, de no recibirlo castigan a la población, envían catástrofes naturales y/o desaparecen a quienes les faltan al respeto e incumplen con lo pactado.

«Sí hay duendes, hay unos que son blancos y otros que son negros; los blancos son buenos, y los negros malos. Son como niños, se aparecen en la milpa, en el campo nomás que no tienen pies, son bien traviosos, pero pueden perder a las personas que los ven y les faltan al respeto» (Entrevista María Luisa, 2016).

Los duendes acerca de los que nos habló María Luisa son seres Encanto que se encuentran en el campo o en la milpa y se aparecen solamente a algunas personas y por alguna razón, quienes tienen suerte se les aparece algún duende blanco, de ser así, se recibirá algún favor, o se tendrá una buena cosecha, pero si se aparece un

duende negro, o se le falta al respeto al duende blanco, es considerado de mala suerte, pues los duendes pueden hacer que quien los ve, los siga sin darse cuenta de hacia dónde camina, hasta que despierta en un lugar desconocido sin saber cómo regresar.

Los seres del Encanto, son veleidosos en su proceder; se aparecen en el mundo de los humanos solamente en algunas ocasiones y a ciertas personas cuando quieren pedir algo o para advertir acerca de algún acontecimiento a futuro, sin embargo, su forma de proceder finalmente estará determinada por el accionar de los humanos, de quienes dependerá el provocar el enojo o la felicidad de los seres del Encanto.

En los relatos acerca de las apariciones de la *Pyonba chuwe* (la abuela que arde) dueña y señora del volcán Chichón, antes de la erupción podemos encontrar tanto una especie de advertencia de la inminente erupción del volcán, como un castigo por el proceder irrespetuoso de los humanos.

«Dicen los abuelitos que la dueña del volcán quería vivir con ellos, quería casarse con ellos, pero nadie la quiso porque tenía un collar de puro coralillo, nadie la quiso, les daba miedo, después llegó su hija, pues tampoco la quisieron. Por último, dicen que le fue a dejar un gato al Mayordomo, pero lo dejó en una caja y les recomendó que no destaparan la caja por tres días, -si ustedes lo cuidan, va a ser de ustedes. Pero esa curiosidad, apenas se había ido la señora, va el señor y lo destapó la caja, pus salió el gato corriendo atrás de la señora. Hay un lugar que se llama Doble Vista, porque la señora iba caminando y volteó a ver y ahí venía el gato y por eso llamó ese lugar así. La señora entonces dijo, ustedes no quieren nada, no me quisieron a mí, no quisieron a mi hija, ahora dejaron escapar mi gato, tarde o temprano tendrán que acabar, y por eso hizo erupción el volcán.»
(Entrevista Don Pascual, 2016).

En otra versión del mismo relato se encuentra el ofrecimiento de prosperidad en el pueblo a cambio de vivir con los humanos, y el enojo provocado por estos a *Pyonba chuwe*

«Que llegaba la dueña del volcán, así piensan los viejitos, que llegaba una viejita a ofrecerse, que tenía collar de alacrán y cinturón de nauyaca, ella decía: -si alguien se casa conmigo este pueblo va a tener prosperidad, pero nadie quería. La última oferta que les traigo es un regalo, no lo vayan a destapar, pero la gente es curiosa, y de repente, los viejitos creo que tenía una hora de haber salido, y lo destaparon y

salió un gatito que salió corriendo atrás de la dueña y ahí perdieron y por eso esa comunidad se perdió, por eso hizo erupción el volcán.» (Entrevista Benito O. [seudónimo], 2016).

Otra manera de ingresar al Encanto o establecer contacto con los seres del Encanto, es a través de los sueños, es durante estos que especialistas rituales o chamanes, consiguen ingresar al Inframundo y recibir indicaciones u órdenes de las deidades acerca de su proceder o el de su comunidad. Cuando don Pascual nos dice: «*y por medio de los sueños, le dijeron que pidiera y ofreciera ofrenda por los niños y así creciera la población.*» da muestra de la importancia que tiene la actividad onírica para la cosmogonía zoque, en donde a través de ésta es posible comunicarse con las divinidades míticas, manipular las almas de aquellos a quienes se desea hacer algún bien o mal, y entrar al Inframundo (Reyes, 2008). Es a través del sueño que aquellos que están destinados a ser especialistas rituales reciben su Don directamente de las divinidades, así como el llamado a iniciarse en su preparación ritual; ya sea como músicos, danzantes, rezanderos o curanderos, el Don para desempeñar su oficio ritual es otorgado directamente por la divinidad, de hacer caso omiso a este llamado puede ser causa de muerte o enfermedad (Alonso, 2009).

El espacio onírico, es entonces una especie de canal a través del cual, los especialistas rituales pueden visitar los otros mundos. De acuerdo con Reyes (2007), el mundo cosmogónico zoque, está comprendido por cuatro mundos que coexisten entre sí. Además del mundo del Encanto o *Tsu'an*, y el mundo terrenal o *Nass-Jama*, existen dos mundos más que corresponden al Inframundo, el Gran Laberinto o *I'ps töjk kotsök* y La Gran Oscuridad o *Pagujk tsu'*. Estos cuatro mundos están directamente relacionados con el recorrido y las edades del sol.

El recorrido que hace el sol desde su nacimiento al alba hasta su parcial ocultamiento por la tarde se asocia a la vida terrenal del *Nass-Jama*, el periodo que va del ocultamiento parcial del Sol hasta antes de la media noche, es el mundo del Encanto o *Tsu'an*. Los últimos dos periodos corresponden al Inframundo, el primero se encuentra en el umbral existente entre antes de la media noche y la media noche misma; es el mundo del *I'ps töjk kotsök* o Gran Laberinto. El último mundo concierne al momento específico de la media noche, cuando el Sol pasa por debajo de la Tierra y muere, es el mundo de La Gran Oscuridad o *Pagujk tsu'*.

El Gran Laberinto *I'ps töjk kotsök* es el mundo de los muertos por causas naturales, las *kojamas* (almas) que se encuentran en él, viven en una réplica exacta de los que fueron sus pueblos de origen, pero con una multiplicidad de ríos subterráneos a manera de caminos comunicados entre sí que las almas deben atravesar, de ahí el nombre de Laberinto. Aquellas almas que obraron bien en su vida terrena, descifran fácilmente los caminos y logran encontrar las salidas, pero las personas que obraron con maldad en su vida terrena, se pierden en la maraña y dan vueltas en círculo eternamente (Ibíd., 2007:103).

El *I'ps töjk kotsök* es también el lugar donde son juzgadas las almas que a él llegan por medio de un Tribunal formado por trece jueces, a ellos corresponde la decisión de castigar o premiar cada uno de las acciones realizadas en la vida terrena.

El mundo de la Gran Oscuridad o *Pagujk Tsu'* está asociado al Sol negro, un Sol envejecido y a punto de morir. A este mundo llegan aquellos que han muerto por suicidio. *El Pagujk Tsu'*, al igual que los otros mundos es una réplica de los pueblos de origen, pero en este no existe ninguna luz, debido a que el Sol ya ha concluido su ciclo. Quienes llegan al *Pagujk Tsu'* no se reconocen entre sí, únicamente distinguen siluetas entre las sombras que las luces de los rayos provenientes del Encanto emiten. Este es el mundo de la soledad, la tristeza y la desolación (Ibíd., 2007: 106).

CAPÍTULO 2.

LA ERUPCIÓN DEL VOLCÁN CHICHÓN. EL CAMINAR DE LOS ZOQUES

*Hasta que llegó la fecha un 28 de marzo,
un domingo donde todo el mundo estaba tranquilo [...] (Benito O., 2016)*

La noche del 28 de marzo de 1982, después de varios sismos ocurridos en las zonas aledañas al volcán durante el último año, dio comienzo el proceso eruptivo del volcán Chichón. Durante los siguientes siete días, seis erupciones se sucedieron de manera intermitente en el volcán ocasionando severos daños al espacio social de Francisco León, Chapultenango y Ocotepéc, aun cuando las cenizas llegaron hasta Tabasco, Campeche, parte de Veracruz y Puebla (Espíndola, 2002).

De acuerdo con los informes geológicos, la erupción del volcán Chichón de tipo Pliniano¹², se caracterizó por la expulsión de grandes volúmenes de materiales piroclásticos¹³ y gases sin derramamiento de lava a alturas de hasta 16.8 kilómetros, los cuales llegaron a la estratósfera, y se distribuyeron en una amplia franja alrededor del volcán de hasta cien kilómetros a la redonda (SEAU, 1982^a).

La enorme expulsión y depositación de materiales, es uno de los factores que generan mayor riesgo en este tipo de erupciones volcánicas. En el caso del Chichón, la ceniza expulsada cubrió comunidades por completo, derrumbó construcciones, tapó cauces de ríos los que, al mezclarse con rocas y cenizas se convirtieron en flujos de lodo, también conocidos como lahares que avanzaron sobre tierras, árboles, animales, humanos y casas. Aunado a esto, la emisión de flujos piroclásticos ardientes de entre 300° a 800° C se desplazó de igual forma sobre la superficie terrestre calcinando todo aquello que encontraba a su paso.

De acuerdo con el Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED) en un boletín publicado en 2001 sobre evaluación de desastres sucedidos en 1982, con la

¹² Se conocen ocho tipos de erupciones volcánicas. Las erupciones Plinianas se caracterizan por la acidez en la composición de su magma, lo que ocasiona una alta explosividad en la erupción. Ver Pérez T. F (2015).

¹³ Se conoce como material piroclástico a los fragmentos de magma expulsados a la superficie por procesos explosivos, los cuales al salir a la atmósfera terrestre se enfrían y solidifican cayendo a la superficie en forma de ceniza, lapilli, bloques y bombas, según su tamaño y densidad. Véase Álvarez P. A. (1997).

erupción del volcán Chichón se contabilizaron 42 muertes, 22 mil personas evacuadas, 150 mil damnificados, y un total de 117 mil millones de dólares en pérdidas económicas en materia de ganado y plantaciones de cacao, café y plátano¹⁴.

Salta a la vista el contraste entre el reducido número de muertes oficiales y las cuantiosas pérdidas económicas contabilizadas. De comparar dichas cifras con los testimonios de quienes vivieron la erupción, es evidente que no se acerca ni mínimamente el número de muertes oficiales con las de quienes aseguran haber visto familias enteras perecer bajo la lluvia de piedras y cenizas, además de las familias que decidieron esperar a que pasara lo peor, o aquellas comunidades a las que no se les permitió salir por orden de las autoridades estatales y al final fallecieron a causa de las últimas dos explosiones del volcán.

En aquel año, el Ejército contabilizó 187 muertes (CENAPRED, 2001) mientras que en otras fuentes se manejan cifras de entre mil y mil quinientas personas fallecidas (Báez-Jorge: 1985); a la fecha no existe un conteo certero del verdadero número de fallecimientos, o bien, no fue dado a conocer.

Para los pobladores de Francisco León que presenciaron la erupción las versiones acerca de cómo la vivieron arrojan una serie de cargas emocionales propias de las narraciones vivenciales, aun cuando es posible reconocer la versión “oficial” de ellos como colectividad, como pobladores de Nuevo Francisco León.

A pesar de que muchos de los zoques vivían en riberas y colonias diferentes, las narraciones de la erupción del volcán son prácticamente las mismas, en este caso, pareciera que la memoria colectiva ha dejado de lado vivencias particulares y los recuerdos personales, estos han quedado prácticamente fuera de las narraciones oficiales, o aquellas que son otorgadas a investigadores, periodistas o políticos. Fueron varias las ocasiones que a mi pregunta *¿cómo vivió usted la erupción?* Recibí la misma respuesta *“todos lo vivimos igual, es lo mismo”*.

De hecho, existe un relato “oficial” de la erupción, escrito por don Cecilio M., diácono de Nuevo Francisco León, escrito con la finalidad de unificar los testimonios de varios zoques que presenciaron la erupción, esto, según lo indicado por el mismo don Cecilio, con la intención de no olvidar lo sucedido y que las nuevas generaciones conozcan la historia de

¹⁴ Véase Bitrán B.D. (2001) Características del Impacto Socioeconómico de los Principales Desastres ocurridos en México en el periodo 1980-99, CENAPRED, Área de estudios socioeconómicos y sociales

sus padres y abuelos, y sepan que no son originarios de la selva Lacandona si no que llegaron a causa de la erupción del Chichón en 1982.

Puede que a causa de la existencia de este documento, el que no me fue posible integrar en este trabajo, muchas de las personas que entrevisté me contestaban “*todos se lo van a platicar igual*”, sin embargo en las pláticas surgidas fuera del rigor de la entrevista, fue donde pude encontrar las experiencias personales y los recuerdos vividos, los que en conjunto con el “relato oficial” han conformado la memoria colectiva de los zoques de Nuevo Francisco León.

2.1 “Venían piedras, lumbre, como una hora y media o dos horas, cayó pura piedra”. Memorias de la erupción del volcán Chichonal.

«Pero llega el caso en el 82, los viejitos decían que desde hace tiempo el volcán ya había anunciado en dos ocasiones que iba a tirar fuego encima. Cuando hizo erupción en el 82 tenía yo once años, ya antes de que hiciera erupción, hubo muchos anuncios, empezó a enturbiarse el agua, había un arroyito que bajaba del volcán y el agua ya estaba turbeada, y esos eran los signos de que tenía actividad el volcán. Pero seguía echando sus fumarolas hasta que llegó la fecha de un 28 de marzo, un domingo que todo el mundo estaba tranquilo, pero antes de esa fecha, enero, febrero, marzo hubo muchos temblores, pero nadie se daba cuenta y muchos decían oye ese volcán se va a reventar y los más viejitos decían ya ha hecho así pero no pasa nada, y entonces la gente confiaba en eso» (Entrevista Benito O., 2016).

La primera erupción comenzó alrededor de las nueve de la noche del domingo 28 de marzo, aquella tarde llovió, primero una ligera llovizna, después un chubasco, el olor a azufre hizo salir de sus casas a las personas que luego notaron que la lluvia estaba mezclada con una especie de lodo que se pegaba en sus cabellos y en sus pies, y les impedía caminar sobre el campo. Fueron los ruidos y los truenos los que después les hicieron ver que era el volcán el que estaba “*reventando*” y que ese lodo era ceniza arrojada por el volcán.

«Un 28 de marzo del 82 como a las tres o cuatro de la tarde empezó a llover, luego se quitó, luego chubasquitos, entró la noche como a las seis, de repente empezó a caer más fuerte el chubasco, y empezamos a sentir el olor a azufre,

o a petróleo, porque nosotros utilizábamos el petróleo, éramos un municipio, sin carreteras y sin energía eléctrica.

Y yo que recuerdo que mi hermano siempre leía la Biblia, y estaba leyendo lo que iba a pasar en el fin de los tiempos ¡qué casualidad! Pero de repente fue por agua, teníamos separadito la cocina como a tres, cuatro metros, en lo que fue y regreso, de repente empieza a notar y me dice ¿dónde agarre yo polvo? si no toqué nada; estaba empolvado su mano, se la limpió y no pasó nada.

Como a las 7:30 llegó mi tío, nos dice –¡oye, ya nos llevó la chingada!, ¿no se dan cuenta de lo que está cayendo?, le dijimos -pues sentimos raro el olor a petróleo, —¡qué petróleo, es el volcán! Porque todo mundo estaba ya durmiendo, y en eso viene esto, y empezó el ruido como un automóvil, llega las ocho, las nueve ya se escuchaba más fuerte, ya empieza a tirar cosas, se empiezan a caer casas de láminas y un relampagueo que no sé cómo explicártelo, jamás había escuchado unos tronidos así, y la gente decía ya aquí nos vamos a morir.» (Entrevista Benito O., 2016).

El magma, la roca fundida de la que está formado el Chichón tiene un pH ácido y un alto contenido de vapor de agua, lo que lo en conjunto asemejaría lo que, si a una sartén con aceite hirviendo le echásemos agua, lo que da como resultado una reacción sumamente explosiva. Las erupciones en este tipo de volcanes se generan cuando la cada vez mayor presión existente entre el vapor de agua y el magma líquido termina por vencer las paredes volcánicas saliendo a la superficie por medio de violentas explosiones que lanzan las partículas magmáticas a enormes velocidades de hasta 600 m/segundo, en lo que se conoce como columnas piroclásticas; enormes nubes en forma de champiñón que salen del cono volcánico y lanzan material magmático hacia la tropósfera o estratósfera hasta 50 kilómetros de altura, los que terminan por efecto de la gravedad cayendo a la superficie en forma de lluvia, esta lluvia de la que hablan los zoques con la que inició todo (Pérez T, 2015).

«Yo estaba jugando basquetbol, de 5 a 6 empezó a nublarse, pensamos que iba a llover, pero nosotros no sabíamos si iba a hacer una erupción, porque tenía tiempo que temblaba. Los ancianos decían que cuando temblaba la tierra era en todo el mundo, no pensábamos que nomás era el volcán. Llegué como a las 6:30, agarré mi toalla y me fui a bañar al arroyito, cuando regresé

mi mamá me dice vas a tomar tu café, pero en eso empezó más fuerte el trueno, los relámpagos. Me tomé mi café y me fui a mi cuartito a dormir.

Mi papá estaba platicando con mi abuelita y yo no me imaginaba nada. Y en ese momento que llega mi papá como a las 7 de la noche y le dijo a mi mamá: -vieja, parece que ya llego el fin del mundo porque ya va a reventar el volcán, porque esa nube negra no es normal. Al escuchar la explosión me dio miedo, yo pensé que iba a ser como una bomba y nomas explotando íbamos a morir. En eso empezó a llover, pero no era agua lo que estaba cayendo, dice mi papá: - ¡cómo que no es agua lo que está cayendo! y que sale a ver y vio el secadero de café y cacao blanqueado; no era agua, era lodo. Y entonces empezaron los truenos, ahí participó el rayo también en el volcán, andaba el rayo pa´ acá y pa´ allá. Yo ya no pude dormir y como nuestra costumbre era rezar, mi papá dijo vénganse niños vamos a rezar porque yo creo que de aquí ya no vamos a pasar. Pero como yo era medio travieso, medio soberbio, yo no me quede ahí» (Entrevista Arturo G, 2016).

No todas las erupciones volcánicas generan relámpagos¹⁵, estos, sin embargo dentro de la narrativa de los zoques de Francisco León jugaron un importante papel que incidió directamente en su sobrevivencia.

Dentro de la cosmogonía zoque, el rayo es conocido como *Mönku´* o rayo del árbol, una deidad representada por un anciano muy fuerte que vive en las copas de los árboles y salta a las nubes provocando los rayos (Reyes, 2011). El *mönku´* puede presentarse en cuatro formas, de acuerdo a los daños o beneficios que ocasione, bien puede provocar incendios, o generar abundantes lluvias para los cultivos, o bien, en el caso de las narraciones de la erupción del volcán, destruir enormes rocas volcánicas y salvar vidas.

«Nos metimos en la Iglesia, empezaron a hacer sus oraciones, por miedo se hace todo. Ya como a las 8:30 se calmó, algunos salieron por los que se habían quedado para juntarse todos en la Iglesia, pero el lodo ya cubría mucho y no se podía caminar, se quedaba pegado en los zapatos.

¹⁵ Los rayos o relámpagos son un fenómeno que se produce por diferencias de carga eléctrica en las partículas de una nube; en el caso de los rayos volcánicos se generan a partir de la fricción generada por la explosión de partículas magmáticas a la atmósfera, produciendo relámpagos que descargan una enorme cantidad de energía eléctrica a la tierra. Véase Marti, M J 2011.

Un ratito nomás se calmó cuando empezó el ruido del volcán como de fuego, poco a poco se arreció, después fue un ruido como si fuera huracán, y empezó a tirar fuego, y cuando se arreció ese ruido ya no escuchaba nada, ya no se sentía si era fuego o viento y empezó a temblar la tierra, y empezó a tirar puras piedras, pero allá arriba nos estuvo defendiendo mucho el rayo; el rayo empezó.

Cuando es mes de junio o julio ¡cómo truenan rayos! Pero esa vez, eran rayos que topaban las piedras que salían y los rayos iban haciendo pedazos las piedras para que no cayeran grandes y así se venían cayendo sobre las láminas, pero, sí cruzaban porque venían con tanta fuerza que bajaban, y ahí uno ya no tiene esperanza de que se va a salvar todavía. De ahí hasta las doce de la noche que cayó piedra y arena.

Con tanta cantidad que cayó de arena se empezó a caer el techo, como tiene mucha madera como ésta, todavía quedó sobre las vigas, y fue cuando la gente trató de buscar a ver dónde salvarse porque la casa se iba a venir encima.

Como a las doce se vino para abajo y todos nos quedamos aplastados, y ya nos quedamos así, en el campo libre, y fue cuando vimos cómo las piedras salían rojas, y ahí es donde los rayos vienen y les pegan y las hacen pedazos; nosotros nos dimos cuenta, cuando cayó el techo dejó de tirar las piedras, nada más caía arena, casi no se puede respirar es como el agua porque te ahoga.» (Entrevista don Celestino A., 2016).

De acuerdo con los relatos de los zoques de Francisco León, todo comenzó con una explosión, seguida de una lluvia de arena y rocas que cayeron sobre las zonas cercanas al volcán durante tres horas; de las nueve a las doce de la noche de aquel domingo 28 de marzo. En ese primer momento, los pobladores del entonces Francisco León, se refugiaron en la Iglesia que, por tratarse de una de las poquísimas construcciones elaboradas a base de piedra y cemento, pudo resistir un poco más el peso de la ceniza y el golpear de las rocas.

Sin embargo, fue tanta la cantidad de ceniza que arrojó el volcán, que las vigas y el techo de madera de la Iglesia, terminaron por vencerse y cayeron sobre la gente que se guarecía dentro.

«Ya la gente estaba ahí, rece y rece a ver si se salvaba. La verdad fue algo triste, uno nunca se imaginó que se fuera a caer la Iglesia, como era antigua; nuestros antepasados nos dejaron esa Iglesia, pero no soportó el techo y se vino abajo, a la gente la dividió y entonces, en el centro de la iglesia había candeleros, pero todo eso se tapó, quedamos en la oscuridad.

Yo nomas recuerdo el rodadero de rayos y en ese tiempo no había rayo, rocas que caían rocas que rompían, calientes, ardían cuando te caían. Yo tengo una cicatriz en la cabeza de que me cayó una en la cabeza y me sangraba, y mi mamá se rajó la espalda; yo no lloraba por el dolor, yo lloraba por mi mamá porque sangraba, yo ni sentía el dolor, yo nomas lloraba por mi mamá porque nos tenía abrazados mi mamá y yo veía que estaba chorreando de sangre y nos metía abajo del banco para que no nos cayera la piedra y ella se metía también, creo que fue como hora y media, intenso que estuvo la piedra y la arena y así como va subiendo la arena, nosotros vamos subiendo también.

Ya después se calmó, ya era como una llovizna, pero era azufre. Y ya mi papá nos cubrió con unas láminas y nos llevó a buscar refugio, pero no se podía ni caminar porque era arena que cubría dos metros de alto, íbamos gateando, mi papa quiso pasar a una tienda que tenía, pero, toda se cubrió de arena, todo quedó plano.

Ya subimos un cerro donde casi no cayeron las casas y ahí nos fuimos a quedar, y a mi hermano le cayó una viga, ya se estaba quedando enterrado y mi papá como pudo lo sacó pero no podía caminar y de ahí nos fuimos, pero yo con mi herida grande, y me llevaron a Francisco León cargando en rebozo, me llevaron a costurar pero no pudieron porque donde cayó la piedra se estrelló y me quemó, nomás me echaron unos líquidos, pero que empieza a temblar y nos fuimos a la casa que te digo, le pusieron unos palos pa' que no cayera y la gente no se cansaba de rezar, mi papá dijo ¡ya pasó todo! pero al otro día empieza la oscuridad, no se veía nada a las diez de la mañana y que empieza a temblar, como dos horas estuvo oscuro, ya luego se amaneció.

Mi papá agarró el rumbo que él conoce y que ven que ya iba saliendo y que la gente agarra las chivas también. Mi papá tenía dos bestias mulares no, eran tres, y agarró la montura y cargó lo que se pudo, teníamos una más pequeña que era medio arisca, pero en ese momento era toda mansa, ¡si! y así las

culebras te podían ver pasar y no te hacían nada» (Entrevista Manuel G. 2016).

El día siguiente a la primera erupción, el lunes 29 de marzo, los rayos del sol no aparecieron sobre Francisco León, la enorme cantidad de ceniza y gases emitidas durante las explosiones de la noche anterior no permitieron el paso de la luz del sol.

Las personas que sobrevivieron, algunos refugiados en la Iglesia, otros en casas que no se derrumbaron, salieron a buscar sus pertenencias, sus casas, su ganado y a sus familiares, pero no encontraron mucho, todo había quedado desierto.

Algunos decidieron salir de sus comunidades hacia municipios alejados del volcán, unos con rumbo hacia Pichucalco, otros a Ostucán, Tecpatán, Tectuapán y Ocotepéc. En ese momento la intención era salir de sus comunidades, los más a pie; otros, a lomo de mulas y caballos hasta llegar a alguna carretera, ya ahí buscarían ayuda, algún camión o carro que los sacara de la zona de peligro.

«De repente un señor llevaba su radio y lo prendió, en aquel tiempo se escuchaba Radio XEVA de Villahermosa, él ya lo decía que lo del volcán ya se había extendido y de repente nos llega a dar la hora, eran las siete de la mañana y no amanecía. De ahí salimos y ¿dónde vamos a ir? no hay dónde, todos los caminos están tapados por las toneladas de piedra que cayó, era difícil de caminar, como allá es un lugar muy quebrado, serranía, ahí fuimos gateando poco a poco; sí llegó a despejarse poco por ahí de las nueve de la mañana.

Cada familia tomó su rumbo, unos fueron con rumbo a Ocotepéc, otros con rumbo a Ostucán y otros que fueron con rumbo a Tecpatán, yo y mis familias nos fuimos a Tecpatán pero ya con diferentes compañías, ya nadie caminó con sus familias, por ejemplo yo me fui con otras personas y mi mamá y mi papá venían acompañados de otras personas, pero finalmente nos fuimos a concentrar a un mismo lugar. Y caminamos, como a las cinco de la tarde llegamos a ribera San José, sin tragar nada, no hubo nada que tragar.

En el camino mirábamos animales muertos, venados, chachalacas, culebras, la nauyaca, las pobres aves pataleando y como yo por ahí pasaba para ir a Maspac, yo tenía que pasar por el potrero donde teníamos nuestro ganado, ahí donde estaba el corral, yo tenía mi caballito que yo lo montaba pues, era

un blanco, le decía yo el Palomo. Estaba tirado, todo maltratado, pelado el espinazo, ahí estaba tirado, no estaba muerto, todavía pataleaba, me acuerdo que pase a hablarle y todavía levantó la cabeza y lo abrace y volvió a caer su cabeza; de ahí me fui.

Yo salí enjuagándome las lágrimas, lloré al ver el pasto quemado cubierto de tierra, ya no había nada de pasto, todavía había un ganadito todos tristes lamiendo la arena, no tenían nada que comer, de ahí me fui, porque lo único que hicimos fue salvar cada quien su pellejo, porque ya no pudimos sacar nada, ni ropa, de ahí llegamos hasta Tecpatán.

Pero así le digo, caminamos en diferentes lugares, no caminamos en un sólo municipio, otros llegaron al municipio de Ocoteppec, otros que llegaron al municipio de Pichucalco, en Tectuapan, Tecpatan, Copainalá así nos fuimos quedando, ya después nos fueron a concentrar a la Chacona en Tuxtla Gutiérrez, pero eso ya fue al último.» (Entrevista don Arturo G., 2016).

La erupción del volcán tomó por sorpresa a los pobladores de Francisco León, durante esos momentos no se sabía a bien que es lo que estaba sucediendo, o cual sería la magnitud del desastre. Familias enteras se separaron, algunos decidieron quedarse, otros decidieron salir. Aquellos que salieron de sus comunidades se enfrentaron a largas caminatas, y a la incertidumbre de no saber a bien hacia dónde se dirigían o qué pasaría con ellos.

Los que se quedaron, en cambio, en su mayoría ya no pudieron salir. Don Rubén M. antiguo habitante de Ribera Arroyo Sangre, una comunidad que en aquel entonces se ubicaba a quince kilómetros del volcán, es uno de los que decidieron no salir de su comunidad durante la erupción, él y su familia permaneció en su casa los ocho días que duró el proceso eruptivo del volcán.

«Yo vivía en Ribera Arroyo Sangre, más retirado que otras riberas como a 15 kilómetros tal vez, y allá cayó ceniza pero no mucha, y nosotros no salimos ese día, tardamos ocho días porque los demás salieron luego luego. Quedamos hasta que se quemaron mis compañeros, pasó fuego como a dos kilómetros de donde estábamos nosotros, nosotros no movimos porque teníamos una casa tipo guano, de hoja de caña, estaba nueva todavía por eso resistió todo el golpe o el pesor, ahí no cruzó piedra como los que tienen

laminas, ahí donde estábamos nosotros, mis padres, hermanos, primos, abuelitos, toda la familia, como una pequeña colonia, y luego ahí cuando empezó la erupción nosotros no movimos, estábamos haciendo oraciones cuando sentimos que cayó ceniza». (Entrevista don Rubén M., 2016).

El proceso eruptivo del volcán Chichón, duró ocho días, durante los cuales, se contabilizaron por lo menos seis erupciones, de las que tres fueron las más peligrosas y destructivas (CENAPRED, 2012). Después de la primera explosión en la noche del 28 de marzo, los sismos y las bocanadas de ceniza se fueron incrementando, lo que hizo pensar y con razón a los zoques que lo peor aún no había pasado y que debían salir de ahí; sin embargo, la postura de las autoridades estatales indicó lo contrario.

«Los que se quedaron en Francisco León dicen que el martes llegó el gobernador que les dijo que no salieran, que les iba a mandar alimento, pero el avión ya no pudo aterrizar por tanta cantidad de arena. El gobernador dijo yo les voy a mandar, ahí en un terreno que quieran límpienlo de arena y les voy a mandar, y dicen que sí les mando y por eso ya no salió mucha gente. Y después mandó al ejército, pero para que la gente no saliera porque la gente que quería salir se escapaba de los soldados para salir huyendo» (Entrevista don Celestino P., 2016).

El día 29 de marzo, el ejército fue enviado a la zona de la erupción con la orden del entonces gobernador del estado Juan Sabines, de no permitir la salida de la población ubicada en la zona de peligro del volcán, bajo el argumento de que lo peor ya había pasado y que el volcán ya no ocasionaría mayores riesgos. Según Federico Moosser el entonces asesor de Juan Sabines, geólogo mandado a llamar de la ciudad de México, el volcán Chichón ya había hecho erupción y difícilmente se presentaría otro evento de similar magnitud.

Así, mientras miles de familias zoques llegaban caminando hasta municipios relativamente cercanos como Ixtacomitán, Pichucalco y Ostucán, llevando a costas a sus familiares heridos, niños, mujeres y ancianos, el ejército les ordenaba regresar a sus casas alegando un posterior envío de víveres y medicinas mientras pasaba la contingencia.

«El 29 salimos, ya en la tardecita, caminamos como cinco o seis kilómetros. Llegamos a una comunidad ya vacía, ya se habían ido y otros de otras comunidades bajaron a donde nosotros salimos.

Y me acuerdo que acabamos de salir, llevábamos un kilómetro cuando escuchamos el helicóptero del famoso gobernador que les dijo que no se huyeran que ya no iba a pasar nada. Mucha gente le creyó, porque mucha gente murió, no porque quiso, sino porque fue engañada, le dijeron que ya no iba a pasar nada. Los que sobreviven a ese volcán son los que no hicieron caso al gobierno.

Si nosotros hubiéramos esperado a ese cabrón seguramente ahí hubiéramos quedado. Yo lo que puedo platicar es de la primera erupción, en la segunda ya estábamos en Copainalá. Ahí nos recibieron esperando que pasara. En la segunda erupción, rara la gente que salió todavía, pero pocos, porque muchos murieron.

Se cuenta que el fuego los rodeó primero y ya no pudieron salir, y no nada más murió gente de ahí, también gente de gobierno, soldados, un vulcanólogo, yo eso lo sé por versión de otros» (Entrevista Benito O., 2016).

A las 19:30 horas del lunes 3 de abril, una segunda erupción de mayor explosividad que la primera sacudió nuevamente la zona afectada. Esta segunda erupción catalogada como de tipo freatomagmática- pliniana la cual se caracterizó por la emisión de una mayor cantidad de ceniza y fragmentos de roca fundida. En esta erupción se destruyó completamente el domo central del volcán y se formó una nueva columna de gases ardientes que se elevó a 24 kilómetros de altura penetrando en la estratósfera y circuló por el planeta entero en los días posteriores a la explosión (Limón, 2005).

Pocas horas después, una erupción de menor intensidad que la anterior comenzó, su columna de gases alcanzó alturas de hasta 22 kilómetros y finalizó el día siguiente, el martes 4 de abril alrededor de las 12:30 horas. Durante esas últimas erupciones, la gente que había permanecido en sus comunidades, tanto por decisión propia como por orden de la autoridad, falleció.

Las explosiones freatomagmáticas, son llamadas así por presentarse en volcanes que cuentan con lagos en su cráter, los que al juntarse con el material magmático incandescente (roca fundida a altas temperaturas) generan explosiones sumamente

violentas con nubes ardientes que caen sobre la superficie calcinando todo a su paso (Limón, 2005). Esto fue lo que ocurrió en Francisco León y parte de Chapultenango.

Don Rubén, quien permaneció junto con varias familias en su comunidad Ribera Sangre, relata cómo vivió los días siguientes a la primera erupción; habla de las estrategias adoptadas por las autoridades para mantener a la población en sus comunidades; avionetas del gobierno lanzaban víveres desde el aire en la cabecera municipal de Francisco León, la población asentada en comunidades cercanas, debía caminar sobre las capas de ceniza hasta el centro para recoger los alimentos y las medicinas que les eran enviadas.

«Hasta que llegó una noticia del mero centro que era el municipio de Francisco León, nos llamaron que fuéramos por víveres, despensa que traía el helicóptero para que vayan a traer, para que vivan, que coman lo que el gobierno mandó y si íbamos, nos turnábamos mis hermanos y yo, un día tres, otro día tres, así, y de repente nos tocó a nosotros ya el último viaje que íbamos a hacer, cuando eran las dos de la mañana, ardió todo, pasó la última erupción creo que tiró azufre, y mis compañeros que estaban allá regresaron, ellos eran de cerca de barrio Candelaria y fuimos cuando escuchamos cuetes y pasó fuego, y en la mañana fuimos pero ya no pudimos entrar porque había muchas cenizas ardiendo, troncos estaban todavía echando humo, todos los palos cayeron, ya no pudimos entrar, porque estaba ardiendo, todo estaba caliente, el suelo estaba caliente, nos regresamos y comentamos a nuestros compañeros ya no pudimos entrar a Francisco León porque no hay paso.

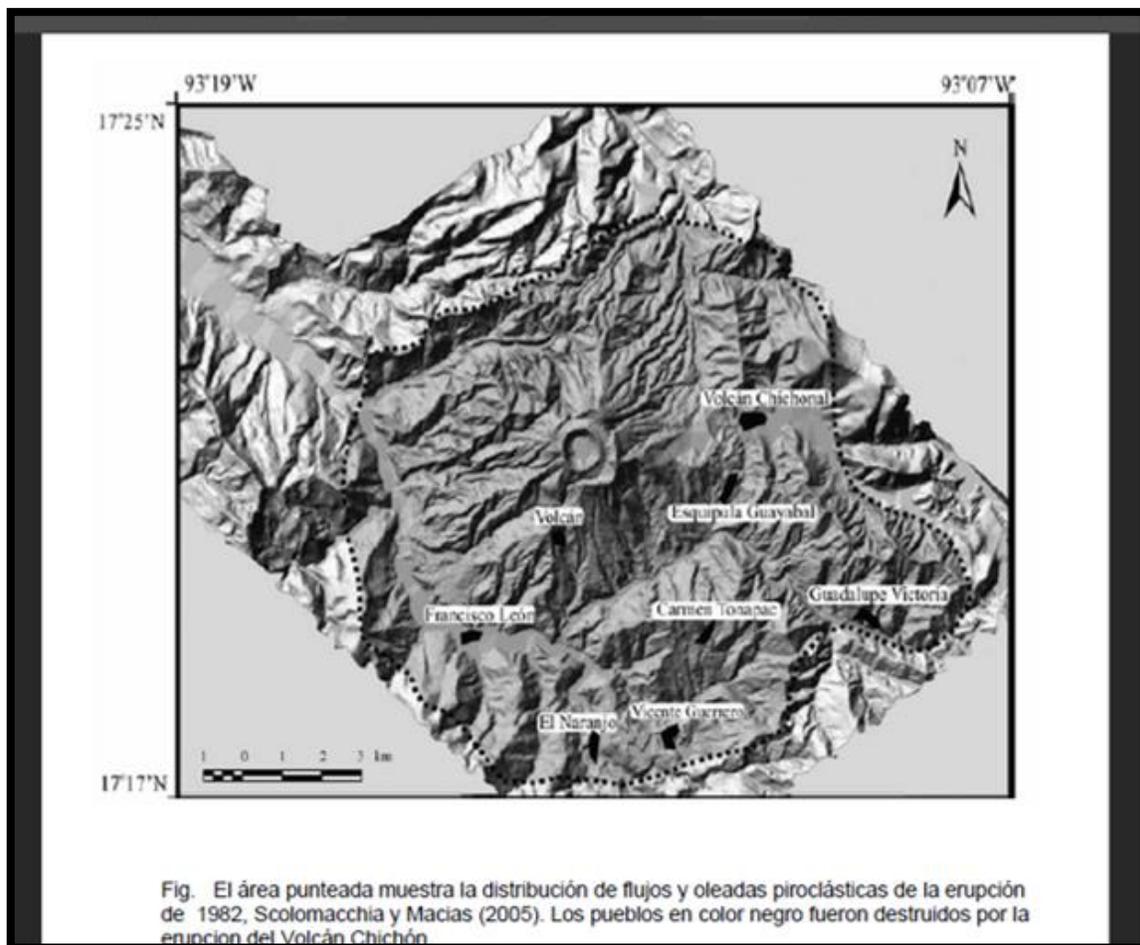
Al otro día intentamos otra vez y si, caminamos un poco más, fuimos hasta donde estaban nuestros compañeros que estaban en un grupito pero ya encontramos a todos muertos, estaban enterrados, algunos se les veían los pies bien quemaditos, la casita que tenían que pararon en ese momento estaba en el suelo, nomás se veían unos piécitos pero bien quemados, amarillos y eran nuestros compañeros que quedaron ahí, hasta ahí quedamos porque no pudimos entrar al municipio y ese día ya dijimos, vamos a ver a dónde vamos ir nosotros.» (Entrevista don Rubén M., 2016).

La erupción del volcán Chichón devastó por completo un radio de 13 kilómetros desde el cráter; el daño fue total. De la Iglesia de Francisco León únicamente quedó un muro entre

las cenizas, de lo demás prácticamente no quedó nada. Días después de la erupción, en un comunicado fechado el 13 de abril de 1982, el Ejército Mexicano prohibía la ocupación humana en un radio de 13 kilómetros a partir del volcán, por lo que el municipio Francisco León fue en aquel entonces declarado no apto para la vida humana (La República en Chiapas, 13 de mayo de 1982).

En 1980, la población de Francisco León estaba contabilizada en 7446 personas (X Censo General de Población y Vivienda, 1980), en la erupción del volcán Chichón hubo un gran número de decesos que se sumaron a los miles de damnificados, de acuerdo con cifras del Centro Nacional de Prevención de Desastres (Bitrán D, 2001) fueron alrededor de 150 mil personas en total, de los cuales únicamente los habitantes de Francisco León y de Chapultenango que vivían a trece o menos kilómetros del volcán no pudieron regresar a sus tierras. (Imagen 2.1) (Mapa 2.1).

Mapa 2.1 Volcán Chichón y comunidades afectadas por la erupción

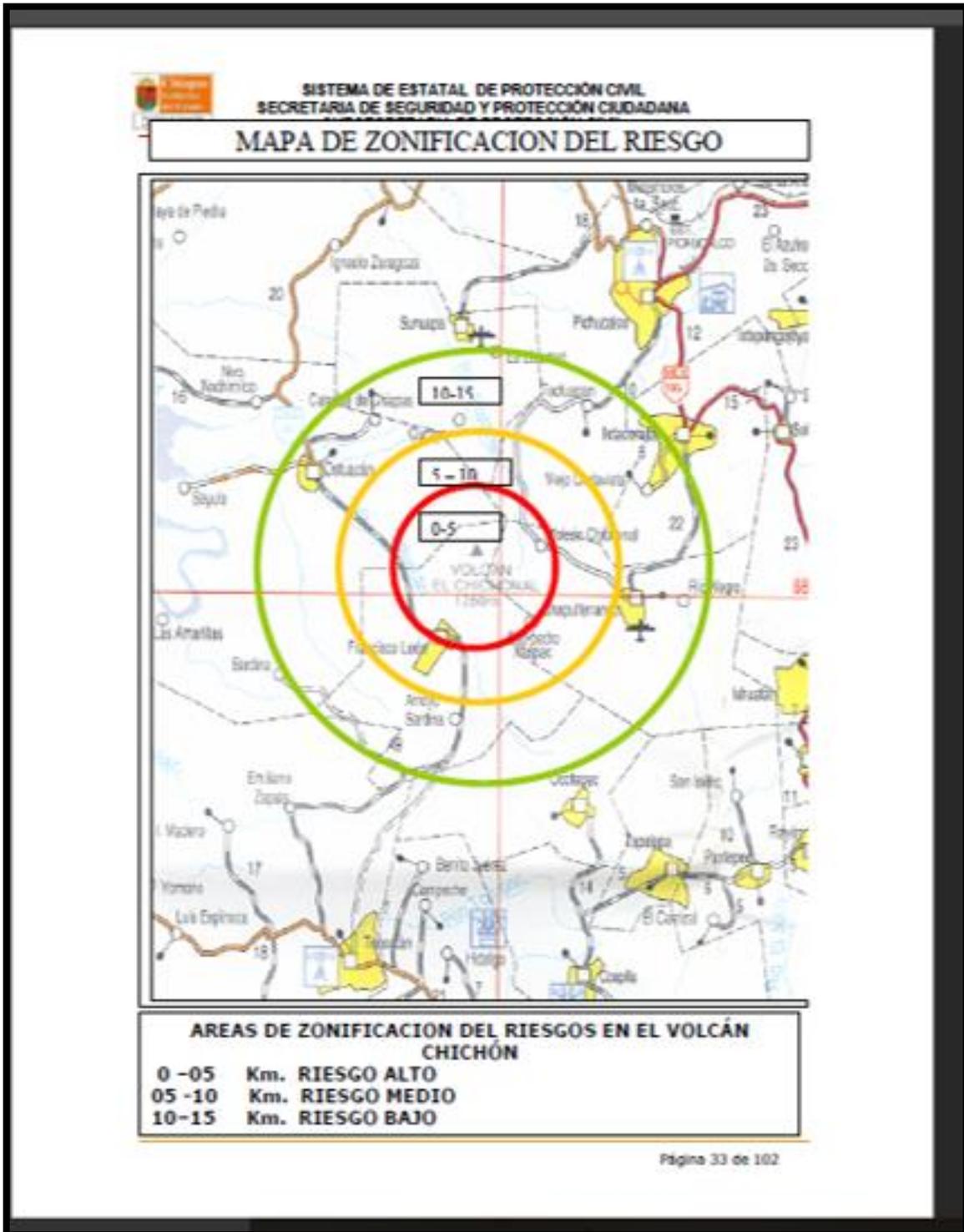


Fuente: Imagen tomada de Plan Operativo de Protección Civil del volcán Chichón, CENAPRED, 2012

La mayoría de damnificados fueron llevados en camiones por soldados de la Secretaría de Defensa Nacional a La Chacona, un albergue que se improvisó en las instalaciones de la Unión Ganadera en Tuxtla Gutiérrez, en éste fueron albergados 4 mil individuos (Ramos, 1982), todos en espera a que les llegará una respuesta del Estado acerca de qué sucedería con sus tierras y dónde serían posteriormente reubicadas sus comunidades.

No todos llegaron a la Chacona, algunos fueron albergados en el municipio de Juárez, otros en Pichucalco, algunos más fueron a vivir con familiares, otros, quienes tenían mayores posibilidades rentaron casas o cuartos en Tuxtla Gutiérrez, situación que, aunada a la omisión de información por parte de las instituciones del Estado, hacen casi imposible dar un número real de los desplazados por el volcán.

Mapa 2.1 Zonificación del riesgo por actividad del volcán Chichón



Fuente: Tomado de Plan Operativo de Protección Civil del volcán Chichón, CENAPRED, 2012

2.2 El caminar de los zoques. Desplazamientos forzados y reubicaciones después de la erupción

El albergue de la Chacona constaba de doce pabellones en los que habitaban alrededor de 300 o 400 personas en cada uno; cada familia disponía de un espacio de 2 metros cuadrados para habitar (Ramos, 1982).

De acuerdo con un informe elaborado por médicos del Instituto Mexicano del Seguro Social en 1982 (Bitrán, 2001) responsables de la atención integral de la población damnificada por el volcán, las condiciones sanitarias bajo las que se encontraban las personas albergadas en la Chacona en mayo de ese año, eran sumamente insalubres por lo que un alto porcentaje de la población padecía enfermedades respiratorias, gastrointestinales, virales y de desnutrición.

En este informe (Ver Anexo) se da cuenta de las pésimas condiciones bajo las que se encontraban los zoques damnificados; hacinamiento, escasez de agua potable, drenajes azolvados, pocas letrinas, falta de higiene en alimentos, entre otros aspectos mencionados, generan un panorama del poco interés que las instituciones gubernamentales mostraron hacia la población indígena.

«Sufrimos mucho porque no había comida, nos daban pura comida a la que no estábamos acostumbrados, nos daban enlatados que preparaban los soldados, no nos dejaban salir, pero mucha gente trataba de hacerse su propia comida, empezamos a buscar trabajo, a veces conseguían dinero y trataban de hacer sus propios alimentos, pero no los dejaban, si hacías fuego donde quiera, venían y le echaban agua y decían para eso está la cocina. Empezamos a enfermar, se desataron diarreas, vómitos, calenturas, muchos murieron en ese albergue.» (Entrevista don Celestino P., 2016)

Las diferencias culturales entre lo indígena y lo ladino, se evidenciaron en los albergues; los principales problemas mencionados por los zoques durante su estancia en la Chacona se refieren a la prohibición de preparar sus propios alimentos a la manera que estaban acostumbrados, debían ingerir alimentos enlatados, generalmente pastas, arroz, galletas, frijoles y huevo.

No toda la población habitante del ahora Nuevo Francisco León estuvo en la Chacona, algunos, los que tenían mayores posibilidades económicas, si bien fueron llevados por el

ejército, al ver las condiciones en que se encontraba el albergue, decidieron salir de ahí, buscar trabajo y rentar cuartos o casas en Tuxtla Gutiérrez o Villahermosa.

«Pero nosotros éramos de un nivel más o menos, nosotros no queríamos llegar en ese lugar donde va toda la gente, nosotros queríamos estar separados, y dice mi tío –hijo, vete a Tuxtla, consíguete un cuarto, una casa, lo que sea; lo vamos a pagar, si es posible la compramos la casa, pero nosotros ¡pura madres que nos vamos a quedar allá!

Era muy especial mi tío, se creía mucho, pensó que iba a pasar rápido, él no quería abandonar su trabajador, y sí, me fui, conseguimos una casa, la rentamos, pues yo me quede con mi tío, me aparte de mi papá y me quede con mi tío y como llevábamos dinero, lo que pudimos sacar, dinero más que nada, porque de carga nada, ya pagaba la renta, comida, pero ¿a dónde vamos a ir? y dice mi tío -yo no me voy a quedar con las manos cruzadas, ¡pura madre que me voy a la Chacona! yo me voy a regresar nuevamente, ahí tengo compadres, tengo amigos, y poco a poco voy a limpiar mi terreno. Y ese cabrón se regresó, el no vino pa´ ca, ni a la Chacona, de ahí se regresó y ahorita este cabrón está bien parado, porque él vivía en otra comunidad mi tío vivía en la Colonia La Sardina, y pues él no perdió nada, recuperó todo, es ricachón ese cabrón, tiene su rancho, sus propiedades, tiene billete» (Entrevista Arturo G., 2016).

La Colonia La Sardina a la que se refiere don Arturo se encontraba alejada del volcán Chichón, fuera del perímetro de 13 kilómetros señalado por Protección Civil. Sus habitantes regresaron a sus tierras a repoblar sus antiguas colonias.

De acuerdo con Báez-Jorge (1982) únicamente dos colonias y cinco riberas de Francisco León (Véase Tabla 1) pudieron regresar una vez pasada la contingencia a repoblar sus comunidades de origen y son, quienes en la narrativa de los zoques de la selva Lacandona se aprovecharon de lo que ellos dejaron.

Tabla 1. Riberas y Colonias de Francisco León reubicadas y repobladas. 1982

RIBERAS Y COLONIAS EN FCO. LEÓN 1982	RIBERAS Y COLONIAS REPOBLADAS DESPUÉS DE LA ERUPCIÓN	RIBERAS Y COLONIAS REUBICADAS DESPUÉS DE	RIBERAS REUBICADAS EN NUEVO FCO. LEÓN, OCOSINGO

		LA ERUPCIÓN	
Agua Tibia	San Antonio Maspac	Francisco León	San Antonio
San Lucas	San José Maspac	Arroyo Sangre	Agua Tibia
Volcán	Caracol	El volcán	Arroyo Sangre
Carmen	Santo Domingo	San Pablo Tumbac	San Lucas
Arroyo Sangre	Tzimbac	El Carmen	Francisco León
San Pablo	Colonia La Sardina	San Pedro	San Juan
Trinidad	Colonia Azapac	Candelaria	Volcán
San Juan Bosco		Agua Tibia	San José
San Antonio		San Isidro Tanchichal	Candelaria
San Isidro Tanchichal		San Antonio	San Pablo
San Pedro		San Lucas	
Candelaria		San Juan Bosco	
Colonia El Naranjo		Colonia Vicente Guerrero	
Colonia Vicente Guerrero		Colonia Río Negro	
Colonia Sardina		Colonia El Naranjo	
Colonia Azapak		Colonia La Trinidad	
Colonia Río Negro		Colonia Carrizal	
Colonia			

Siete Arroyos			
Colonia El Carrizal			

Fuente: Elaboración propia con datos de Báez-Jorge, 1982

La situación bajo la que se encontraban las tierras siniestradas por el volcán causaba gran preocupación a los zoques ejidatarios, veían en el desalojo una oportunidad latente para el acaparamiento de sus tierras de labor por parte tanto de autoridades y de caciques como de otros zoques que no hicieron caso de las autoridades y decidieron regresar a las tierras siniestradas y ocuparlas. Dentro de la narrativa zoque de Nuevo Francisco León, son bien conocidas las historias de personas que regresaron a la zona del volcán, y se enriquecieron a causa del robo de ganado y el acaparamiento de tierras ajenas.

«Unos se regresaron, los que regresaron si aprovecharon y siguen gozando [...] a mis papás les quedaron ganados sueltos que no todos se murieron y los que regresaron aprovecharon esos ganados para agarrarlos, empezaron a hacer unos potreros, se hicieron grandes, se hicieron ricos, hay unos que manejan mil, mil quinientos becerros, pero no son de ellos, son becerros que fueron dejados.» (Entrevista Mario J., 2016).

Son varios los testimonios de zoques que aseguran haber sido robados por personas que se aprovecharon de la contingencia para apoderarse de cabezas de ganado y tierras ajenas, lo que, en el pensamiento de los habitantes de los zoques de la selva Lacandona, explica el porqué de la bonanza económica de quienes ahora habitan en lo que fuera el antiguo Francisco León.

«Allá vas y vas a ver unos ranchos grandísimos, que te admiras, yo he ido para allá, ¡ah su mecha! tienen unos 30, 40 becerros, pero gordos, no flaquitos como aquí. En ese tiempo manejaban pura raza buena y esos son los que aprovecharon, y esa gente fue la que dijo no pues nos regresamos y esa gente es la que está en una alerta, no saben si la van a gozar al final, porque donde están ellos está marcado, hay unos focos rojos, siempre está Protección Civil ahí están posicionados, o sea, está vigilado ese lugar, ya no hay confianza.» (Ibíd., 2016).

La veracidad de la bonanza económica de aquellos que regresaron a sus tierras en Francisco León implicaría realizar un estudio más cercano en esta zona, de acuerdo con la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el municipio de Francisco León, ahora repoblado en 52 riberas, presenta un índice de marginación muy alto, (Catálogo de Localidades, 2016) esto con base en índices de alfabetismo, vivienda, hacinamiento y salario mínimo¹⁶, tal como antes de la erupción del volcán.

Por otro lado, la total destrucción del municipio de Francisco León a causa de la erupción, impidió el acceso a estas tierras durante varios meses, de acuerdo con los testimonios prácticamente ningún ser vivo, animal o vegetal logró sobrevivir, lo que dificulta creer el robo de ganado por parte de zoques que regresaron tiempo después a la zona.

Sin embargo, durante los días transcurridos entre la primera erupción el domingo 28 de marzo y las últimas erupciones el 4 de abril, fueron rescatadas, a petición de caciques de la región, alrededor de 25 mil cabezas de ganado y 35 mil toneladas de café, esto con ayuda de autoridades estatales que enviaron camiones con la intención de sacar de la zona de peligro ganado y café (Reyes, 2007, p 34).

La erupción del volcán Chichón, ocasionó daños diferenciados según los estratos sociales afectados; como en todo desastre natural, estos tienen mayor impacto en grupos sociales ya de por sí vulnerados por cuestiones socioeconómicas como pobreza y marginación. En este caso, es evidente que quienes sufrieron mayores pérdidas en todos los aspectos, fueron los grupos indígenas, campesinos ejidatarios y vecindados que perdieron prácticamente todo, mientras que los caciques de la región, contaban con los recursos económicos y políticos para salir “bien librados” del desastre y reposicionarse en la región una vez pasada la contingencia. De manera que aquella bonanza económica de la que hablan los zoques de Nuevo Francisco León que se vive en la zona del volcán corresponde a aquellos grupos acomodados desde antes de la erupción y a nuevos pobladores cuya reciente compra de terrenos abandonados durante la erupción les ha permitido posicionarse en la región.

Sin embargo, en la narrativa zoque se habla del antiguo Francisco León como un “paraíso perdido”, se omiten los conflictos derivados de la estratificación social y se mira con nostalgia hacia el pasado.

¹⁶ Véase Catálogo de Localidades, Sedesol. Disponible en www.microregiones.gob.mx

«Allá el más pobre, era un ejidatario con 50, 60 reses, eso él que no tiene dinero, pero los demás 100, 200 cabezas, orita hay gente que de veras tiene dinero allá, se aprovecharon de todo lo que dejamos, hasta el ganado que lo dejamos, nosotros dejamos ganado abandonado porque según nos pusimos a adelantar la familia, pero nos tardamos y ya no quisimos regresar, nos dimos cuenta que ya no era conveniente regresar, es que de veras no es que digas que es uno miedoso pero el volcán es cabrón» (Entrevista Pedro N., 2016).

De acuerdo con datos otorgados por el entonces gobernador Juan Sabines (Diario La República en Chiapas, 13 de mayo de 1982 ver Anexo) la erupción del volcán Chichón afectó en total 41,711 hectáreas tanto de origen ejidal como particular, en las que habitaban y laboraban 2133 ejidatarios, 55 con derecho a salvo, 1089 avecindados y 67 pequeños propietarios, un total de 3344 jefes de familia.

En cuanto al proceso de restitución de tierras tanto ejidales como particulares, Sabines declaró que eran necesarias 35,599 hectáreas de tierra valuadas en \$834,220 millones de pesos (Diario La República en Chiapas, 13 de mayo de 1982).

De acuerdo con los zoques entrevistados, las autoridades del estado, como respuesta ante la contingencia ofrecieron respetar los títulos de propiedad de las tierras siniestradas y comprar terrenos a aquellas poblaciones que no podían regresar a sus comunidades de origen en dónde mejor les pareciera, con el compromiso de apoyar con material de construcción y alimentos en lo que las poblaciones se adaptaban a su nuevo entorno y comenzaban a producir sus propios alimentos.

En los boletines publicados en 1982 del “Programa de Reconstrucción, volcán Chichonal” dentro de las acciones a seguir con las poblaciones reubicadas, además de las mencionadas por los zoques, se encontraban también, llevar a cabo la construcción de viviendas y dotar de servicios de agua potable, drenaje, alumbrado y caminos de acceso a los nuevos poblados (Secretaría de Programación y Presupuesto en Báez Jorge, 1982).

Del municipio de Francisco León fueron reubicadas en total doce comunidades (Véase Tabla 1) de las cuales diez se encuentran ahora en Nuevo Francisco León, municipio de Ocosingo, aun cuando en un principio solamente llegaron, de acuerdo con los testimonios de los zoques entrevistados, alrededor de 500 ejidatarios provenientes de diferentes riberas del desaparecido Francisco León.

Aquellas riberas y colonias de Francisco León que no fueron reubicadas en Ocosingo, lo hicieron en el municipio de Tecpatán, Ocoatepec, Villa Flores y Villa de Acalá, de esta manera, se fundó Nuevo Naranjo y Nuevo Vicente Guerrero en Tecpatán y Nuevo Guadalupe Victoria o Kilómetro 36 en Ostuacán.

Otros zoques decidieron migrar hacia Guadalajara, Tabasco, Veracruz, ciudad de México y Playa del Carmen en Quintana Roo. Algunos zoques decidieron migrar solos, otros en grupo o con su familia. El éxodo zoque lejos de Chiapas había comenzado.

«Yo salí, yo fui a México, estaba yo estudiando, pero resulta que no la hice solito, es difícil estudiar solito alguna cosa, siempre falla uno, no es lo mismo tener una familia, alguien que te invite un pozolito, allá en la ciudad de México nadie te conoce, no conocía a nadie yo [...] me fui solo, me llevó un sacerdote que se llama Paco, Francisco Ornelas, pero bueno el nomas me llevo y allá me dejo, ¡ay que Dios te bendiga! lo único que me busco fue un cuartito, ahí me quede [...].» (entrevista Pedro N., 2016).

El caso de don Pedro, es similar a otras historias de hombres jóvenes que después de la erupción decidieron buscar trabajo o estudios en otros estados del país, ayudados por familiares, profesores y párrocos de iglesias sabían de lugares donde podían trabajar o continuar con sus estudios.

«Apenas vine yo con mi señora en el 86. Estuve internado aquí en Ocosingo, en ese tiempo era INI (Instituto Nacional Indigenista) ahora es CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) terminando mi sexto grado, tenía como 16 años, de ahí salí, ya no puede sacar mi secundaria porque con trabajo lo pasé ahí, mi familia no tenía paga. De ahí me fui para la obra, primero me fui a Comalcalco para un trabajo por parte de Pemex, de ahí salí de ahí porque me pegó la tifoidea, estuve como tres meses tirado, de ahí salí me fui a la obra, me dice mi primo ¡vámonos! aquí hay una obra, ya me sentí yo bien, me dice ¡vámonos, ahí hay un chamaco más flaco que tú! y yo pues sin pensar más me fui aquí a la salida, era pura terracería, lodo, llega el patrón y me presentan, y no se me olvida que me dice el patrón –Noo, pobre sapito no va a servir para nada, y le dije: no pues quiero trabajar» (entrevista don Pascual, 2016).

Tanto don Pedro como don Pascual ahora habitan permanentemente en Nuevo Francisco León, sin embargo, su situación como ejidatarios es diferente, únicamente don Pascual posee las diez hectáreas que les fueron otorgadas en un primer momento a cada ejidatario en 1982. Don Pedro, aun cuando se encontraba en la lista del Archivo Agrario llegó a Nuevo Francisco León en 1987 y actualmente solamente posee cinco hectáreas de tierras, situación que ha sido motivo de conflictos entre él y la comunidad.

Por otro lado, existen casos como el de don Manuel M., cuyos familiares, junto con otros zoques desplazados por el volcán, no se quedaron en un inicio en Nuevo Francisco León, ni en ningún terreno comprado por el gobierno expresamente para reubicar a los afectados por el volcán, por cuenta propia, fueron a buscar colonizar tierras en la Unión en el estado de Veracruz, ahí estuvieron unos años, pero finalmente, algunos, entre ellos él y su familia, decidieron abandonar sus tierras por conflictos con el crimen organizado.

Actualmente, don Manuel habita en el ejido Nuevo Francisco León en calidad de avecindado, no posee tierras de labranza; el solar donde construyó su casa lo compró a escondidas de las autoridades ejidales, y aunque fue sancionado, finalmente pudo conservarlo, sin embargo, no participa de las decisiones tomadas conjuntamente por las autoridades de Nuevo Francisco León

«Yo no tengo terrero, porque aquí nosotros llegamos, bueno a veces yo culpo a mi papá por no quedarse aquí, si se hubiese quedado yo no estaría así, o tuviera un terrenito, pero el volvió a hacer otro grupo y se fue a buscar ahí por la Unión, por Orizaba llevó 20, 30 gentes y de ahí pues no nos quedamos. Allá ya no fue por el volcán, fue por los narcos, allá fue muy triste porque de ahí mi papá ya no pudo quedar porque lo nombraron autoridad, como le gusta la política, eso a veces es malo andar en eso, mi papá pues empezó a trabajar, tumbar montañas, allá sí daba milpa, chulada de elotes sacábamos allá, pero de repente ingresaron otras gentes, que ya no son compañeros de nosotros que son otra raza, ya son caxlanes que les decimos nosotros, y esa gente, de Veracruz, Guerrero, Oaxaca, Tabasco porque había lugar para ingresar y que te den tu terreno, eran 20 hectáreas cada ejidatario.

Tres, cuatro años trabajamos bien, todo lo que es raza zoque trabajó bien, pero cuando empezaron a entrar ellos empezaron a desmontar para sembrar drogas, y ya se hizo una mafia muy grande y ya nos querían humillar a nosotros, nos trataban mal, nos amenazaban que si hablábamos nos

mataban, y pues no quedó de otra, mi papá dijo pues que me queda, y nos regresamos acá, pero aquí ya nada más nos venimos como pobladores.»

La erupción del volcán Chichón transformó más que el paisaje en la sierra norte de Chiapas, bajo las cenizas que arrojó quedaron miles de historias sepultadas, y otras tantas fracturadas. La historia de los zoques experimentó así un recomienzo, “*como un niño chiquito*” a decir de ellos, debieron enfrentarse a nuevos espacios donde reescribir su historia. Con la erupción del Chichón los zoques, alguna vez resguardados bajo las faldas del volcán, fueron arrojados abruptamente a mundos desconocidos. Demandas por tierra, servicios, trabajo y educación fueron solamente algunas de las nuevas preocupaciones de los zoques desplazados por el volcán ahora en la selva Lacandona.

CAPÍTULO 3.

LOS ZOQUES EN LA SELVA LACANDONA. DEL ESPACIO VIVIDO A LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO

«Cada vez más me acuerdo, pero ya no regresa, lo que se fue, se fue, y no nos queda de otra más que aceptar la forma en que estamos [...]» Entrevista don Arturo G., 2016

Hablar sobre territorialidades en la selva Lacandona, precisa definir a que nos referimos cuando hablamos de territorios. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, un territorio, es aquella porción del espacio construida a priori por un grupo social, con la particularidad, que presenta tanto efectos de dominación o manifestación de poder en su sentido más tácito, como fenómenos de apropiación y significación, esta última surgida en el imaginario de los individuos a partir de la identificación y apego sobre una porción del espacio.

Para Lefebvre, (1991) la dominación del espacio está estrechamente relacionada con la propiedad de éste, por lo que, dentro de este tipo de relaciones espaciales, se generan procesos concretos, funcionales y vinculados al valor de cambio de un sistema económico. En este sentido, la manipulación del espacio para volverlo funcional, se convierte en valor de cambio al momento en que le pertenece a unos cuantos, quienes tienen la capacidad de comprarlo, venderlo, arrendarlo e influir sobre todo lo que dentro del territorio se encuentre, llámese recursos naturales, llámese grupos humanos.

Es común que se conciba al territorio como la base espacial sobre la que se posiciona un Estado, de acuerdo con Weber (1919) un Estado es *«aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima [...]»*. Es esta dominación espacial “legítima” a la que se refiere Lefebvre en la producción del espacio, y que ha sido la definición más común del territorio desde la Ciencia Política occidental.

Las relaciones con el espacio, particularmente aquellas surgidas al interior de un grupo social, por más pequeño que éste sea, no resultan en la praxis así de simples. Desde pequeños, los niños aprenden su mundo conocido, se les enseña a reconocer su casa, y

llegar a ella, se ven insertos en una serie de redes y vínculos de identificación ligadas al espacio en el que se encuentran. Con el paso del tiempo, los individuos, a la par que van expandiendo su espacio conocido, van generando también una serie de nuevos vínculos emocionales enlazados a un espacio determinado, el lugar donde crecieron se convierte en “su tierra”, o “su barrio”, en “su nación”, o en “su país”. Estas emocionalidades surgidas en la subjetividad humana también hablan de procesos de territorialización y de apropiación de un espacio, y son tan válidas y legítimas como las surgidas de procesos de dominio.

Ambas condiciones, aunque contrapuestas no son excluyentes una de la otra (Haesbaerth, 2004), todo territorio es necesariamente funcional y simbólico. En el momento en que se incide sobre el espacio para apropiarse de éste, se ejerce algún tipo de control tanto para realizar funciones productivas, como para generar significados y emotividades.

A esta capacidad de agencia sobre el espacio, en la que un individuo o un grupo de individuos ejercen control sobre éste, se lo apropian, lo dominan y construyen significados, se le conoce como territorialidad. Así como se ejerce territorialidad al momento de poseer materialmente un espacio, también se ejerce territorialidad al insertar este espacio dentro de la memoria individual o colectiva, al otorgarle un nombre o nombres y dotarlo de atributos simbólicos.

El territorio como construcción social, se va conformando a medida que los grupos lo producen; son las dinámicas sociales las que detonan y particularizan los procesos territoriales y la construcción de territorios, dando paso a territorios de lo cotidiano, territorios locales, territorios comunitarios, territorios ancestrales y territorios político-administrativos.

Bajo esta perspectiva, de proponernos cartografiar los territorios presentes en la selva Lacandona, nos encontraríamos con una multiplicidad de éstos, producto de procesos históricos, políticos, administrativos y culturales propios, en los que una multiplicidad de actores sociales se encuentra implicada, lo que, en términos de análisis espacial, se traduce en territorialidades múltiples.

El espacio entonces deja de ser un agente neutral o ajeno para convertirse en un territorio basado en la pertenencia, ya no es más aquel paisaje que observamos mientras viajamos por carretera, o aquella región económica presente en los libros de texto de Geografía, o

ese lugar por el que pasamos todos los días a comprar un café; un territorio es, por el contrario, una porción del espacio sobre la que se tiene capacidad de agencia; se puede ocupar, habitar, fraccionar porque existe una noción y un sentido de pertenencia. Aun cuando no se posea el documento que acredite la legal propiedad de dicho territorio, dentro de los lazos que pueden ligar al territorio con los individuos que en él habitan existen infinitud de sentimientos de apropiación y apego al lugar que pueden ser tanto o más legítimos e inquebrantables que los territorios “legales”.

Esta característica de los territorios, es lo que hace tan incómodo para los estados nacionales admitir o reconocer que existen distintas territorialidades en un mismo Estado-nación. Reconocer territorios múltiples, producto de múltiples identidades implicaría reconocer la capacidad de agencia que éstas identidades tienen o deberían tener sobre su territorio. Las luchas por el reconocimiento de los derechos territoriales están basadas en esto, los procesos de apropiación subjetiva y de dominación material de un espacio no pueden ser simplemente obviadas por agentes externos, llámense Estados nacionales, llámense Organizaciones Supranacionales, Multinacionales, etcétera, que aleguen la legal posesión de un territorio.

3.1 “Aquí hay de todo, hay Chol, hay Tzeltal, nomás lo que no hay es Maya”. Los zoques en la selva Lacandona

Llegamos así al punto de la historia de los zoques, expulsados de sus tierras abruptamente a causa de la erupción del volcán Chichón, y su llegada a la selva Lacandona. Si bien estos zoques traían sus propias vivencias y cargas culturales, se encontraron con una selva Lacandona que albergaba y alberga de por sí, sus propias huellas producto de siglos de mistificación, olvido y explotación que le han otorgado una complejidad multicultural y política con lo que se le han dibujado diferentes rostros a la selva; la selva, atracción turística; la selva, banco de recursos naturales y genéticos; la selva, tierra abierta a la colonización; la selva, trinchera y abrigo de movimientos indígenas.

3.1.2 La selva Lacandona en su historia

La selva lacandona fue nombrada así a inicios del siglo XX por los empresarios madereros para referirse a la porción chiapaneca del bosque tropical que va desde el estado de Tabasco y Chiapas en México hasta la selva del Petén en Guatemala. El

nombre de Lacandona tiene su origen en los antiguos indios lacandones, habitantes de *Lacam-Tum*¹⁷ quienes vivieron en esta parte de la selva durante dos siglos sin ser sometidos por la corona española sino hasta el siglo XVIII.

Con el paso de los años, la selva Lacandona, se ha ido convirtiendo en una categorización con una intensa carga política, principalmente, a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN en 1994, y de la intensa militarización que han vivido las comunidades indígenas de la selva a partir de entonces.

Es tanta la mistificación y el desconocimiento de la vida de las comunidades que habitan en la selva, que las noticias que llegan de ésta a espacios urbanos y alejados de Chiapas, se enfocan en los “monumentales” sitios arqueológicos en medio de la exótica vegetación, en los lugares turísticos para vacacionar y en los cuantiosos recursos naturales que la selva resguarda, ya sea bajo el discurso conservacionista, de “desarrollo sustentable”, ahora denominado como “integración de la biodiversidad para el bienestar” (Convenio sobre la Diversidad Biológica, Conferencia de Naciones Unidas sobre Biodiversidad, COP 13).

Sin embargo, la presencia militar y paramilitar, los conflictos por la tierra entre lacandones y tzeltales, choles y zoques, la lucha de algunas comunidades indígenas porque se abran caminos carreteros, y se les dote de servicios básicos como agua potable y electricidad, los megaproyectos de infraestructura y presas hidroeléctricas que se tienen contemplados a realizarse en los próximos años en la selva, forman parte también de la vida cotidiana de las comunidades que habitan en la selva

Caracterizar la selva, resulta por lo tanto de particular dificultad en la medida que son muchos los intereses que sobre ésta se encuentran, mientras organizaciones enfocadas en la diversidad ecológica, resaltan las características físico-biológicas de la selva, organismos enfocados en impulsar el turismo y el desarrollo local, se interesan en los sitios arqueológicos y en exaltar un exotismo en los indios lacandones, es común que se reduzca la selva a los pocos municipios que los resguardan¹⁸. De manera que, al parecer

¹⁷ Véase: De Vos (2003)

¹⁸ Al respecto, tenemos que mientras la CDI reconoce 16 municipios como parte de la selva Lacandona, la Organización No Gubernamental Wild Wild Forest, (WWF por sus siglas en inglés) en alianza con la Fundación Carlos Slim, únicamente reconoce siete municipios de las subregiones Comunidad Lacandona, Montes Azules, Marqués de Comillas, y el municipio de Palenque, los cuales son precisamente quienes albergan los sitios arqueológicos mayas y las zonas de mayor conservación de la selva, lo que demuestra el

no existe una uniformidad de criterios en cuanto a definir qué es la selva Lacandona, qué municipios abarca y, por lo tanto, cuál es su superficie total.

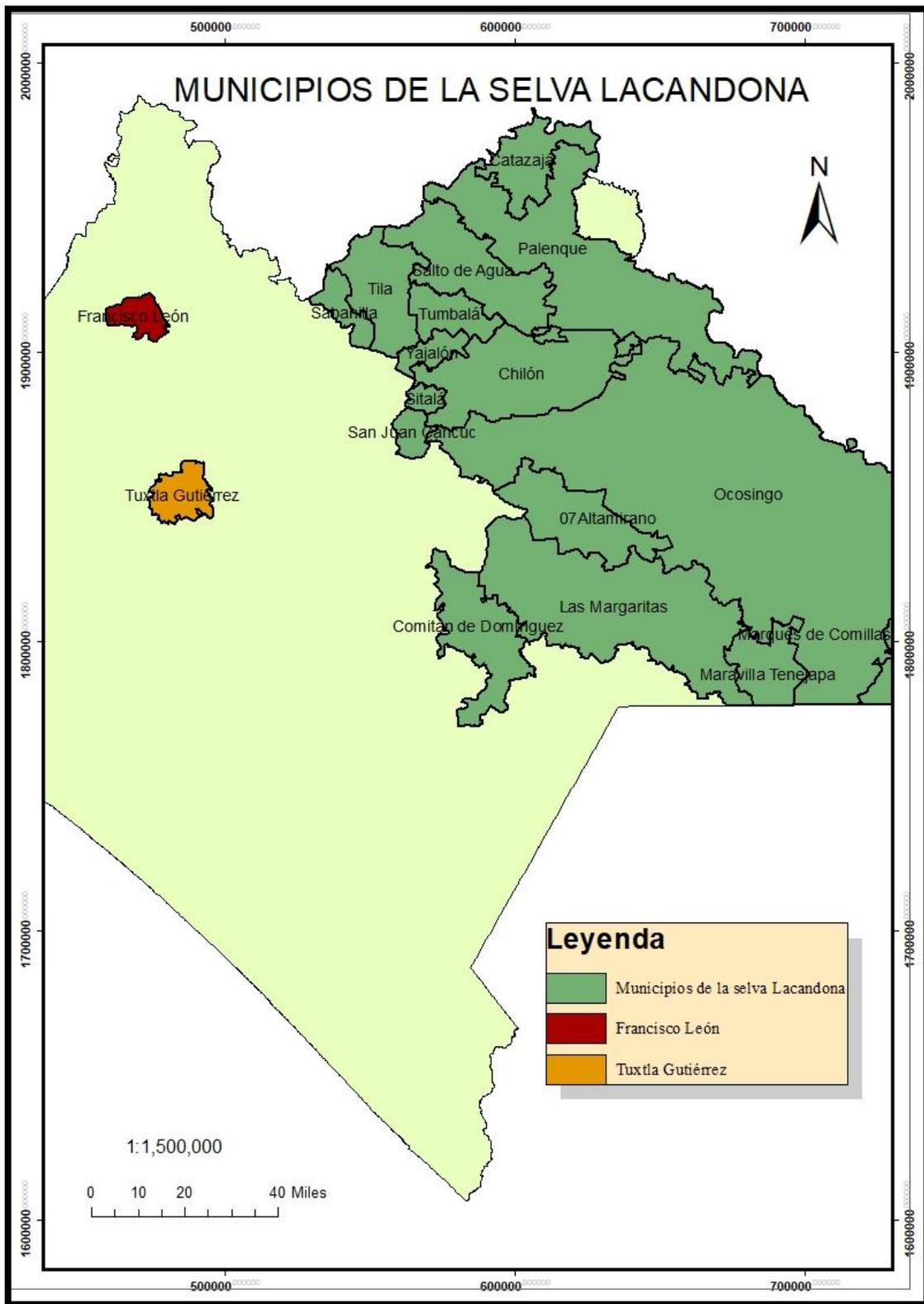
De acuerdo con sus características fisiográficas¹⁹, la zona que comúnmente denominamos selva Lacandona, forma parte de la provincia fisiográfica Montañas de Oriente, la cual, de acuerdo con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) abarca actualmente los municipios de Ocosingo, Las Margaritas, Marqués de Comillas, Maravilla Tenejapa, Benemérito de las Américas, Comitán de Domínguez, Catazajá, Chilón, Sabanilla, Salto del Agua, Sitalá, Tila, Tumbalá, Yajalón, San Juan Cancuc, la parte oriental de Altamirano y el suroriente de Palenque (Mapa 3.1).

Dejando de lado, el hecho de que la selva Lacandona comparte un mismo origen geológico y por lo tanto presenta similares tipos de suelo y vegetación—aunque no de relieve—apelamos a que su producción histórico espacial ha tenido diferentes procesos a partir de los cuales, se ha ido configurando una selva diferenciada hacia afuera y hacia adentro de ésta; así, sostenemos que son los procesos históricos y políticos los que han ido perfilando la selva hacia lo que conocemos hoy, con sus subregiones al interior que comparten además de características geográficas diferenciadas, dinámicas sociales propias.

carácter político y económico en la definición de los criterios para delimitar la selva Lacandona. Véase: http://awsassets.panda.org/downloads/fs15_chiapas_lacandona.pdf

¹⁹ La fisiografía tiene por objeto analizar los principales rasgos del relieve, sus procesos formadores, los agentes modeladores que en el intervienen. Las provincias fisiográficas, por lo tanto, son regiones en el que el relieve es resultado de la acción de un mismo conjunto de agentes modeladores del terreno, así como de un mismo origen geológico, por lo que tienen en común un mismo o similar tipo de suelo y vegetación. Véase Características edafológicas, fisiográficas, climáticas e hidrográficas de México, disponible en: http://www.inegi.org.mx/inegi/SPC/doc/GEOGRAFIADAMEXICO/MANUAL_CARAC_EDA_FIS_VS_ENERO_29_2008.pdf

Mapa 3.1 Municipios de la selva Lacandona de acuerdo con CDI



Fuente: Elaboración propia con datos de CDI, 2017

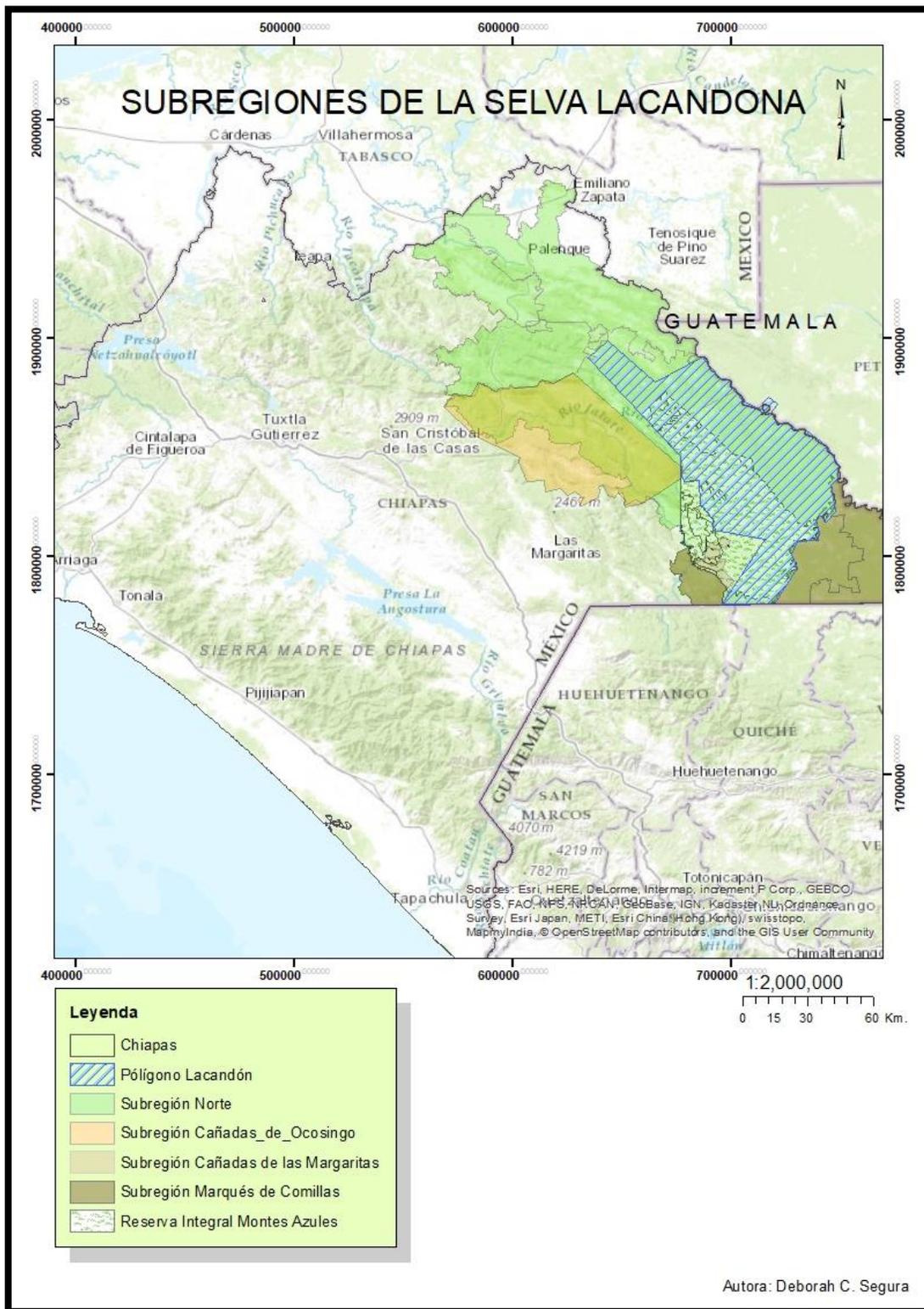
De acuerdo con la CDI, al interior de la selva Lacandona, pueden diferenciarse seis subregiones: (Mapa 3.2)

- 1- Cañadas de las Margaritas: Como su nombre lo indica, esta subregión se encuentra en el municipio de las Margaritas en el extremo sur-occidental de la selva.
- 2- Cañadas de Ocosingo: se ubica en la parte occidental de la selva, sobre los municipios de Ocosingo y Altamirano.
- 3- Zona norte: Esta región abarca los municipios de Ocosingo, Palenque, Salto del Agua y Chilón, en un total de 383,900 hectáreas. Asentada sobre el corredor de Santo Domingo.
- 4- Comunidad Lacandona: Esta región se encuentra dentro del municipio de Ocosingo, y las Margaritas en un total de 171,576 hectáreas.
- 5- Reserva Integral Montes Azules: Creada en 1972 por decreto presidencial, como una Reserva Integral de la Biosfera, se encuentra ubicada dentro de los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, en una superficie total estimada de 331, 200 hectáreas.
- 6- Marqués de Comillas. Se encuentra en la zona fronteriza entre Chiapas y la selva del Petén en Guatemala, sobre los municipios de Marqués de Comillas, Maravilla Tenejapa y Benemérito de las Américas, abarcando un total de 203,999 hectáreas.

Entender los procesos de formación de cada una de las subregiones de la selva Lacandona y el papel que han jugado los zoques del volcán en la configuración de éstas, particularmente en la región Norte, implica insertarse en el devenir de la selva, desde el siglo XVI²⁰, hasta el momento en que los zoques del volcán Chichón, hicieron su aparición en la Lacandona y comenzaron a escribir su propia historia dentro de la selva.

²⁰ Se toma al siglo XVI como punto de partida, debido a que no existen documentos históricos que den cuenta de las condiciones de vida de los grupos étnicos que vivieron en los periodos previos en la selva Lacandona.

Mapa 3.2. Regionalización de la selva Lacandona



Fuente: Elaboración propia con datos de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017; CONABIO, 2017.

3.1.3 Estado de la cuestión de la historia de la selva Lacandona

Entre los múltiples trabajos que existen acerca de la selva Lacandona, su historia, su diversidad y los procesos sociales que en ella se han desencadenado, es imposible no mencionar los trabajos del historiador Jan de Vos, uno de los más importantes exponentes de la historia de la Lacandona. De 1980 a 2010, publicó cuatro libros enfocados en la historia de la selva, desde la época colonial hasta los tiempos contemporáneos.

En *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva Lacandona (1525-1821)* publicado en 1980, De Vos a partir del análisis de documentos históricos, reconstruyó la historia de los indios lacandones habitantes de la ciudad de *Lacam Tum* sobre la laguna Miramar, así como las fallidas incursiones de los frailes y soldados españoles en la selva, hasta el sometimiento y posteriormente, la total desaparición de los lacandones en el siglo XIX.

De acuerdo con De Vos, los lacandones que conocemos ahora, habitantes de Lacanjá Chanzayab, Nahá y Metzabóc, no son los descendientes directos de los antiguos lacandones de *Lacam Tum*, sino otro grupo étnico que llamó Caribes, originarios tal vez del Petén Guatemalteco, o de la Península de Yucatán llegaron a la selva tiempo después de la desaparición de los lacandones en el siglo XIX y no se supo de su existencia sino hasta la década de los cuarenta.

Oro Verde: La conquista de la selva Lacandona por los madereros tabasqueños (1822-1949), escrito en 1988 también por De Vos; aborda la repartición de la selva a manos de empresarios nacionales y extranjeros comerciantes de maderas preciosas en el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX. Durante menos de cien años, la selva entonces conocida como El Desierto de la Soledad debido a su histórico aislamiento e inaccesibilidad por lo agreste del terreno y la tropical vegetación, fue repartida en diez zonas de tala, propiedad de empresarios tabasqueños y de la ciudad de México. Durante este periodo, nos dice De Vos, si bien el uso que se le daba a la selva era principalmente la tala y el corte de madera, el deterioro ecológico de la selva fue relativamente poco, debido a que los procesos utilizados por los madereros en ese entonces eran poco tecnificados, no contaban con maquinaria, los cortes se realizaban con hacha, se trasladaban a través de los ríos y únicamente les interesaban dos especies arbóreas, la Caoba y el Cedro.

Este periodo, para De Vos, termina en 1949 con la prohibición del gobierno federal de exportar madera en rollo, con lo que se dio por terminada una etapa más en la selva

Lacandona, y se inició la colonización de la selva por campesinos e indígenas llegados de otras regiones.

En *Viajes al Desierto de la Soledad. Historia reciente de la selva Lacandona (1949-2000)* De Vos centra su atención en la segunda mitad del siglo XX, periodo durante el cual, prácticamente se abre toda la selva a la colonización, se inicia la mayor destrucción en términos ecológicos de ésta. Es durante este periodo que se enmarca la llegada de los zoques desplazados por el volcán Chichón a la selva.

En la obra se reconstruyen los múltiples procesos de colonización que se vivieron en la selva durante este tiempo; las primeras incursiones a ésta por parte de campesinos e indígenas, algunos antiguos peones en las monterías ahora cerradas, otros provenientes de fincas ganaderas y cafetaleras de Ocosingo y Bachajón quienes fundaron las primeras colonias.

Siguiendo con De Vos, las tierras expropiadas a las antiguas monterías eran para mestizos, indígenas y campesinos ávidos de tierras, una oportunidad para conseguirlas. En un lapso de treinta años, la selva había sido prácticamente ocupada en su totalidad bajo el ojo indiferente del gobierno que veía en la ocupación de la selva, una forma de librarse de la Reforma Agraria.

En la década de los setenta, inició una segunda etapa en la colonización de la selva, el Estado cambió drásticamente su postura y declaró como legítimos propietarios de más de 600 mil hectáreas de selva a los indios lacandones, con lo que cientos de comunidades tzeltales, choles y mestizas fueron se convirtieron en habitantes ilegales de tierras ajenas que debían desalojar, así se iniciaron las constantes y vigentes pugnas por el territorio en la Lacandona.

Fueron los tiempos también de la Declaración de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, de la llegada de miles de refugiados guatemaltecos que huían de la Guerra Civil en su país, y también de la llegada de un grupo de indígenas zoques que había dejado todo lo que conocían en el volcán Chichón.

Para Jan de Vos, fue durante este periodo, que se sentaron las bases que desencadenarían más tarde en la explosión del movimiento armado indígena y la vocación combativa que ha caracterizado la región de las Cañadas, y se ha extendido al resto de la selva en mayor o menor grado durante los últimos tiempos.

Los trabajos de De Vos no han sido los únicos que han abordado la historia de la selva Lacandona, podemos mencionar también el trabajo de Xóchitl Léyva y Gabriel Ascencio titulado *Lacandonia al filo del agua* (1996) escrito en plena agitación política y mediática ocasionada por el levantamiento zapatista, sin embargo, resulta trascendental para este trabajo, debido a la investigación realizada en campo donde los autores recorrieron prácticamente toda la Lacandona tanto por aire como a pie, lo que, aunado a la amplia investigación en gabinete dio como resultado una amplia caracterización de la selva en la década de los noventa.

Resalta en esta obra la propuesta metodológica de Leyva y Ascencio para estudiar la realidad contemporánea, esto es, jerarquizar espacios geográficos y sociales a partir del análisis de la organización social. Para los autores, la Lacandona es como una nueva Babilonia compuesta por una multiplicidad de lenguas y culturas que conviven en un “todo social” (Leyva, 1996:95) producto del devenir de la misma selva, sin embargo, hacen énfasis en la existencia de regiones, subregiones y microrregiones, cada una con lógicas espaciales diferentes estructuradas todas a partir de lazos de convivencia, lo cual, aclaran, no implica homogeneidad, sino lo contrario, y es desde esa heterogeneidad cultural de la selva, que invitan a entenderla.

3.2 La selva que encontraron los zoques del volcán

La erupción del volcán Chichón ocurrió en 1982. Un año después, un grupo de 800 zoques aproximadamente, se aventuró a la selva Lacandona y se estableció en la región norte de ésta, en el llamado corredor de Santo Domingo, a sólo unos cuantos kilómetros del antiguo aserradero de Bonampak ubicado en el ejido Río Chancalá.

Las condiciones bajo las que se encontraba la selva en aquel entonces, eran particularmente difíciles. Apenas diez años antes, el gobierno de Miguel Alemán había expropiado alrededor de 600 mil hectáreas de selva, y las había otorgado a 66 jefes de familia lacandones, argumentando que eran ellos los legítimos dueños debido a su presencia ancestral en la selva.

La creación del polígono Zona Lacandona en 1972, ubicado entre los municipios de Ocosingo y las Margaritas, obligó a aproximadamente 5 mil indígenas (De Vos, 2002:33) y mestizos colonos, a abandonar las comunidades que habían ido poblando durante las tres

décadas anteriores, ante el decreto que declaraba ilegal establecerse en los Bienes Comunes Zona Lacandona.

Así, de las 38 comunidades existentes hasta el momento dentro de la poligonal de la Zona Lacandona o en parte de ésta, únicamente diecisiete contaban con resoluciones agrarias de dotación o ampliación anteriores a 1972, motivo por el cual, eligieron caminos diferentes. Aquellas que tenían documentos agrarios que acreditaban su posesión legal de la tierra, se ampararon y se quedaron en sus comunidades exigiendo el respeto a sus derechos ejidales.

Las veintiuna comunidades restantes, aquellas que no contaban con ningún documento que acreditase su posesión legal, tuvieron que aceptar su reubicación fuera de la Zona Lacandona, en los Nuevos Centros de Población Ejidal. De esta manera, en 1976, ocho comunidades de choles fueron reubicados en lo que se llamó en un primer momento, Frontera Echeverría—posteriormente rebautizado como Frontera Corozal—, y trece comunidades de tzeltales fundaron Doctor Velasco Suárez—ahora Nueva Palestina—(De Vos, 2002), ambos en la porción oriental de la selva, muy cerca de la frontera con Guatemala.

El decreto de creación del Polígono Lacandón²¹ en 1972 fue criticado por intelectuales estudiosos de las condiciones sociales de la selva Lacandona de arbitrario y de no haberse realizado con un conocimiento real de la selva, la cual ya se encontraba poblada desde hace varias décadas por grupos indígenas tzeltales y choles, así como por colonos mestizos provenientes de otros estados de la república.

No obstante, seis años después de la creación de la Comunidad Lacandona, y de la reubicación de algunas comunidades no lacandonas fuera de este polígono, un nuevo decreto presidencial que buscaba regular aún más el territorio de la selva fue anunciado; el 12 de enero de 1978, se creó la Zona de Protección Forestal y la Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules (REBIMA), la cual, de acuerdo con sus creadores, tenía y tiene como objetivo normar y delimitar el uso de los recursos naturales dentro del polígono de la Reserva. Si bien, la creación de Montes Azules no fue propiamente un decreto expropiatorio, sí dividió el uso de suelo por zonas de la siguiente manera (Instituto Nacional de Ecología, 2000):

²¹ El decreto oficial de creación del Polígono Lacandón de 1972, se puede consultar en De Vos J. (2002) “El sueño de Trudi Duby” en Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000, FCE

1. Zona de Protección. Destinada a la protección, educación, investigación científica ecológica; no pueden existir asentamientos humanos y es de acceso restringido.
2. Zona de Uso Restringido. Las actividades permitidas son monitoreo y protección, investigación, ecoturismo. No se permite el cambio de uso de suelo, la tala, la introducción de especies exóticas, el uso de fuego, y ningún tipo de actividad ni asentamiento humano.
3. Zona de Aprovechamiento Sustentable de los Recursos Naturales. Única área con asentamientos humanos, se permite la actividad forestal para uso doméstico, y la apertura de caminos y actividades turísticas de bajo impacto, no se permite la expansión de áreas de pastizales o agostaderos.
4. Zona de Uso Tradicional. Zona de influencia de la etnia Lacandona. Se permite la caza y recolección de los lacandones para autoconsumo.

La Reserva Integral Montes Azules abarca una superficie de 331,200 hectáreas (Diario Oficial de la Federación, 12 de enero de 1978) y actualmente, incluye a la Comunidad Lacandona ya que, al momento de ser creada, se sobreponía una con la otra, de manera que el polígono lacandón fue incluido como Zona de Uso Tradicional en la REBIMA.

Sin embargo, tal como ha venido sucediendo en la Lacandona, no todas las comunidades tuvieron el mismo trato. Al momento de la creación de Montes Azules en 1978, ya existían otras comunidades en la zona; algunas fundadas antes de 1972 y otras fundadas después, por lo que, las comunidades bajo amenaza de desalojo se incrementaron de diecisiete en riesgo de ser desplazadas por el polígono Zona Lacandona, a veintiséis; al sumárseles nueve comunidades en riesgo de ser desplazadas por la REBIMA (De Vos, 2002).

Los siguientes años en la selva, se caracterizaron por la conflictividad social ocasionada por la defensa del territorio y la falta de respuesta por parte de las autoridades a aquellas comunidades, ahora organizadas en la lucha por el reconocimiento de sus derechos agrarios.

En 1979, después de la presión ejercida por los comuneros de Nueva Palestina (antes Doctor Velasco Suárez) y Frontera Corozal (antes Frontera Echeverría) fueron integradas sus antiguas tierras como Subcomunidades de la Zona Lacandona; los ch'oles y tzeltales de ambas entidades ahora serían comuneros con derecho a voz y voto dentro de la

Asamblea de Bienes Comunales, en la que, sin embargo, únicamente los lacandones podían y pueden ser elegidos presidentes.

La década de los ochenta, inició en la selva bajo el esquema de la lucha social por la tierra y la resistencia de sus habitantes no lacandones, mientras que, en el vecino país del sur, Guatemala, también se gestaba una lucha social que desencadenaría la salida en masa de miles de guatemaltecos indígenas y no indígenas a otros países, entre ellos México, en busca de refugio ante la guerra civil guatemalteca.

El conflicto armado guatemalteco, iniciado en la década de los sesenta y finalizado “oficialmente” hasta 1996, ocasionó que miles de indígenas y campesinos guatemaltecos se desplazaran hacia la capital de aquel país, o bien, cruzaran la frontera con México y se internaran en la selva chiapaneca huyendo de las fuerzas armadas contrainsurgentes y sus soldados de élite, los kaibiles.

Entre 1981 y 1983, alrededor de 46 mil guatemaltecos (Comisión Nacional de Ayuda a los Refugiados, 2017) entraron al país a través de la frontera con Chiapas. Los primeros campamentos de refugiados fueron levantados en Las Margaritas, Frontera Comalapa, La Trinitaria y Comitán. En la selva Lacandona se establecieron en los municipios de Frontera Echeverría y Comitán, a las orillas de los ríos Lacantún, Jataté, Dolores y Santo Domingo (Rodríguez de Ita, 2003).

En un inicio, estos grupos de desplazados guatemaltecos llegaron sin permiso de las autoridades mexicanas, quienes mostraron su descontento con la situación y negaron la calidad de refugiados a los guatemaltecos, deportando incluso, a cientos de familias (Rodríguez de Ita, 2003). Sin embargo, las constantes entradas del ejército guatemalteco a territorio nacional en búsqueda de guatemaltecos desplazados, aunado a la presión que el vecino país ejerció al gobierno mexicano para que no apoyara guerrilleros, o regulara su situación, convirtió el escenario en un asunto de Estado, por lo que, el gobierno mexicano, además de crear la Comisión Nacional de Ayuda a los Refugiados (COMAR), decidió en un primer momento otorgar la calidad de refugiados sólo a algunas familias, e intentar llevar un control de la entrada de guatemaltecos a territorio nacional.

De 1981 a 1984 se establecieron campamentos de guatemaltecos provenientes de Huehuetenango en las zonas fronterizas de la Trinitaria y Frontera Comalapa; indígenas hablantes de chuj-k'ánjobal provenientes de San Mateo Ixtatán y del norte de Nentón, se

establecieron en Tzisco y sus alrededores, las Margaritas y Ocosingo en la selva Lacandona (Hernández C. et.al.,1993).

La ocupación del espacio de los refugiados se dio mediante el establecimiento en terrenos ejidales o privados con el permiso de sus dueños, en donde podían hacer uso de los recursos como cortar leña, almacenar agua y sembrar milpa. A cambio de la tierra y su usufructo, los guatemaltecos se contrataban como peones, ya fuera en el ejido o rancho donde estaba su campamento, o en fincas, ranchos o ejidos cercanos.

A partir de lo anterior, podemos decir que la organización socioterritorial de la selva, en la década de los ochenta estaba organizada de la siguiente manera: 1) Ejidos y comunidades de colonos en resistencia contra el Estado 2) Ejidos y comunidades con certidumbre jurídica sobre la tierra por medio de títulos de propiedad 3) Comunidad lacandona y subcomunidades chol y tzeltal 4) Refugiados guatemaltecos 5) Desplazados zoques por la erupción del Chichón.

En 1982, las condiciones sociales en la selva Lacandona estaban caracterizadas por la presencia de conflictos socio-territoriales y políticos, a los que se sumó el éxodo y arribo zoque a la selva en el municipio de Ocosingo. Aquellas familias de origen zoque, siniestradas por la erupción del Chichón, se establecieron en el hasta entonces conocido como ejido Nuevo Guerrero en la zona norte de la selva, en donde el gobierno se comprometió a comprar dichas tierras y entregarlas a los zoques en calidad de dotación²².

En un área de 300 hectáreas de selva fueron instalados los zoques del volcán, alrededor suyo no había más que selva y acahuales dejados por los antiguos habitantes del ejido Nuevo Guerrero, los que efectivamente, habían sido un grupo de guerrerenses que colonizaron esta parte de la selva en la década de los setenta, y de los que aún quedaban unos cuantos al momento de la llegada de los zoques.

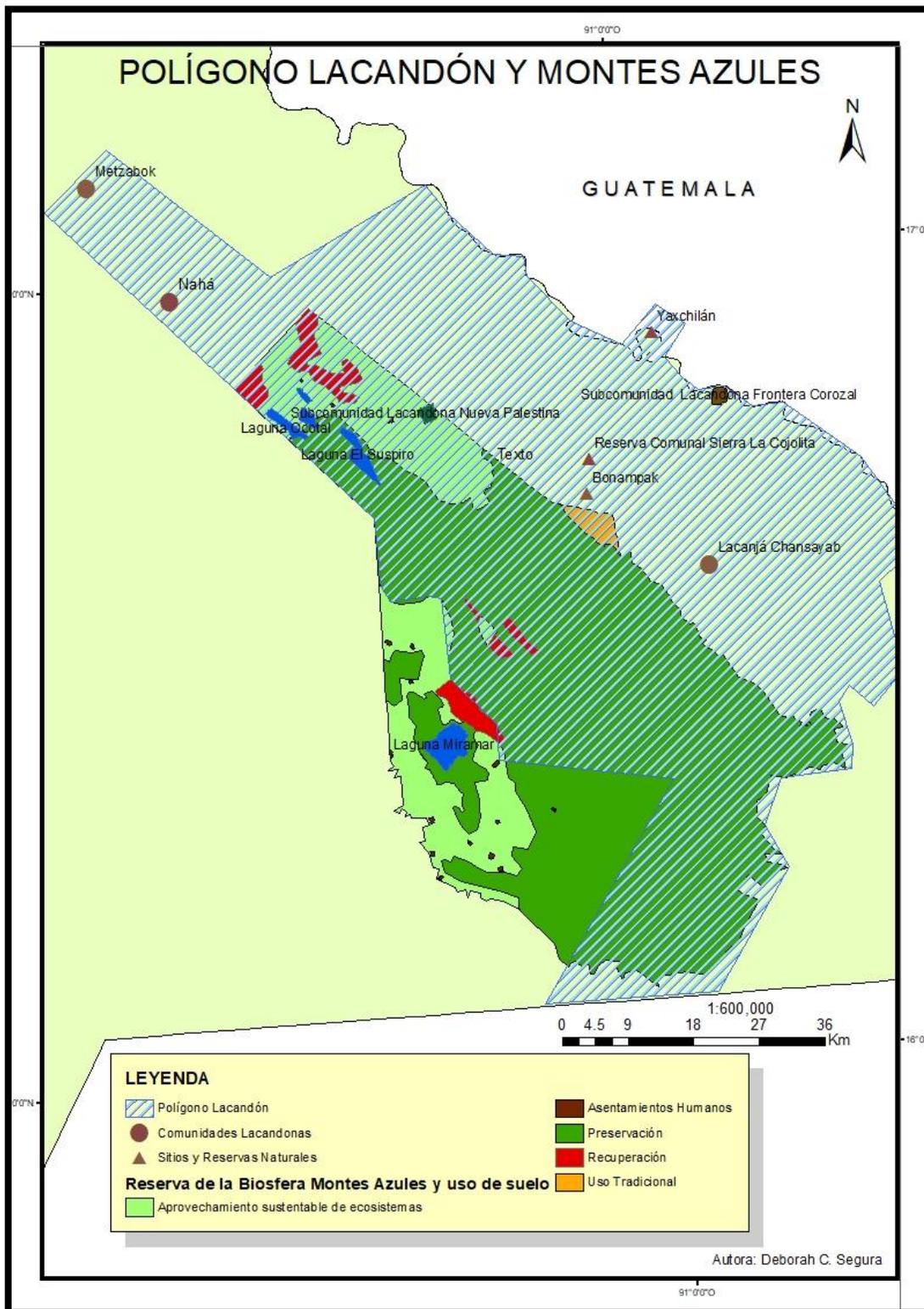
Estos colonos guerrerenses, de acuerdo con los testimonios de los zoques de Nuevo Francisco León, se dedicaban al cultivo de mariguana y fueron desplazados

²² La dotación de tierras y aguas dentro del Derecho Constitucional Mexicano, se refiere a la facultad del Estado de proporcionar a los núcleos de población provistos por la ley, tierras, bosques y aguas suficientes para constituir ejidos y comunidades. Esta dotación, puede ser provisional o definitiva; ordinaria o complementaria. La dotación provisional es concedida por los gobernadores de los estados y está sujeta a ratificación por el poder federal. La dotación definitiva, es concedida mediante decretos presidenciales y publicados en el Diario Oficial de la Nación. Las dotaciones ordinarias, son demandas a favor de núcleos de población nunca antes beneficiados con estas medidas. Las dotaciones complementarias, son aquellas donde se reconocen restituciones de tierras. Ver Juárez T. (2002)

intermitentemente al crearse el Polígono Lacandón en 1979 debido a que las tierras que ocupaban pertenecían ahora a la comunidad Lacandona. Dicha resolución ocasionaría posteriores conflictos también a los zoques de Nuevo Francisco León quienes durante los siguientes quince años después de su llegada, debieron justificar y comprobar su legal posesión de la tierra en conflicto con la comunidad Lacandona.

Si bien, en el Corredor de Santo Domingo ya existían varias comunidades de choles y tzeltales, éstas se encontraban bastante alejadas una de la otra, de manera que la primera impresión de los zoques al llegar a la selva, fue que se encontraban solos, sobretodo porque eran y son los únicos hablantes de lengua zoque en la zona. (Mapa 3.3)

Mapa 3.3 Polígono Lacandón y Reserva de la Biosfera Montes Azules



Fuente: Elaboración propia, georreferenciación desde Google Earth, 2017 con datos de CONABIO, 2017

3.3“Vinimos, pero no había nada, ¡Dios mío! montaña por todo lado”. Procesos de construcción del territorio en Nuevo Francisco León.

Pocos meses después de la erupción del volcán Chichón, las comunidades afectadas comenzaron a desplazarse, algunas por cuenta propia, otras con apoyo de las autoridades. Durante la estadía en el campamento La Chacona en Tuxtla Gutiérrez, y a partir del ofrecimiento de las autoridades que comprarían terrenos para reconstruir las comunidades perdidas, los zoques desplazados, con apoyo del Instituto Nacional Indigenista se organizaron en comisiones para buscar terrenos en venta, aptos y suficientes para ser ocupados.

De acuerdo con los testimonios zoques, cientos de hectáreas en todo el estado de Chiapas, fueron puestas en venta por colonos y ejidatarios ante el rumor que el gobierno estaba ofreciendo entre 15 mil y 20 mil pesos por hectárea, una de estas comisiones llegó a lo que ahora es Nuevo Francisco León en el municipio de Ocosingo, en donde fueron puestas en venta cientos de hectáreas de selva la que, en ese entonces, era ofrecida como apta para el cultivo de diversas especies vegetales y con suficientes cuerpos de agua. La comisión zoque encargada de buscar tierras, regresó a la Chacona con la noticia que habían encontrado suficientes y fértiles tierras.

«[...] Entonces tratamos de buscar terrenos donde nos comprara el gobierno y supimos que aquí había gente que quería vender su tierra y venimos a ver si nos convenía y si nos gustó. Avisamos a la gente que sí estaba buena la tierra, pero cuando llegamos; yo vine antes de que viniera la gente, estaba bonito, venimos en secas, pero cuando venimos después, empezó a llover, se llenó de agua y la gente seguía viniendo y viniendo, algunos dieron media vuelta y se fueron, no les gustó.» (Entrevista don Celestino P., 2016).

El municipio de Ocosingo es uno de lo más extensos del estado de Chiapas, tiene una extensión territorial de 9, 446.78 hectáreas, limita al norte con el municipio de Palenque, al sur con la república de Guatemala, al suroeste con el municipio de las Margaritas y al noroeste con los municipios de Chilón, Oxchuc, Altamirano y San Juan Cancuc. El 26% de la región Selva se encuentra en el municipio de Ocosingo, presenta altos índices de precipitación anual, en una media de 1,804 milímetros por año (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, INAFED, 2016).

El tipo de vegetación original, es de tipo selva alta perennifolia o siempre verde, actualmente alterada por la actividad antrópica, especialmente por la ganadería, la agricultura y las actividades forestales. Entre las especies vegetales más comunes se encuentra el cedro, la caoba, el chicozapote, el árbol del hule, el sabino, el amate, la ceiba, entre otras especies. En cuanto a las especies animales, es común ver monos saraguatos, víbora nauyaca, murciélago, cocodrilo de río, zopilote, mono araña, puerco espín, entre otras especies (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, INAFED, 2016).

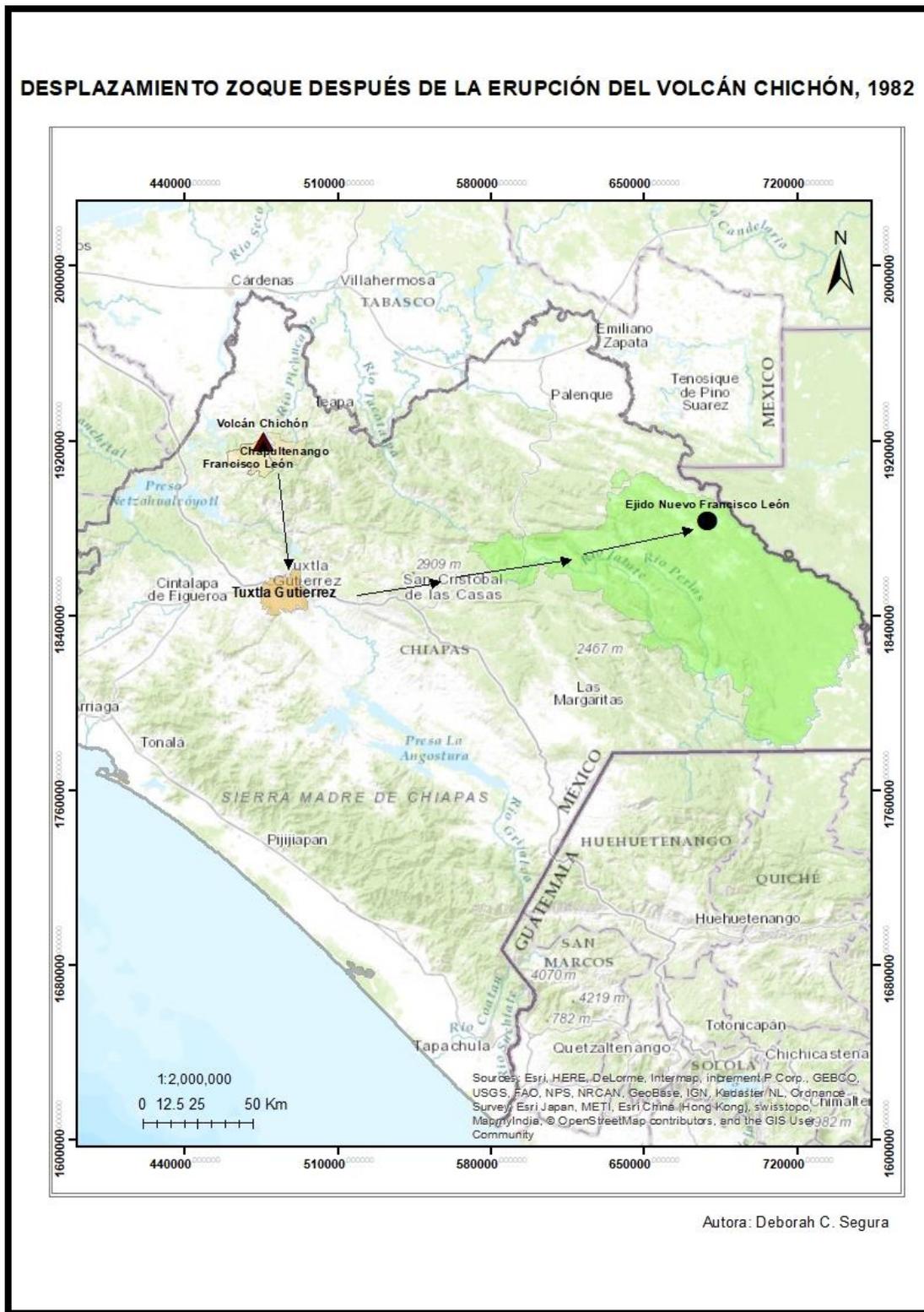
Múltiples cuerpos de agua atraviesan la selva, el principal es el río Usumacinta y sus varios afluentes como el río Lacantún, el río Jatate, el río Tzendales, el río Perlas y el río Lacanjá, además de una variedad de lagos y lagunas, entre las que sobresalen por su extensión la laguna Miramar, y las lagunas Ocotol, Lacanjá, Anaite, Orizaba, Maroma, Suspiro y Ojos Azules.

En junio de 1982, camiones repletos de familias de zoques provenientes de Francisco León, comenzaron a llegar, en un principio, se establecieron en la comunidad de Chancalá, ubicada a tan sólo dos kilómetros de la que sería su nueva comunidad, entonces llamada Nuevo Guerrero, posteriormente comenzaron a llegar directamente a Nuevo Guerrero, hoy Nuevo Francisco León. (Mapa 3.4)

A la llegada de los zoques, únicamente existía una galera en la que se alojaron, lo demás era selva, no contaban con ningún tipo de servicio, ni existía camino alguno que comunicara este punto de la selva con el municipio de Palenque o la cabecera municipal de Ocosingo.

Tiempo después de establecerse en la selva, recibieron los tres primeros meses costales de frijol, maíz, ropa, madera y materiales de construcción para comenzar a construir sus casas. Un año más tarde, en 1984, el gobierno del estado de Chiapas, mandó a construir casas de 6.40 x 4 metros, las cuales, con el tiempo, en su mayoría fueron ampliadas por los mismos zoques, debido a que las consideraban muy pequeñas.

Mapa 3.4 Desplazamiento zoque desde el municipio de Francisco León a la Selva Lacandona, 1982



Fuente: Elaboración propia con datos de CONABIO 2017

3.3.1 Una nueva territorialidad de los zoques en la selva

El proceso de construcción del territorio en medio de la selva, implicó además de la adaptación a un clima diferente, a otros tipos de suelos, plantas y animales hasta entonces desconocidos, también la convivencia con otros grupos étnicos y la necesidad de aprender a comunicarse en las lenguas de la selva, el tzeltal y el chol.

3.3.2 Pluriétnicidad y convivencia.

No fue fácil, dicen los zoques al recordar esos tiempos; la tierra de la selva es “chiclosa”, compuesta por arcillas fundamentalmente, las lluvias constantes y el calor sofocante.

El ejido de Nuevo Francisco León cuenta con cuatro mil hectáreas, las que en ese entonces serían repartidas entre ochocientos hombres en lista capacitados para recibir tierras. Al llegar a la selva, ver las condiciones de esta y saber que les tocarían solamente cinco hectáreas por ejidatario, un gran número de zoques decidió ir en busca de otras tierras donde pudieran recibir mayor número de hectáreas.

Aproximadamente trescientos ejidatarios y sus familias; decidieron quedarse en la selva, recibir 11 hectáreas por ejidatario y fundar Nuevo Francisco León. Los que se fueron, fundaron otras colonias, algunos en Marqués de Comillas en los ahora ejidos Nueva Unión y San José, algunos más, se fueron a probar suerte en otros estados del país.

Los zoques del ahora Nuevo Francisco León se organizaron de acuerdo a la colonia o ribera de procedencia y fundaron así los diez barrios que actualmente conforman Nuevo Francisco León:

- Barrio San Antonio
- Barrio San Sebastián
- Barrio San Pablo
- Barrio Candelaria
- Barrio San José
- Barrio El volcán
- Barrio San Juan
- Barrio Francisco León
- Barrio San Lucas
- Barrio Arroyo Sangre.

Sin embargo, y de acuerdo a la memoria de los zoques, la vida en la selva nunca ha sido fácil, aun les esperaba un largo caminar.

«Para perder una vida que ya tienes y empezar de nuevo es totalmente diferente, empiezas a enfrentar una vida que no conoces, un clima que es totalmente diferente al tuyo, es un sufrimiento que empezó a vivir la gente, donde vivíamos era un clima frío, y vienes a un lugar donde hay mucha agua, ahorita la ves bien, pero cuando llegamos, era pantano, y así nos vinieron a tirar, las casas eran de 6.40 por 4 metros. Te acomodas y ves cómo. Nos prometieron que nos iban a dar material y al final fueron de pura madera. [...]» (Entrevista Benito O., 2016).

Las abundantes lluvias, la inexistencia de calles y drenaje pronto convirtieron en “pantano” las casas de los zoques; enfermedades tropicales como dengue, paludismo, infecciones gastrointestinales, enfermedades en la piel y parasitosis no tardaron en aparecer, afectando principalmente a mujeres, niños y ancianos. Las muertes asociadas a estas enfermedades comenzaron a mermar a la población, la cual, además de encontrarse alejada de vías de comunicación, no contaba con los medios para buscar medicinas o atención médica, o hacer uso de la medicina tradicional debido a que, no conocían las plantas de la selva, ni entendían la lengua de las comunidades vecinas.

«El problema empezó con los cambios climáticos, cuando la gente no se acomodaba con el clima, surgieron muchas enfermedades, aquí empezaron a morir niños y ancianos. Había días que llevábamos dos o tres muertos. Nos mandan sin médicos, sin medicinas y uno ni siquiera conoce de las plantas que hay aquí, pa´ decir esta cura. Así tuvimos que esperar a que el gobierno mande un doctor, tardó la gente en descubrir cómo vivir aquí» (Entrevista Benito O., 2016).

No son pocas las historias que narran los zoques acerca de males que aquejaron a sus familiares cuando llegaron a vivir a la selva, ronchas en la cara, en las piernas, piel que se “despellejaba”; los zoques enterraban a sus familiares sin saber la causa de su muerte.

Eran comunes las mordeduras de serpientes nauyaca a gallinas o a niños sin saber qué hacer, o a quien acudir; o los monos saraguatos que “*caminan como gente*” y atacan a los humanos si los molestan. Estas experiencias que conlleva el habitar la selva, implicaron el

aprender dónde vive la nauyaca para no molestarla, a qué hora o en que tiempos no conviene bañarse en el río, o que planta o árbol no se debe tocar.

Cuánto tiempo tarda una población en adaptarse a un nuevo espacio, territorializarlo, no es posible asegurarlo, aun actualmente a más de treinta años de la llegada zoque a la selva hay quienes aseguran no saber cómo tratar la tierra de la selva para que sea fértil.

«Llegar aquí nos costó la vida, porque muchos se murieron, gente grande, ancianos, niños; no aceptábamos este clima, allá es clima frío. Cuando llegamos aquí como constantemente era parar sobre lodo, las pobres mujeres, las que más sufren, como no había grava, piso de cemento, su cocinita estaba dentro del lodacero, y sus pobres chancitas ni se podían poner porque se pega, pues descalzas. De por sí, era la costumbre que allá casi no se usaban zapatos, que a muchas personas les dio el sabañón. Por eso en aquel tiempo, como a los tres meses de llegar aquí empezaron a morir, se hinchaban los pies, aquí murió mi hermanita, ni supimos de qué murió, pero las que más murieron fueron señoras grandes, y ya con el tiempo empezamos a adaptarnos al lugar» (Entrevista Arturo G., 2016).

La lengua fue otro obstáculo para los zoques en su convivencia con las comunidades vecinas, si bien, algunos zoques habían aprendido el castellano en su antigua escuela en Francisco León, las comunidades de la selva, tzeltales y choles en su mayoría, no entendían el castellano, de manera que no existía una lengua en común para comunicarse entre ellos.

En un inicio algunos zoques se acercaron a otras comunidades buscando trabajo como peones o para conseguir semillas de maíz, o curas medicinales, sin embargo, de acuerdo con los zoques, no se entendían, los miembros de las otras comunidades eran muy “cerrados” y miraban con desconfianza a los recién llegados.

«Otra cosa que tuvimos que enfrentar en esta región, es que los otros eran de otras lenguas, ni siquiera nos podíamos comunicar, yo digo que gracias a Dios nuestra comunidad por lo menos sabía entender este lenguaje que estamos hablando. Pero cuando llegamos aquí ni eso, tú preguntas una cosa y te contestan otra. Si quieres buscar semilla de maíz tú no los entiendes, te dicen un idioma que tú no los entiendes, pero lo bonito de esto es cómo tiene uno que esforzarse, pero cuánto tiempo nos tardó, tuvimos que vivir un año, dos

años, para conseguir lo que queríamos, para conseguir la semilla que necesitábamos» (Entrevista Benito O.,2016).

A pesar que, actualmente, el ejido Nuevo Francisco León se ha configurado como el centro educativo y religioso del corredor de Santo Domingo, y son comunes los matrimonios interétnicos, llama la atención que los zoques siguen considerando a las comunidades de choles y tzeltales como más “cerradas” que ellos, con muy poca tolerancia a la gente venida de “afuera”.

«Nos costaba, al llegar a pedir trabajo, a ganar maíz, porque nosotros llegamos aquí jodidos, se echaban a correr, en lugar de que te echen la mano piensan que uno es malo, si aquí con trabajo nos adaptamos. Aquí la gente habla un poquito más en “caxlan”, que la gente del tzeltal, allá si vas a pedir pozol o agua, no te contestan, te contestan en su dialecto, en cambio aquí por lo menos te entienden y te dan agua y te contestan, pero allá están más cerrados, te empiezan a hablar en su dialecto, no sé sabe si te dijeron está bien o no, sólo espéralos a ver si te dan tu agua» (Entrevista Manuel G., 2016).

Esta diferenciación étnica que hacen los zoques de las otras comunidades de la selva, puede explicarse en el hecho, que a la llegada de los zoques en la década de los ochenta, las comunidades de esta zona de la selva se encontraban viviendo un proceso de desplazamiento forzado por parte de las autoridades federales y estatales, que intentaban “liberar” el Polígono Lacandón.

La llegada de un grupo de individuos, indígenas sí, pero ajenos a la dinámica de la selva, llevados por las autoridades estatales e “implantados” en pleno territorio lacandón, no podía generar ninguna confianza a las comunidades vecinas. Otra muestra de la ya tradicional política ambigua del Estado, mientras unos debían desalojar la selva, otros, los zoques, eran llevados por el mismo gobierno y eran además dotados de alimentos y material para construir sus casas.

La aceptación de los zoques del volcán por las otras comunidades de la selva, llevó tiempo, debieron antes aprender las lenguas de la selva, conocer sus caminos y demostrar que no eran enviados del gobierno. Aun así, dentro de las narrativas zoques de Nuevo Francisco León, pervive la idea de que los “otros”, las comunidades de “adentro” de la selva son más “cerrados”, con costumbres

diferentes y con una gran característica que los diferencia aún más; tienen otras religiones. Sin embargo, repiten constantemente que son igual que ellos, indígenas.

«Hay que tener mucho cuidado, hay gente muy atrevida, por ejemplo para allá dentro, por ejemplo, los choles son gente muy cerrada, son gentes que muy pocos están civilizados y hacen cualquier cosa cuando quieren, si dicen mañana los vamos a quemar, ellos toman su decisión, no dicen de palabra, de relajo, y si te quieren dañar te van a dañar; aquí no, aquí es diferente, aquí es que no te quiera atender no lo va a hacer, pero que alguien te vaya a maltratar o a propasarse contigo no, si pasara eso, ahí está la autoridad» (Entrevista Arturo G., 2016).

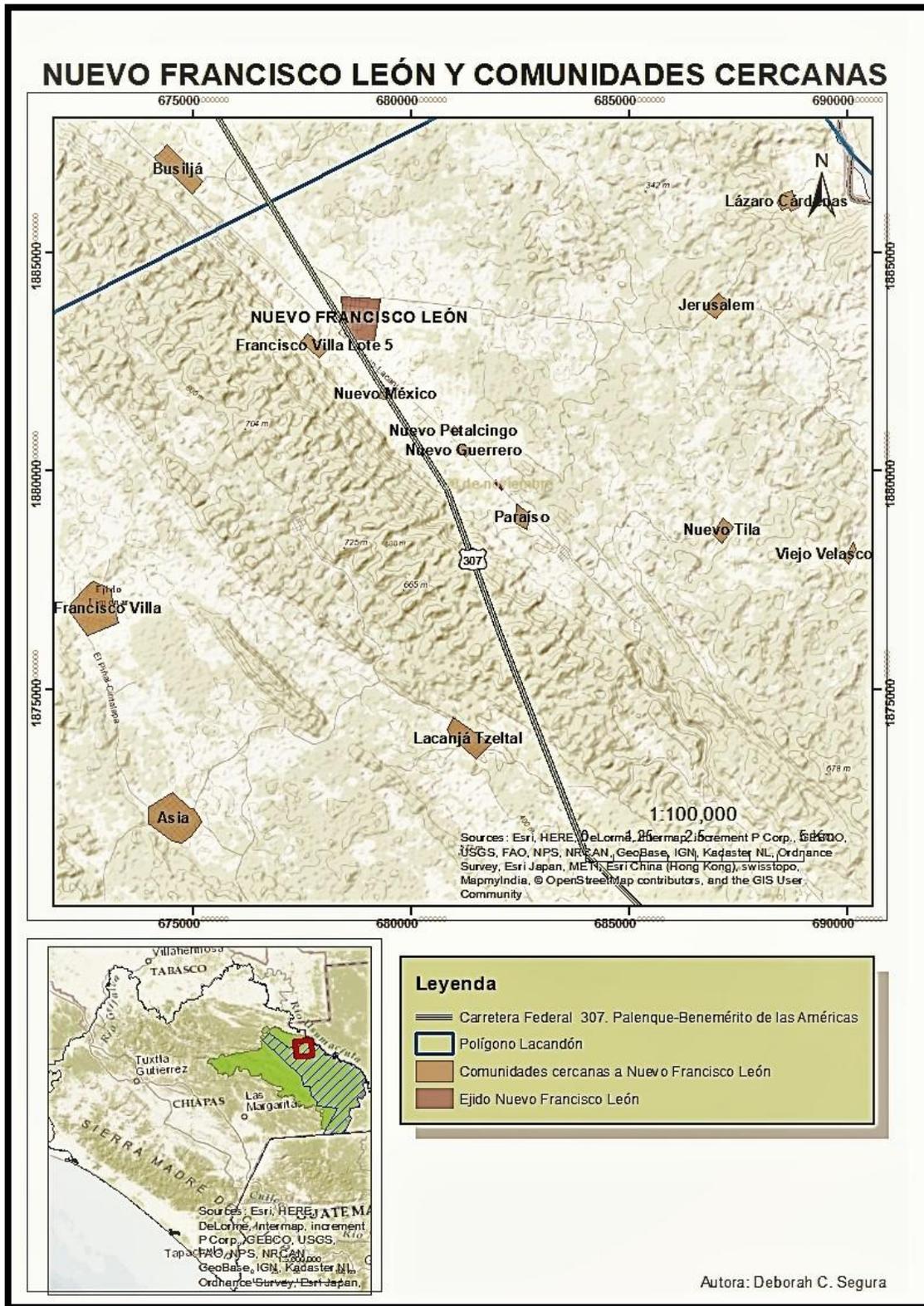
La territorialidad se construye a partir de la interacción, el movimiento y el contacto en el espacio social (Crespo, 2006), las formas en que los grupos se apropian de una porción del espacio adquieren una multiplicidad de aristas en la medida que interactúan entre sí identidades culturales y étnicas diferentes.

La territorialidad impone límites al espacio, lo demarca en la necesidad de lograr el control y el entendimiento de éste. En un primer acercamiento a un nuevo espacio, los zoques provenientes del volcán se vieron en la necesidad de reconocer los límites que la misma selva les imponía, un nuevo clima, una vegetación y fauna diferentes a las conocidas hasta entonces hizo necesario un proceso de conocimiento de los peligros y límites entre su territorio y el ajeno.

La interacción con comunidades vecinas étnicamente diferentes y hasta entonces desconocidas, implicó un proceso de conocimiento y reconocimiento de las diferencias existentes entre ellas, frente a la alteridad se reafirman las identidades y es a partir de estas últimas que surgen las territorialidades. (Mapa 3.5)

El reconocerse a ellos mismos como “zoques del volcán”, o “chichonales” que es como les llaman las otras comunidades de la selva, los zoques han generado una identidad a partir de un referente espacial y un referente histórico. Llegaron a la selva llevados por las autoridades del estado debido a la erupción del volcán Chichón, y esta situación los diferenció de las comunidades vecinas desde un inicio. La delimitación territorial de los zoques les fue otorgada por el Estado, la apropiación de su espacio, las simbolizaciones sobre éste y las relaciones de poder que caracterizan a las territorialidades fueron llevadas a cabo por los mismos zoques a través de su historia en la selva.

Mapa 3.5 Ubicación de Nuevo Francisco León y comunidades vecinas



Fuente: Elaboración propia. Georeferenciación desde Google Earth 2015,2017 y CONABIO 2017

3.3.3 El conflicto por la tierra. La demanda de derechos territoriales zoque

«Así mejor nos vamos a volver invasores, cómo es que a Francisco León si le dan bien sus recursos y a nosotros que somos los dueños originales de la tierra nomás nos dan esto». (Habitante de Nueva Palestina, Programa de Desarrollo Sostenible de la Selva, 2006)

La ya mencionada ambigüedad de las políticas de Estado en la selva Lacandona no pasó desapercibida para los zoques del volcán; apenas dos años después de fundado el ejido Nuevo Francisco León, sus habitantes se encontraron con la sorpresa de que, la tierra que en 1982 había sido comprada por el gobierno estatal para reubicar a los damnificados por el volcán Chichón, formaba parte del Polígono Lacandón, y por lo tanto, a petición de la comunidad Lacandona y de las subcomunidades Nueva Palestina y Frontera Corozal, debían desalojar lo más pronto posible.

El conflicto entre los bienes comunales del Polígono Lacandón, la Reserva de la Biósfera Montes Azules y las comunidades choles, tzeltales y zoques ahí asentadas duró décadas; desde 1972 año en que fue decretados los Bienes Comunales Lacandones (Polígono Lacandón) hasta el año 2006 cuando les fue entregado oficialmente el título de propiedad ejidal.

«[...] problemas de tierras, tardamos como 15 o 20 años para lograr que esta tierra fuera ejidal, ora si pa´ que fuéramos los verdaderos dueños con una resolución del gobierno federal, pero tuvimos que batallar, vueltas y vueltas y aun así después teníamos conflictos con los Bienes Comunales, porque ellos decían que era de ellos, porque el gobierno de Echeverría había declarado que eran Bienes Comunales, y había títulos de propiedad más antes que los nuestros, por eso el gobierno compró. Con todo el documento que teníamos fue que peleamos, decíamos que era de nosotros» (Entrevista Benito O., 2016).

En el año 2003 como parte de la agenda del Plan Puebla Panamá (PPP) organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) emitieron una serie de recomendaciones al gobierno mexicano para que garantizara el desarrollo sostenible de las zonas estratégicas en cuanto a diversidad y recursos naturales, esto, mediante la gestión del territorio, y por lo

tanto, la liberación de zonas “de reserva” ecológicas, entre las que la selva Lacandona era y es, una de las zonas prioritarias de atención.

En el 2003, se dio a conocer el Programa de Atención Integral a la Comunidad Lacandona y a la Reserva de la Biosfera Montes Azules, con el objetivo de dar “*una solución pacífica y conciliadora a los conflictos agrarios existentes en la Selva Lacandona desde hacía más de treinta años*” (La Jornada, 2006) y desalojar a las comunidades establecidas en la zona de reserva, específicamente a las comunidades zapatistas formadas a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

Dentro de dicho programa, elaborado conjuntamente por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) fueron instaladas mesas de negociación con las comunidades irregulares asentadas dentro de la Reserva Montes Azules y la Comunidad Lacandona, para que aceptaran ser reubicados fuera de dicha zona; a la par, se negoció con las comunidades asentadas antes de 1994 para regularizar su situación agraria, aun cuando en los hechos, hubo quejas de que no se invitó a todas las comunidades a dichas mesas de negociación, como veremos más adelante.

De acuerdo con la Secretaría de la Reforma Agraria (Ibíd., 2006), en total fueron repartidos por concepto de indemnización y/o contraprestación 174.6 millones de pesos al atender el caso de 31 comunidades en situación irregular. Tan sólo la Comunidad Lacandona, recibió como indemnización por ceder parte de sus tierras a dieciséis ejidos que fueron regularizados en los municipios de Ocosingo y Maravilla Tenejapa, un total de 14, 325, 902 millones de pesos (Diario Oficial de la Federación, 8 junio 2006).

En cuanto a las reubicaciones, durante 2004 y 2005, 173 familias de indígenas choles y tzeltales de varias comunidades irregulares, formadas después de 1994, aceptaron ser indemnizados por montos que van desde los 30 mil pesos hasta los 280 mil pesos por familia (Trench, 2008) y reubicados en tres Nuevos Centros de Población: Santa Marta, Nuevo Magdalena y Nuevo Montes Azules (Ascencio, 2008).

Fue durante este periodo, que Nuevo Francisco León, consiguió la regularización de la tenencia de la tierra, y obtuvo el título de Ejido. En su caso, debido a que contaban con la documentación probatoria que indicaba la compra de sus tierras por el Estado en 1982, no recibieron ninguna indemnización monetaria.

Hubo poca información y transparencia en la aplicación de dicho programa, las cifras gastadas son además de exorbitantes, desiguales en cuanto a la distribución de éstas, no resultan claros los criterios bajo los cuales fueron establecidas las mesas de diálogo, lo cual se evidencia, por ejemplo, ante el hecho que hayan sido puestas como condiciones para aceptar la reubicación por parte del ejido Nuevo Magdalena, la compra de balones, tenis y uniformes de futbol (Ascencio, 2008).

Los procesos bajo los cuales se llevó a cabo el programa no estuvieron libres de conflictos, y la violencia e intimidación también formaron parte de las estrategias de “negociación”, particularmente en comunidades de adscripción zapatista.

Cuatro comunidades no entraron a la negociación, todas ellas integrantes de la Unión de Comunidades Indígenas de la selva de Chiapas (UCISECH) y de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC Independiente): Flor de Cacao, Ojo de Agua el Progreso, San Francisco Lacanjá y Viejo Velasco Suárez. Estas comunidades, en aquel momento denunciaron las amenazas y violencia ejercida por parte de comuneros de Nueva Palestina y Frontera Corozal, así como por funcionarios del Instituto de la Reforma Agraria del estado de Chiapas y el delegado del gobierno del municipio Benemérito de las Américas para que desalojaran sus comunidades (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2006).

El conflicto desembocó en la entrada violenta a la comunidad de Viejo Velasco Suarez, el día 13 de noviembre de 2006 por parte, de acuerdo con los sobrevivientes de dicha comunidad, de habitantes de Nueva Palestina, Frontera Corozal y Comunidad Lacandona, quienes vestidos de militares destruyeron la comunidad, asesinaron a tres personas, desaparecieron a otros cuatro y desplazaron por la fuerza al resto de la comunidad de Viejo Velasco, quienes se refugiaron en las montañas y en comunidades cercanas, particularmente en Nuevo Tila y Nuevo Francisco León (CDH Fray Bartolomé de las Casas, 2016),

El caso de Viejo Velasco y Nuevo Francisco León son sólo dos ejemplos, bien diferenciados en cuanto a su origen, desarrollo y desenlace, de los innumerables

conflictos territoriales que existen en la selva Lacandona, si bien, en 2006 se dio por terminado “oficialmente” el conflicto surgido en 1972 a causa de la creación de la Comunidad Lacandona, es un hecho que la selva aun es considerada zona prioritaria para organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, forma parte estratégica de las agendas de los megaproyectos de desarrollo como El Proyecto Mesoamérica y el Corredor Biológico Mesoamericano.

Las comunidades indígenas de la selva, tanto aquellas que cuentan con la posesión legal de sus tierras como las consideradas “irregulares” en cuanto a la tenencia de su tierra, encuentran en el habitar la selva una constante lucha el territorio, son interminables las disputas internas, locales y regionales en un espacio que es foco de múltiples intereses que trascienden la esfera de lo local.

Las diferencias políticas y sociales interfieren de manera directa sobre la construcción de los territorios, sobre éstos, en este caso, sobre la selva Lacandona hay múltiples intereses derivados de múltiples territorialidades. La ocupación física del territorio y el desplazamiento de minorías sociales es una forma de manifestar la contraposición y el choque de apropiaciones sobre el espacio.

Este choque entre territorialidades en la selva Lacandona ha configurado una postura de defensa del territorio en los habitantes de Nuevo Francisco León que si bien, con el otorgamiento de los documentos agrarios que los reconocen como ejido legalmente constituido se les confirió la cereza jurídica sobre la propiedad de su territorio, esta postura de defensa se recompone constantemente ante la presencia de otras manifestaciones de control sobre su territorio.

3.3.4 Luz y Fuerza del Pueblo y Xi'Nich. El derecho a la electricidad y la defensa del territorio

En 1992, diez años después de la llegada a la selva de los zoques del volcán, a fuerza de muchos ires y venires al municipio, se instaló la red de energía eléctrica en la comunidad. El pago por este servicio, según lo indicado por los zoques, lo realizaban, quienes tenían contrato, en un principio con cuotas de catorce pesos, la cual, fue incrementando paulatinamente hasta llegar a cincuenta pesos e incluso 700 pesos, pero para ese entonces, ya habían decidido dejar de pagar por ese servicio.

Con la explosión del conflicto armado entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Estado, el Ejido Nuevo Francisco León, el cual ya pertenecía a las filas de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas Xí'Nich, una organización formada en 1992 por indígenas tzeltales, choles y zoques de la zona norte y selva de Chiapas enfocada en la defensa del territorio y los derechos indígenas, decidió apoyar al movimiento zapatista y exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, en donde el Estado mexicano se comprometió a reconocer constitucionalmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas y su libre determinación; acuerdos que evidentemente no fueron cumplidos por parte del Estado.

A partir de entonces, tanto las resistencias indígenas, que ya existían desde la década de los setenta, como la represión estatal, se recrudecieron y, organizaciones como Luz y Fuerza del Pueblo, tomaron fuerza como movimientos colectivos indígenas, en resistencia por el control y gestión de sus recursos, y en demanda del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

Luz y Fuerza del Pueblo, Organización de la Resistencia, está integrada por indígenas choles, tzeltales, tzotziles, tojolabales y zoques de siete regiones del Chiapas, a las que ellos mismos han denominado como: Región Norte, Región Tojolabal, Región Olvidados, Región Sierra, Región Fronteriza, Región Selva Ríos y Región Los Llanos. Está enfocada en la defensa del territorio y los recursos hidroeléctricos de las comunidades, en oposición a la construcción de presas hidroeléctricas, y los desplazamientos forzados que estas ocasionan, así como los excesivos cobros por la luz.

Así, en 1996, los zoques de Nuevo Francisco León, decidieron dejar de pagar los recibos de luz que bimestralmente les llegaban, deshacerse de los medidores de CFE y gestionar ellos mismos las instalaciones eléctricas de la comunidad.

«Veníamos pagando poco, estábamos acostumbrados a pagar, sabemos que la luz es indispensable, pero a la larga se desata una guerra, la famosa zapatista, fue cuando se detiene ese pago de luz, hubo un buen rato, no sé si 10 o 12 años que dejamos de pagar la luz por la organización que decía que no había porque pagarla si es de nosotros, la luz es de Chiapas, por eso la gente se dejó llevar por ese lado y dijeron no vamos a pagar [...]» (Entrevista Arturo A., 2016).

De 1996 a 2015, los habitantes de Francisco León, se encargaron del mantenimiento del cableado y los transformadores que años antes la Comisión Federal de Electricidad (CFE) había instalado en la comunidad. Como parte de la organización, afiliada al EZLN, se capacitaba a jóvenes de la comunidad para que fueran ellos quienes, con apoyo de la comunidad, en caso de ser necesario, compraran las piezas que hicieran falta para el mantenimiento de la infraestructura eléctrica y repararan lo que fuera necesario.

Con el tiempo, ante el repliegue del EZLN y la presión por parte de CFE por reanudar los pagos, así como el condicionamiento del Estado de no entregar apoyos al campo de no pagar los servicios de luz, y la aparición de organizaciones civiles partidistas como la ACEZ, Asociación Civil Emiliano Zapata, de filiación priista, dedicada a entregar recursos monetarios o en infraestructura a cambio de respaldo electoral; la comunidad de Nuevo Francisco León se fue dividiendo entre quienes estaban con la organización de la resistencia y aquellos que buscaban el “amparo” del Estado para conseguir bienes, créditos y apoyos de éste.

«Querían hacer de Nuevo Francisco León un municipio, pero la gente de aquí no quiso, porque no quieren pagar los servicios, se cobra todo, agua, luz, si vas a matar ganado tienes que pagar y por eso no quisieron, porque ya se tiene la experiencia. Mucha gente que está alrededor de nosotros quería que fuéramos municipio, pero no quisieron. Acá en Nueva Palestina, está la universidad de la UNACH²³ pero no la quisieron, el hospital de Santo Domingo era para acá pero tampoco lo quisieron, bueno, son los viejitos los que no quieren, los jóvenes sí, pero con el tiempo va a cambiar» (Entrevista María M., 2016).

Para María, una joven de veinticinco años que trabaja en el Palacio Municipal de Ocosingo, su comunidad necesita muchos servicios e infraestructura que el Estado está en obligación de proveer, es por eso que no comprende la negativa de los integrantes de la Organización, como le llama a Luz y Fuerza del Pueblo, de pagar los servicios. Relata con tristeza el cómo algunos miembros de la Organización, fundieron las lámparas que ella, en conjunto con el municipio de Ocosingo, había conseguido instalar en las canchas de fútbol.

²³ Universidad Autónoma de Chiapas. Escuela Maya de Estudios Agropecuarios, Catazajá.

Existen dos versiones acerca de la agudización del conflicto por la luz en Nuevo Francisco León. De acuerdo con una primera versión, está se ocasionó cuando por falta de mantenimiento, explotó un transformador y se mantuvo ardiendo por varios días dejando sin luz a la comunidad. Aquellos que ya no estaban de acuerdo con la organización, decidieron recurrir a la CFE para que, a cambio de regularizar su situación y pagar su deuda, les reinstalara la electricidad.

«De repente, agarró fuego un transformador, se han quemado varios transformadores acá, se quemó, y ya me lo había dicho un ingeniero, me dijo si no quieren pagar la luz no la paguen, pero el recibo no va a dejar de llegar, aunque no paguen van a seguir llegando. Tenemos cerros de recibos, pero, ¿sabe que va a pasar? Que, al ya no darle mantenimiento al aparato, se van a deteriorar y hasta van a agarrar fuego, no ahorita, pueden ser siete años, ocho años, pero uno por uno se van a ir quemando. En aquel tiempo debíamos poco, creo que 800 por familia, no era mucho. Vienen aquí los de la organización; nosotros podemos dar mantenimiento, nosotros nos vamos a capacitar, les dije, eso lleva líquido, lleva su aceite, pero pa´ saber qué tipo de aceite; dijeron, nosotros les podemos comprar el líquido, y se lo echamos, a mi risa me daba, pero como la mayoría estaba en eso. De repente, cuando agarró fuego, cuando explotó, botó la tapa, dijo el güero, si no hubiera botado la tapa, hubiera explotado como una bomba, hubiera explotado en toda la manzana, los hubiera matado, lo bueno que explotó, pero tiró la tapa y fue cuando empezó a arder día y noche, no fue un rato, y ¿qué vamos a hacer nosotros? nada, no sabemos nada. Nosotros le estuvimos dando mantenimiento a la red, si se quemaba un cable nosotros comprábamos cable, refacciones llegábamos a Tuxtla a traer las refacciones, era constante el gasto que hacíamos nosotros, para nada nos sirvió porque nuestro recibo nunca nos lo van a descontar, al poco rato truena otro, de repente de un chispazo truenan los cables, se queman porque ya no les daban mantenimiento» (Entrevista Arturo G., 2016).

Según otra versión, el problema comenzó cuando la misma CFE, tiró un poste de electricidad, el cual, los miembros de la Organización, ya no pudieron levantar y poner en funcionamiento tal como lo habían hecho los últimos años.

En un principio, pidieron a CFE que les condonara la deuda, que para ese entonces era de siete mil pesos por familia aproximadamente; ante la negativa de la Comisión Federal de Electricidad, recurrieron a la presidencia municipal de Ocosingo. El arreglo al que llegaron en el municipio fue, que éste, pagaría dos bimestres de pagos atrasados de la comunidad para que se les restableciera la electricidad, a cambio de que regularizaran su situación y dejaran de pertenecer a la Organización Luz y Fuerza del Pueblo.

«Antes, estaba esta comunidad en la resistencia de no pagar la luz, venía una tarifa muy alta y estuvimos peleando y peleando y nunca nos hicieron caso. Y el año pasado nos cortaron la luz, no me acuerdo que fecha que cortaron, primero cortaron la de la entrada, como aquí la comunidad pertenece a la organización, hay gente, chavos que están capacitados para ver esta energía, entonces los mandaron pa' arreglarlo, se quedó 15 días, cuando llegaron las comisiones, ellos ya habían arreglado, cuando vienen ellos otra vez ya tiene luz la comunidad y a los 15 días, nos tumban el poste, ahí ya fue el problema, ahí ya dijo la gente, que vamos a hacer, seguimos resistiendo o pagamos la luz y entonces las autoridades buscaron quien nos podía echar la mano y se fueron con el presidente municipal, y el presidente hizo compromiso les dijo, yo voy a pagar dos bimestres para que les restablezcan la luz y abrir una nueva extensión, el dio 50 mil pesos para pagar dos bimestres y entonces vinieron las comisiones a restablecer la luz [...]» (Entrevista Cecilio O., 2016).

Las condiciones bajo las que se restableció la energía eléctrica en Nuevo Francisco León, fueron las siguientes:

1. Que cada uno de los jefes de familia, reconocieran su deuda y firmaran un documento donde se estableciera el reconocimiento de dicha deuda y su próximo pago.
2. Que aquellos habitantes de la comunidad que no tuvieran contrato con la Comisión Federal de Electricidad lo realizaran.
3. Acordar las posteriores formas de cobro por la electricidad, mediante una tarifa general de acuerdo al número de focos de cada familia, o bien, mediante la instalación de medidores en cada casa o local.

Esta situación, dividió aún más a la población; mientras los miembros de la Organización argumentaban que no necesitaban de la intromisión del Estado para gestionar su propio

recurso, otros más, algunos que habían pertenecido a Luz y Fuerza, comenzaron a cuestionarse acerca de que tan viable era seguir en la resistencia, sostenían que la energía eléctrica era necesaria para sus trabajos y sus hogares. Mencionaban que la Organización, los había dejado abandonados y de nada había servido dejar de pagar tantos años, porque de cualquier forma estaban endeudados.

«Entonces vino la comisión y dijo, si quieren, entonces los que tienen deudas, me van a firmar, y si me firman ahora, así como deben, así va a permanecer. Pueden pasar años sin que me paguen y su deuda ahí va a estar, a quedar y los que no me firmen, eso va a generar intereses para el otro año, porque fue en 2015, ahorita estamos en 2016 y dice, en el próximo año se va a cambiar la ley y eso va a generar interés si no firman, pues la gente no firmó para buscar una negociación, a ver quién podía pagar esa deuda y los que no teníamos contrato pues teníamos que hacer contrato, entonces yo me puse a platicar así con mi familia a ver que hacíamos, pues tenemos ese molino ahí donde trabaja mi esposa, como te digo yo me mantengo con esfuerzo, y ya dicen mis familias, y dicen no, si nos cortan la luz cómo voy a trabajar, siempre viene la gente pues para hacer, para el molino pues, entonces vamos a hacer el contrato» (Entrevista Cecilio O., 2016).

Aquellos que declaran estar a favor del pago de la electricidad, son quienes se dedican al comercio o renta de insumos tecnológicos o de maquinaria, la mayoría son jóvenes de la segunda generación de Francisco León, es decir aquellos niños del volcán, que se hicieron adultos en la selva. Para estos jóvenes, la energía eléctrica es una necesidad y no encuentran el por qué no habrían de pagar por un servicio que les resulta vital para llevar a cabo sus actividades económicas.

«El problema, nosotros, algunos de nosotros creo que como unos 200, 220 estamos pagando la deuda, pero más de la mayoría casi no paga porque se escudan de la Organización Luz y Fuerza, yo no me gustan esas cosas, yo no me metí en eso, no sé si estoy bien o mal pero no he visto ningún resultado, beneficio de la organización, porque no veo nada, no tengo nada, no puedo decir por él tengo esto, he logrado esto, al contrario, el beneficio es la deuda y quien va a poder pagar 7, 8 mil pesos, quizás los que nos podemos esforzar quizá podemos, pero no todos, los que estamos dispuestos a pagar poco a poco, pero no va a establecer la luz mientras no paguemos [...] Yo como le

digo a mucha gente, no es que tenga dinero para pagar, la mayoría de la gente piensa que le estamos regalando el dinero al gobierno, dicen para que le vamos a regalar el dinero a la comisión si la luz es de nosotros, yo pienso que lo que uno consume tiene que pagar, mucha gente dice, pues que nos quiten la luz, no vivimos de la luz, yo sé que no vivimos de la luz, nosotros siempre vamos a estar acostumbrados, pero el problema, la energía no es que nos dé de comer, nos apoya en muchas formas, en muchos servicios, no es nada más que hay luz, la aprovechamos en varias formas, en los comercios, en las comunicaciones, los que tienen los negocios, todo debe ser refrigerado, y si hay energía lo guardas el tiempo que quieras lo vas a comer a la hora que tú quieras» (Entrevista Arturo P., 2016).

Sin embargo, para otros zoques, adultos principalmente, que se dedican al campo y que han vivido la incongruencia de las políticas de Estado y el conflicto por el reconocimiento de sus tierras con la comunidad lacandona, el Estado no tiene nada que ofrecerles. Por las calles de Nuevo Francisco León, se pueden observar pintas en las fachadas y puertas de casas de aquellos que sí están con la organización, en resistencia.

La resistencia en Nuevo Francisco León, está coordinada por Luz y Fuerza del Pueblo en conjunto con Xi'Nich, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De acuerdo con un ex integrante de la Organización, expulsado a raíz del conflicto por la luz, constantemente hay Asambleas en la comunidad donde se les informa acerca de los planes y proyectos contemplados por el Estado para aplicarlos en su región, y los lineamientos a seguir por parte de la comunidad.

La defensa de su territorio parece no terminar nunca; actualmente, la región Norte de la Selva Lacandona y, por lo tanto, Nuevo Francisco León, se encuentra dentro del área de afectación de la presa Boca del Cerro, en construcción sobre la cuenca del río Usumacinta. Por otro lado, también se tiene contemplada la ampliación de la Autopista Palenque-Frontera como parte de la Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas (RICAM), lo cual, afectaría directamente a la comunidad.

«Y por la carretera igual, ¿cuándo? no me acuerdo cuándo fue, dijeron que teníamos que dejar esta carretera a lado y lado veinte metros allá y 20 metros acá, dicen eso, tarde o temprano tienen que ampliarlo, y a eso le llamaban

antes el Plan Puebla Panamá, y como mucha gente se levantó contra eso pues le van buscando otro nombre y lo van haciendo de a poquito, y por eso, ahorita la presa Boca del Cerro, mucha gente dice que ya se está comenzando a trabajar [...] siempre recibimos información o sea yo sabía lo que estamos hablando de la carretera de la luz, de la presa»(Entrevista Cecilio O., 2016).

La región Selva de Chiapas, forma parte estratégica de la agenda del Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica (PM); del cual se desprende, el Sistema de Interconexión Eléctrica para los Países de América Latina (SIEPAC) y la Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas (RICAM) ambos proyectos enfocados en el desarrollo de infraestructura carretera e hidroeléctrica que comunique a los países integrantes del PM, es decir, México, Colombia, República Dominicana y todos los países de América Central (Portal del Proyecto Mesoamérica, 2017).

La presa Boca del Cerro, ahora llamada Tenosique, forma parte de la segunda fase del SIEPAC, es una de cinco represas proyectadas para contener y aprovechar la energía hidroeléctrica del río Usumasinta desde su nacimiento en Guatemala, hasta su desembocadura en el municipio Tenosique en el estado de Tabasco. Este sistema de presas, que se pretende implantar en la Reserva de la Biósfera Maya entre México y Guatemala, atraviesa prácticamente el corazón de la selva Lacandona y estará conformado por la presa Yaxilán, Isla El Cayo, El Porvenir y La Línea las cuales sumarían un potencial instalado de 690 MW, antes de desembocar en la presa Tenosique, la cual por si sola se calcula que tenga un potencial de 420 MW. (Amezcuca et.al.,2007).

El río Usumacinta,²⁴ a partir de su nacimiento en la sierra de Chamá en los altos de Guatemala hasta su desembocadura en el Golfo de México, atraviesa 1200 kilómetros de bosque tropical entre los que según la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) pueden reconocerse tres regiones terrestres prioritarias por su importancia biológica, la Selva Lacandona, Lagunas de Catzajá-Emiliano Zapata y los humedales conocidos como Pantanos de Centla. En cuanto a las regiones hidrológicas de

24 La cuenca del Río Usumacinta abarca 106 000 km. de territorio entre los estados de Huehuetenango, Quiché, Cobán y Petén en Guatemala y Chiapas, Tabasco y Campeche en México; forma parte de la región hidrológica Grijalva-Usumacinta, cuyas aguas son consideradas las de mayor caudal en México. Su desembocadura en el Golfo de México descarga un volumen medio anual de 147 km³. Véase Metodología y estimación del balance hídrico de la cuenca del río Usumacinta, Rosales A. Edgar, FORDECYT, CONACYT, CENTRO GEO, México, 2012.

la cuenca del río Usumacinta, se cuentan la Laguna de Términos- Pantanos de Centla, Balancán y el río Lacantún y sus tributarios. Asimismo, también se encuentran sitios arqueológicos mayas como el centro ceremonial de Yaxchilán en Chiapas y Piedras Negras en Guatemala (Amezcuca et. al., 2007).

En el caso del ejido Nuevo Francisco León, este se encuentra ubicado sobre el área de influencia del río Chancalá, dentro de la subcuenca²⁵ Gran Usumacinta, de construirse las presas, resultaría directamente afectado en su territorio, “si vienen a construir la presa, va a haber guerra [...]” (Entrevista María M., 2016).

3.3.5 Entre la religión y la costumbre. La importancia del diaconado

En Nuevo Francisco León no existe policía como tal, la autoridad reside en el sistema de cargos tradicional zoque heredado de las costumbres del viejo Francisco León adaptado a las condiciones de la selva. La autoridad civil, está representada en la Asamblea Ejidal integrada por todos los ejidatarios y por el Comisariado Ejidal, integrado por un Presidente, un Secretario, un Tesorero y el Consejo de Vigilancia.

Los policías forman parte de la comunidad y únicamente participan en ferias y días de fiesta. En caso de que surja un conflicto, se suele recurrir a las autoridades ejidales para que impongan alguna sanción. Los conflictos que atiende el comisariado ejidal son pleitos, acusaciones de robo, vandalismo, faltas de respeto a causa del consumo de alcohol y drogas y problemas por lotes de tierras. Los castigos que se imponen van desde encerrar a los culpables en el Comisariado Ejidal uno o varios días o imponer una multa monetaria.

En delitos considerados graves como venta de drogas o alcohol se acude directamente con el Agente Municipal, turnando el asunto a las competencias del Estado, sin embargo, ésta es la última instancia a la que acuden, ya que prefieren arreglar los problemas dentro de la comunidad. De hecho, las autoridades religiosas, en este aspecto juegan un papel clave en la resolución de conflictos; antes de recurrir a las autoridades ejidales, se recurre a las autoridades religiosas, especialmente a los Diáconos, para que éstos generen acuerdos mutuos entre los dolientes.

²⁵ La cuenca del Usumacinta está integrada por seis subcuencas: Chixoy, Gran Usumacinta, La Pasión, Lacantún, San Pedro y Sistema Lagunar de Pantanos, de las cuales la subcuenca Gran Usumacinta y San Pedro representan el 87.78% de toda la cuenca del Usumacinta. Ibid., 2012

«Si hace un delito muy grande, pasan allá pa´ que lo encarcelen, pa´ que lo multen, pero si hay alguien que le gusta perdonar, nos busca a nosotros, qué hacemos con este señor. Entonces vamos a buscar solución, vamos a visitarlo, el que hizo daño que responda, que repare los daños sin tocar autoridad, pues ahí lo dejamos y si está de acuerdo el que hizo daño y está de acuerdo el dañado, el doliente, entonces ahí se arregla el problema, sin tocar autoridad, por eso te digo, nosotros no juzgamos, ni cobramos la multa, buscamos una solución pacífica» (Entrevista Diácono Cecilio O., 2016).

Los diáconos son una figura eclesial muy antigua que se adoptó en Chiapas en la década de los setenta por la Diócesis de San Cristóbal durante el periodo en que el obispo Samuel Ruíz estuvo al frente de ésta (1960-2000). El diaconado, es uno de los tres ministerios eclesiales instituidos por la religión católica²⁶; tiene por principales funciones predicar la palabra de Dios, participar en las actividades litúrgicas de la Iglesia, hacer obras de caridad y participar en la conducción pastoral de la Iglesia. Los diáconos, en términos generales son auxiliares de presbíteros a quienes asisten en las labores de predicación y liturgia.

En Chiapas, particularmente en los municipios pertenecientes a la Diócesis de San Cristóbal, la figura de Diácono ha sido distinta a otras Diócesis; la mayoría de diáconos son indígenas y fueron ordenados como Diáconos Permanentes, de manera que son ellos quienes están al frente de las Iglesias de sus comunidades y llevan a cabo las actividades litúrgicas.

«Hacemos bautizo, primera comunión, matrimonio. Primero te elige la comunidad, ya después tienes que recibir formación por tres años, ya después si ve la comunidad que si puedes hacer ese trabajo te asignan como candidato a Diácono, tienes que seguir tu preparación por dos años y a los dos años ya te quedas como Diácono pero todavía no te dan la ordenación, tienes que seguir la preparación, son como diez años de formación y entonces cuando cumples tus diez años, la comunidad pide que te den tu ordenación y ya llega el Obispo y te da el cargo. La ordenación la recibimos en el año 2000, a prepararme entré en el 1992, recibí ocho años de formación» (Entrevista Diácono Cecilio O., 2016).

²⁶ La Iglesia católica reconoce tres ministerios eclesiales: diaconado, presbiterado y episcopado. Véase: <http://es.catholic.net/op/articulos/48435/cat/48/grados-y-formas-del-ministerio-ordenado.html>

Don Cecilio, diácono de Nuevo Francisco León, recibió su ordenación en el año 2000, el mismo año en que Samuel Ruíz renunciaría al obispado por presión del Vaticano y el gobierno mexicano; su sucesor el obispo Felipe Arizmendi, a pesar de haber llegado a la Diócesis con la condición de dismantelar el trabajo pastoral de Ruíz, y terminar con la ordenación de más diáconos indígenas, por considerarlos aliados y promotores de la guerrilla, ese mismo año, ordenó al más alto número de diáconos en la historia de la Diócesis, 109 diáconos permanentes indígenas tzeltales, tzotziles y zoques recibieron su ordenación en el municipio de Huixtán, entre ellos don Cecilio, quien a partir de entonces se ha encargado de los trabajos de su Iglesia, además de ser una figura de autoridad moral en Nuevo Francisco León.

Los diáconos permanentes indígenas, a pesar de pertenecer al clero, muestran diferencias clave con los otros ministerios, de ahí, el debate que siempre ha representado su figura y su viabilidad ante las autoridades eclesiásticas. En términos generales, el diaconado indígena se impulsó ante la necesidad de la Iglesia católica de cubrir zonas pastorales que no contaban con sacerdotes y que estaban siendo captadas por otras religiones, protestantes principalmente. El argumento principal de Samuel Ruíz en ese entonces, era generar un clero indígena que no desprendiera a sus miembros de su cultura, ni los desarticulara de su rol en su comunidad. De ahí, que se promoviera un diaconado y no un sacerdocio indígena, el cual, además, le hubiese generado más costos a la Iglesia y, por lo tanto, hubiera tenido aún más detractores.

Los diáconos, no reciben ningún tipo de retribución monetaria por sus servicios eclesiales, en teoría, deben continuar desempeñando sus actividades productivas tradicionales, ya sea cultivando el campo, criando ganado, o vendiendo algún producto en combinación con sus servicios pastorales, sin embargo, en la práctica, el apoyo de sus familiares resulta crucial para poder llevar a cabo sus labores de diácono; en muchas ocasiones, son los familiares quienes se encargan de la manutención del hogar, debido al gran número de horas que demanda el ministerio, de ahí la insistencia en que la familia, especialmente la esposa, esté de acuerdo desde el momento en que inicia la formación de un Diácono.

«Por eso hasta ahorita, cuando viene la gente la atiendo y voy donde me invitan, por eso la gente se acostumbó conmigo, siempre me buscan, en las tardes casi no estoy, salgo a visitar. También, como mis hijos y familia están de acuerdo porque tienes que dejar tu trabajo, hay encuentros, hay retiros y

tienes que participar. Cuando no está de acuerdo la familia, hay problemas porque no hay dinero, pero gracias a Dios no he tenido ningún problema de eso, trabajamos todos juntos para mantenernos» (Entrevista Diácono Cecilio O., 2016).

Don Cecilio, está casado y tiene dos hijos, una joven de diecisiete años y un joven de quince; entre las diferencias más marcadas entre presbíteros y obispos de los diáconos, es la inexistencia del celibato, los diáconos, pueden casarse y tener hijos, con la condición de que estos hayan sido previos a su ordenación.

La manutención de la casa de don Cecilio, está a cargo de su esposa quien posee un molino eléctrico de tamaño considerable, que alquila a los habitantes de la comunidad para moler maíz, cacao o chile. La hija mayor, también contribuye al gasto familiar tejiendo hamacas que vende en el municipio de Palenque, mientras que el hijo más joven, estudia en el COBACH de Nuevo Francisco León. Don Cecilio, por las mañanas, trabaja en su parcela, cultiva maíz y frijol para consumo de él y su familia y por las tardes se dedica a atender a las familias que lo visitan o lo invitan a sus casas para solucionar conflictos o platicar con ellas, se hace cargo de las actividades litúrgicas, trabaja en colaboración con los Principales, los Catequistas y los Musiqueros en la organización de las fiestas patronales de los once barrios de Nuevo Francisco León, además de dar pláticas, específicamente a los jóvenes los sábados y domingos por la mañana, aunque reconoce que cada vez son menos las visitas a la Iglesia.

«Ahorita, no sólo los jóvenes, también los adultos como que se van alejando porque hay muchas cosas que nos distraen. Cuando llegamos no había luz, no había escuela, de esas comunicaciones modernas, ahorita los jóvenes están en el “Ciber”, sólo nosotros los juntamos los sábados y los domingos para que no pierdan el ritmo del pueblo zoque, si llegan, pero no todos» (Entrevista Diácono Cecilio O., 2016).

3.3.6 Religiosidad y Encanto en un nuevo territorio

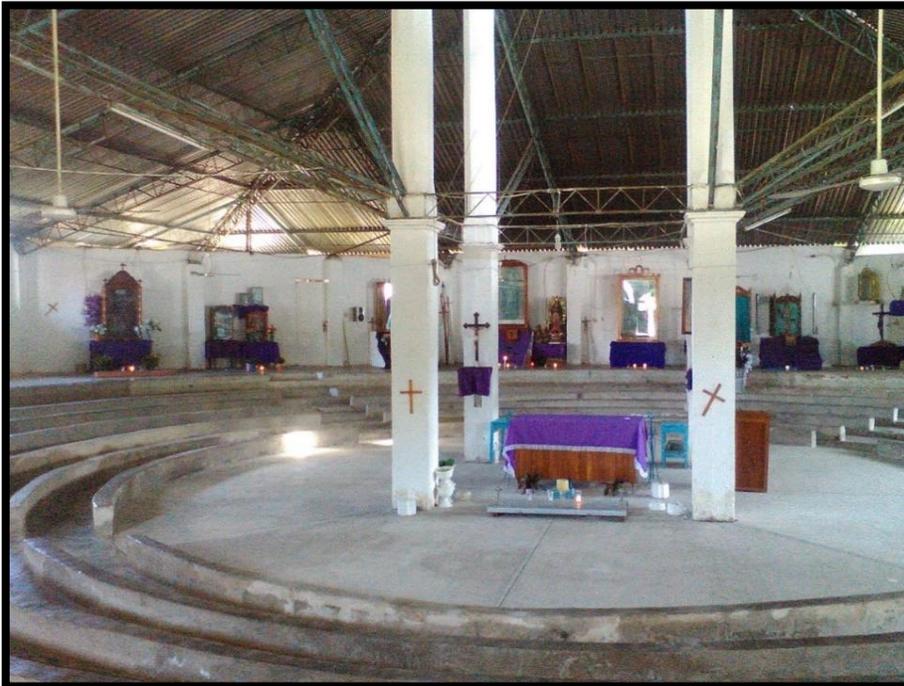
“Aquí, todos somos católicos”, esa es la respuesta inmediata que dan los zoques de Nuevo Francisco León al preguntarles por su religión. La religión católica ha sido para los zoques de la selva una forma de mantener la unión en la comunidad hasta ahora. Las fiestas patronales organizadas por los once barrios y el intercambio de santos llevados a

cabo desde antes de la erupción, fueron desde la llegada a la selva, una forma de restituir los lazos perdidos por la erupción y el desplazamiento forzado que esta ocasionó; con el tiempo, se fueron creando nuevos vínculos de identificación comunitaria entre los ahora integrantes de Nuevo Francisco León.

Aun cuando pasó tiempo para que en Nuevo Francisco León se comenzaran a organizar las fiestas patronales, una de las primeras construcciones que se llevaron a cabo en el ejido fue la Iglesia, la cual fue a la vez ofrenda y monumento. Ofrenda a los fallecidos en la erupción y que de acuerdo con el “Encanto” se quedaron allá viviendo en el volcán, y un monumento a “*Tsinsungotsök*”, el volcán Chichón, para no olvidar que fue éste, el que los llevó a la selva.

El interior de la Iglesia de Nuevo Francisco León, semeja la entrada al cráter de un volcán, las gradas, forman seis círculos, cada uno más pequeño que el anterior, en el centro, se encuentra el altar dedicado a María Magdalena, la patrona del viejo y Nuevo Francisco León, el cual, está rodeado por cuatro columnas que sostienen el alto techo del templo. Fuera de los círculos que rodean el altar, se encuentran imágenes de los santos patronos de cada barrio de Nuevo Francisco León, así como de la virgen de Guadalupe y Jesucristo. «*La iglesia es así como símbolo de que nosotros no somos de acá, para que se viera que venimos de otro lugar*» (Entrevista Don Cecilio O., 2016) (Imagen 3.1 y 3.2).

Imagen 3.1. Interior Iglesia de Nuevo Francisco León



Fuente: Segura D.D. 2016

Imagen 3.2 Altar a María Magdalena



Fuente: Velázquez A. V.

2016

En el antiguo Francisco León los mitos de fundación del territorio zoque estaban directamente vinculados con el Encanto y los espacios sagrados. El cerro del Sapo *Yûm ñak* y el volcán Chichón *Tsinsungotsök* participaron en la formación de su territorialidad en cuanto origen y destrucción del territorio, dentro del pensamiento cosmogónico zoque, el “dueño” del cerro del Sapo intervino para que los primeros pobladores zoques concibieran hijos y crecieran como comunidad, mientras que la señora del volcán “*Pyonba chuwe*” molesta por el rechazo que mostraron los zoques ante ella, provocó la erupción del volcán Chichón y la destrucción de su entonces territorio.

En la selva, los zoques reconstruyeron estos espacios sagrados en el centro de su comunidad mediante la recreación del volcán Chichón en su iglesia. Dentro de esta, se encuentran los santos patronos de cada barrio, de la misma manera que en el Encanto se encuentran los dueños y moradores de los espacios sagrados y los fallecidos a causa del enojo de éstos.

El traslado de un espacio sagrado a un espacio desconocido en una forma de generar certidumbre ante lo nuevo, territorializó el espacio al momento de producir simbolizaciones y significaciones sobre éste. En este caso, elementos de la territorialidad zoque provenientes de su antiguo territorio, fueron trasladados a la selva y readaptados a las condiciones de ésta. Espacialmente, la territorialidad zoque comenzó a configurarse a partir del centro de su comunidad en la iglesia-volcán hacia la periferia de su territorio en los límites con otras comunidades y territorialidades ajenas a lo que habían conocido.

El calendario religioso de Nuevo Francisco León, está directamente relacionado con la apropiación del espacio de los zoques en la selva. Las festividades patronales de los once barrios de la comunidad, más la Fiesta Grande, la de todo Francisco León y las celebraciones a la virgen de Guadalupe y la Navidad, fueron trasladadas desde sus antiguas riberas y colonias en Francisco León y adaptadas en la selva. Antes de la erupción, el intercambio de santos entre riberas y colonias zoques se llevaba a cabo en un espacio de mayor extensión que daba cuenta de un territorio zoque mucho más extenso que el actual.

La territorialidad enmarcada por las fiestas de los barrios simboliza el espacio en Nuevo Francisco León, en la medida que los seres sagrados, los santos transitan sobre cada barrio del ejido, los espacios de la cotidianidad se transforman en espacios sagrados y

marcan los límites entre el territorio propio, conocido y sagrado y los territorios ajenos, aquellos que no son sacralizados por la presencia de los santos.

Las fiestas de los barrios inician nueve días antes, en lo que se conoce como Novena; cada día, la imagen del santo patrón del barrio, es trasladada a un barrio diferente por los “Cargueros”, los “Alférez” y los “Musiqueros”, en cada barrio, se realiza una misa y se ofrecen alimentos y bebidas a los miembros de la “Compañía”, que es como se le llama al grupo de personas encargadas de transportar la imagen del Santo.

El calendario religioso de Nuevo Francisco León, es el siguiente:

- 17 de enero. San Antonio Abad, barrio San Antonio
- 19 de enero. San Sebastián, barrio Agua Tibia
- 24 de enero. San Pablo, barrio San Pablo
- 1 de febrero. Virgen de la Candelaria, barrio Candelaria
- 19 de marzo. San José, barrio San José;
- Tercer viernes de marzo. Barrio Volcán, tiene su fiesta el tercer viernes del mes de marzo, en conmemoración de la erupción del volcán Chichón aquel viernes 28 de marzo de 1982
- 24 de junio. San Juan, barrio San Juan
- 21 y 22 de julio. María Magdalena, ejido Nuevo Francisco León
- 3 de octubre. San Francisco, barrio Francisco León
- 18 de octubre. San Lucas, barrio San Lucas
- Quinto domingo anterior a la Navidad. (20-26 de noviembre). Cristo Rey, barrio Arroyo Sangre
- 12 de diciembre. Virgen de Guadalupe
- 24 de diciembre. Natividad de Cristo

La fiesta más importante de Nuevo Francisco León, en honor a Santa María Magdalena, tiene lugar del 18 al 23 de julio, aun cuando la novena inicia el día 13. Esos días, son para los zoques de Nuevo Francisco León los más importantes del año, tanto por la trascendencia religiosa como por el arribo de una gran cantidad de personas de otras comunidades de la selva y del antiguo Francisco León.

«A la feria de julio, llega gente de Ocosingo, de Chancalá, de Palenque, del viejo Chichonal. Hay marimba, torneo de deportes, basquetbol. Llegan

bandas, pero no son internacionales, porque a la gente no le gusta, es que a la gente de aquí no le gusta porque llega gente de todos lados. Una ocasión hubo tiroteo y cada año mataban, mejor para prevenir eso ya no hay bailes [...] Nosotros vamos a Benemérito, ahí si llegan las bandas, de ahí sales vivo o muerto [risas]. Acá todavía hay bailes del tambor, flautas, así cuando tocan más son en las fiestas de los barrios» (Entrevista María M., 2016).

Durante la feria de julio, Nuevo Francisco León cambia totalmente su imagen, la calle principal se llena de puestos de comida, y sobresalen los numerosos puestos de venta de ropa, aunque la mayoría de estos puestos, no son atendidos por zoques de la comunidad, algunos aprovechan para poner algún negocio de venta de refrescos y comida durante los días de feria.

A pesar de que no llegan bandas de música “famosas”, una gran cantidad de jóvenes llega cada tarde-noche a los bailes donde se toca música tropical o de banda. La entrada al baile, tiene un costo oscilante entre cien pesos para los hombres, las mujeres entran gratis.

A pesar de que está prohibida la venta de bebidas alcohólicas en la comunidad, a la entrada y en los límites de Francisco León hay locales donde se vende cerveza y aguardiente durante todo el año, cuyas ventas se incrementan exponencialmente durante los días de feria, es común observar grupos de jóvenes en estado de ebriedad durante el tiempo que dura la feria. De acuerdo con los zoques, se trata de personas ajenas a Francisco León, principalmente jóvenes choles y tzeltales de comunidades cercanas.

Imagen 3.3 Vista de Nuevo Francisco León, durante la feria de junio



Fuente: Velázquez A. V., 2016

La feria de “Pancho León”, como le llaman los zoques a su comunidad, ha ido modificando con el tiempo sus prácticas en la medida que, se ha ido posicionando como una de las comunidades más grandes de la región norte de la selva Lacandona, y ha tenido mayor interacción con otros grupos étnicos. No obstante, perviven los cargos religiosos tradicionales y el intercambio de santos entre barrios, estas actividades son realizadas por los adultos mayores; los jóvenes, por su parte, se inclinan más hacia otras actividades que consideran más “modernas”.

Un ejemplo de lo anterior, está en el caso de los músicos tradicionales, tamborileros y flautistas que asisten a las “compañías” durante los intercambios de santos, interpretan piezas de carácter ritual, y de acuerdo con la cosmogonía zoque, reciben su “don” a través del “encanto” al que acceden por medio de los sueños. Dichos músicos, son cada vez menos en Nuevo Francisco León, y su pervivencia en el tiempo, pareciera estar condicionada a la vida de los músicos zoques ya ancianos, quienes son los únicos que llevan a cabo esta labor.

«Hasta ahorita todavía hay acá, si lo tocan todavía, (los tambores), pero ya nada más los viejitos, los nuevos ya no, yo no sé cómo va a seguir eso si mueren esos los que tocan eso. Yo creo que hace falta más para promover eso, porque allá por Copainalá hay muchachos de la escuela que aprenden

eso, allá como es municipio les interesa también sus culturas, a veces salen a concursar a otros lugares y hay alguien también que le da seguimiento para que no pierda, y como van así en otros lugares, a los muchachos les interesa; como acá no tenemos eso, piensan ellos que no tiene ningún valor, no es importante» (Entrevista diácono Cecilio O., 2016).

Los jóvenes zoques de Francisco León, reconocen ser diferentes de los otros zoques, los que viven en Copainalá, en Chapultenango, o en el mismo “Chichonal”, saben que les interesan otras cosas; al ser el único grupo zoque de esta parte de la selva, no encuentran identificación en las prácticas tradicionales de lo que ellos llaman “sus abuelitos”, con lo que viven en la selva; las costumbres de los “abuelitos” son vistas como algo antiguo, o pasado de moda, que no encaja con los nuevos tiempos y nuevas tecnologías como el Internet y el uso del teléfono celular «*Mi hermanito toca el tambor, pero le dio pena y lo dejó, no sé qué pasó, ya no quiere, es que muchas personas se burlan, mi hermanito dijo, mejor lo dejo porque se van a burlar*» (Entrevista María M., 2016).

Imagen 3.4 Compañía de músicos durante la feria de junio



Fuente: Velázquez A. V.,

2016

Nuevo Francisco León se encuentra viviendo en un proceso de transición en donde las nuevas generaciones, aquellos niños que llegaron a la selva y se hicieron adultos en ella,

o bien, aquellos ya nacidos en la selva, todos ellos jóvenes de entre quince y cuarenta años, se están enfrentando a necesidades diferentes de las que enfrentaron sus padres, los fundadores del ejido.

«Cómo va avanzando la tecnología va avanzando la gente también, es lo que veo acá. Allá los usos y costumbres eran diferentes, tanto la vestimenta, la comida; acá no, anteriormente los abuelitos vestían con su manta, sus huaraches, su sombrero y acá no, acá tienes que comprarte Coppel, aquí ya no ves vestido gente como antes. Tengo una tía en la esquina que todavía se viste de manta. Pero cuando vas por Chapultenango ahí si ves todo, sus trajes de manta, sus rebozos. No sé por qué, me imagino que ya es caro todo lo que ocupamos» (Entrevista María M., 2016).

3.4 Los zozques en transición. Jóvenes y nuevas territorialidades

La vida en Nuevo Francisco León, ha sido para los fundadores de éste, es decir, aquellos que vivieron la erupción del volcán y llegaron a la selva con familias o sin ellas, muy diferente de la que ahora viven los jóvenes del ejido. Mientras que, para sus padres, la preocupación principal fue asegurar su lugar en la selva, legalizar la tenencia de la tierra y sobrevivir en ella, para sus hijos y sus nietos, la principal preocupación es conseguir un trabajo fuera de la comunidad, y poder comprarse un terreno en otro lugar, porque ya no hay más tierra que repartir en la selva.

Nuevo Francisco León en treinta años ha transformado drásticamente su rostro. Primero, con base en la presión constante de los zozques a las autoridades estatales, consiguieron material para rellenar sus calles con grava y disminuir las inundaciones, lograron la instalación de drenaje y construyeron fosas sépticas para no descargar sus desechos en el río que atraviesa su comunidad.

En 1992, diez años después de su llegada a la selva, se instaló la luz eléctrica y con ello, se inició un conflicto entre la comunidad y la Comisión Federal de Electricidad que continúa hasta estos días y ha dividido a la población entre los miembros de la resistencia y los municipalistas, por llamarles de alguna forma a los que no se oponen a la intromisión del Estado en la gestión de sus recursos.

Nuevo Francisco León, es ahora la comunidad más grande de la región, con una población de 1420 habitantes (Catálogo de localidades, SEDESOL, 2015) cuenta con dos escuelas primarias, una secundaria y un Colegio de Bachilleres (COBACH) al que llegan estudiantes choles, lacandones y tzeltales de ejidos y comunidades de la región norte de

la selva. Es común que los jóvenes, al terminar el bachillerato, emigren a otros municipios o estados del país para continuar sus estudios o conseguir trabajo.

Cada familia en Nuevo Francisco León tiene un promedio de cuatro o seis hijos, por lo que no todos acceden a la educación superior, generalmente, los hijos mayores se quedan en la comunidad y se dedican al campo junto con sus padres, mientras que los hijos más jóvenes emigran, ya sea para estudiar o para emplearse en centros turísticos e industriales, especialmente en Playa del Carmen, Quintana Roo y Monterrey, Nuevo León, o bien, buscan trabajo en Ocosingo, Palenque o Comitán, todas estas, cabeceras municipales.

«Aquí la vida es dura, por eso cada muchacho conforme va saliendo del COBACH se van pa´ fuera, parece que salen de la cárcel, agarran su libertad y se van pa´l norte, Cancún, Playa, hay gente que ya hizo su vida tienen sus mujeres, sus casas. Hay gente que se ha ido a Chapingo, hay como tres que ya son ingenieros que se fueron a Coahuila, otro en Oaxaca y el otro en Puebla, y un veterinario. Casi nadie viene a trabajar aquí, agarran para el norte, aquí los que vienen de otros lugares se quedan acá y los de acá se van» (Entrevista Arturo G., 2016).

Aquellos que deciden cursar estudios superiores, los realizan con el apoyo de sus padres y hermanos mayores, con frecuencia, los hijos de miembros de Xi´Nich, estudian en la Universidad Autónoma de Chapingo en el estado de México, entre las carreras más mencionadas se encuentran la ingeniería o licenciatura agrícola y forestal. Algunos otros jóvenes, estudian en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) o en universidades privadas.

Esta movilidad e interacción interétnica a la que están sujetos los jóvenes zoques desde muy jóvenes ha ido perfilando costumbres y aficiones diferentes a las de sus padres, e incluso, de otros jóvenes zoques que no habitan en la selva.

Imagen 3. Colegio de Bachilleres, Nuevo Francisco León



Fuente: Segura

D.D. 2016

«No sé, yo siento que es difícil dejar las costumbres, nosotros nos sentimos diferentes cuando ellos (zoques de la Región Tradicional de CDI) vienen. Aquí vino la modernización, acá lo que está avanzado es la tecnología, ahorita hasta los niños chiquitos ya andan con su celular, y andan viendo que vestidos les quedan y que no, y los papás no les dicen nada, en cambio allá me imagino que los papás si les dicen cómo vestir. Cuando vienen ellos son diferentes a nosotros, así con sus trajes, ves la diferencia pues» (Entrevista Ma. Clara, 2016).

En Nuevo Francisco León, no hay señal GSM de telefonía celular, ni ningún tipo de cableado telefónico. Aun así, el uso de tecnologías como Internet y datos móviles es cada vez más frecuente entre los zoques a pesar de que el acceso a éstas, tiene un precio elevado.

A la entrada de la comunidad, se encuentra el único “Ciber” de Nuevo Francisco León, pertenece a uno de los hijos del maestro de la escuela primaria bilingüe, don Pedro. El

joven estudió Ingeniería en Telecomunicaciones, y a su regreso a la comunidad, con el apoyo económico de su padre, abrió un local de renta de computadoras e Internet. La señal, es captada por la antena Wireless que ellos mismos instalaron, y que capta señales de internet de dos kilómetros a la redonda. Para don Pedro, es muy importante que los jóvenes regresen a la comunidad, y por eso, dice, hay que darles herramientas para que tengan de que vivir a su regreso. Sin embargo, no todos los jóvenes regresan.

En la comunidad, no todas las personas están dispuestos a pagar los costos de Internet que maneja el ciber café de don Pedro, quien cobra diez pesos por una hora de datos móviles, o una hora de internet. De manera que prefieren adquirir planes de datos en establecimientos comerciales de Ocosingo y Palenque.

Don Pedro y su familia, son una de las mejor posicionadas económicamente en la comunidad. Además del cibercafé, cuentan con una papelería, una tienda de abarrotes, una herrería y una posada, la única del ejido. A excepción de la herrería que atiende don Pedro por las tardes, todos los locales son atendidos por su esposa, sus tres hijas mayores y su único hijo varón. Usualmente, la esposa e hijas de don Pedro, emplean a otras jóvenes de la comunidad para que les ayuden con las tareas de la casa y el cuidado de los nietos de don Pedro.

La familia de don Pedro no forma parte de Xi'Nich ni Luz y Fuerza del Pueblo; la diferenciación económica e ideológica existente entre los comerciantes y los campesinos de Nuevo Francisco León, se visibiliza dentro de la cotidianidad, en situaciones como la certeza con la que la nieta de don Pedro, una niña de siete años, asegura no poder jugar con otras niñas de la comunidad, porque “tienen piojos”.

La posada fue construida con la intención de hospedar a los adolescentes choles y tzeltales que cada semana llegan a estudiar en el COBACH, y que no alcanzan lugar en la Casa para estudiantes de la comunidad. Esta posada no es vista con muy buenos ojos por algunos zoques de la comunidad, debido a que, de acuerdo con ellos “*se presta para el consumo de alcohol y drogas*” entre los jóvenes que en ella se hospedan, así como para las relaciones sexuales entre adolescentes.

El consumo de alcohol y las relaciones sexuales entre los jóvenes de Nuevo Francisco León, es algo que preocupa a los adultos de la comunidad, especialmente a los diáconos quienes sostienen que es una situación que se las ha escapado de control, debido a los

lugares de venta de alcohol a la salida del ejido, a la interacción de los jóvenes zoques con otras comunidades y culturas y a la permisividad de los adultos.

«Es que los jóvenes se van pa'l otro lado a chambear, yo veo que los chavos que se van, unos ya ven en la tele que los cholos, que no sé aquella banda, que tal banda es chingona, peor, si escuchan música de Calibre 50 o los Tucanes, tantito fuman una motita y ya se vuelven locos, ya se sienten chingones y ya vienen de allá pa'ca' y vienen a humillar a la gente de aquí, vienen a golpear a gente de aquí, un tantito toman allá en el Crucero y ya están golpeando, ya hay ese riesgo [...]» (Entrevista Manuel G, 2016).

El Crucero, al que se refiere don Manuel, es una carpa instalada en la entrada del ejido Nuevo Francisco León, a pie de la carretera 307, que va de Palenque a Benemérito de las Américas, en la frontera con Guatemala. En esa caseta, se vende cervezas y aguardiente, y es ahí a donde acuden habitantes de Nuevo Francisco León, Francisco Villa lote 5, y otra población itinerante a consumir bebidas alcohólicas que en sus comunidades están prohibidas. Los consumidores son en su mayoría hombres jóvenes que se instalan durante varias horas del día en el Crucero, incomodando a los habitantes de la comunidad, especialmente a las mujeres, ya que el Crucero se encuentra a unos cuantos pasos de la parada del transporte público.

La prohibición de la venta de bebidas alcohólicas en la comunidad, fue iniciativa propia de los ejidatarios en los primeros años de su llegada a la selva. De acuerdo con los zoques, en un principio, se vendía alcohol y cervezas como una forma de conseguir dinero, pero, eran comunes los pleitos entre habitantes de barrios y riberas diferentes, llegando a la muerte de un habitante de barrio Volcán. Sin el control de autoridades municipales, los zoques vivieron en los primeros años bajo sus propias reglas, las cuales, con el tiempo, y ante las necesidades que se iban presentando, fueron cambiando, hasta contar con su propia autoridad ejidal y prohibir la venta de alcohol.

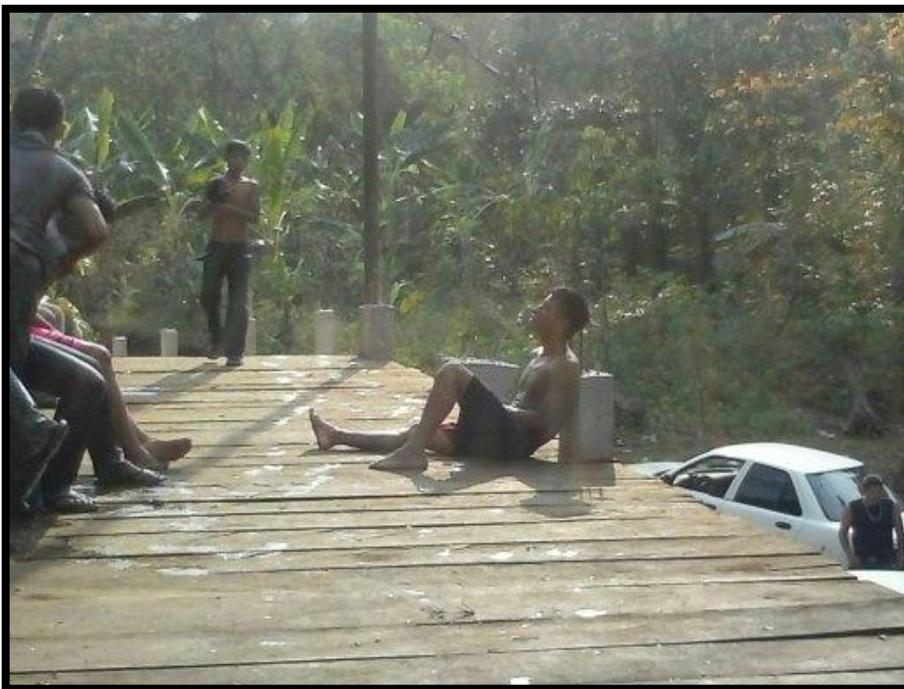
«Cuando llegamos, la gente vino a hacer su gusto, su negocio, porque allá en nuestro pueblo anterior así era, allá si había cantina tras cantina, pagaban su derecho ahí en el Ayuntamiento, y los que vinieron de allá, acá metieron sus chelas también, pero aquí se hizo un alboroto porque allá, era el único Francisco León que era el municipio que vendía [...] Pero aquí se complicó, aquí pensaron ellos que como ya estamos más reunidos iba a ser mejor el

negocio, se hizo un revoltijo, pues estando aquí todos, pues ya nos hicimos bolas ya cada quien tiene diferente costumbre, cada barrio, y entonces se agarraban a chingadazos cuando iban a tomar, se chocaban no que yo soy de Candelaria, no pues yo soy de allá y se agarraban, ya no se entendía cómo empezó, y la gente busco la manera ¡no pues entre nosotros nos vamos a matar!, ¡aquí nosotros venimos a vivir, a hacer bien las cosas, no así como lo estamos haciendo!, aquí ya no es igual a donde estábamos, allá si nos controlaba el municipio, pero ¿aquí, quien nos controla? ¡aquí nos vamos a controlar nosotros! aquí lo único que no se debe de hacer, es vender la cerveza, si alguien quiere beber, que traiga no sé de dónde, pero aquí no se vende, es que aquí la gente se mataba [...] y la gente se reaccionó, entonces así nos vamos a ir matando entre nosotros, no tiene caso, lo paramos o lo seguimos y la gente dijo: no pues lo paramos, es cuando empezó a organizarse la gente, ya que se vayan retirando los que vayan a vender cerveza o que dejen de vender, y así se controló, hay unos que no quieren dejar de ir al Crucero pero, ya lo dejaron a su disposición, si algo pasa, ¡no nos busques! arregla tu bronca, así cómo te sientes chingón, así tienes que ser chingón cuando algo pase, eso está advertido, aquí puedes caminar, platicar con cualquiera. Allá en el puente, te van a provocar, hay muchos drogadictos. Pero aquí en la comunidad no» (Entrevista Manuel G., 2016).

La iglesia católica, y el trabajo de la Pastoral indígena, jugó un importante papel en el control del alcoholismo de los adultos de Nuevo Francisco León, sin embargo, el consumo de alcohol y drogas sigue presente en la comunidad, especialmente en los jóvenes que fácilmente acceden a estos productos. La comunidad, ya no se encuentra aislada como hace treinta años cuando fue fundada. Ahora hay un constante flujo de personas hacia dentro y fuera de la comunidad, lo que imposibilita el control sobre el consumo y venta de bebidas alcohólicas. Por otro lado, cabe preguntarse acerca del posicionamiento estratégico de los puntos de venta de alcohol en las salidas de las comunidades indígenas de la selva, y de la permisividad de las autoridades acerca de la violencia que estas ocasionan en lo que bien podría ser una maniobra de control y desestabilización social que genere desintegración, tanto familiar como comunitaria, en una zona que es foco de interés para grandes consorcios, multinacionales, organismos no gubernamentales, paraestatales, y un largo etcétera. «*está bien que no haya alcohol, es*

lo que te hace vivir bien, no que puro alcoholizado, no pues hasta mejor familia, mejor amigo, mejor vecino» (Entrevista Manuel G., 2016).

Imagen 3.3 Jóvenes zoques en Nuevo Francisco León



Fuente: Vargas G.S., 2016

3.4.1 Matrimonios y unión libre

Los zoques de Nuevo Francisco León reconocen que los tiempos han cambiado y que no pueden imponerles a sus hijos en que momento y a quien elegir como pareja; aun cuando sí mencionan que deberían dedicarse a sus estudios antes que buscar pareja o tener hijos, sin estar preparado económica y psicológicamente para asumir tales responsabilidades.

«Otro problema que se está viviendo acá muy fuerte es sobre la unión libre, se juntan a veces menores de edad, a veces no terminan sus estudios, a veces embarazan a las mujeres y luego se separan, entonces se quedan hijos abandonados, ese es el problema, que también estamos trabajando mucho con los jóvenes de esto, es un problema muy fuerte. Se viene dando en la escuela, como ya están ahí se toman confianza, se pasan de la raya y sucede eso, y así les vamos platicando que es bueno estudiar y conocernos, pero hay

que dejar cada cosa a su tiempo, pero muchas veces no pasa esto»
(Entrevista Diácono Cecilio M., 2016).

Las costumbres referentes al matrimonio en el viejo Francisco León distan mucho de las costumbres de los zoques de la selva. En el antiguo municipio, los niños aprendían a trabajar en el campo o en algún oficio desde muy pequeños, de manera que a la edad de catorce años ya estaban listos para formar una familia.

Los matrimonios eran arreglados por los padres de los novios; el padre del novio, elegía de entre las mujeres jóvenes de su mismo barrio o ribera a la futura esposa de su hijo, hablaba con el padre de ésta, y luego preguntaban al novio si estaba de acuerdo con la unión, en caso de que el joven aceptase a la muchacha, se cerraba el trato y se hacía la pedida formal de la novia.

Durante la pedida de la novia, los padres y padrinos del novio acompañaban al futuro esposo hasta la casa de la novia con canastas de comida y bebida, ahí, después de concertar oficialmente el matrimonio, se realizaba una fiesta en celebración del futuro matrimonio. Los noviazgos duraban un año, o dos, dependiendo del arreglo de los padres, durante ese tiempo, el novio podía frecuentar la casa de la novia, pero únicamente para hablar con el padre de ella; a la novia no podía hablarle si no hasta el día de la boda.

Con la erupción del volcán Chichón, esta estructura cambió. Miles de zoques originarios de riberas y barrios diferentes y lejanos, fueron desplazados en masa, hacia albergues y campamentos, en donde de forma indiferenciada se recibía a indígenas siniestrados por el volcán. Cientos murieron, muchas familias quedaron separadas. A la selva llegaron ancianos, niños, viudos, solteros, de once barrios diferentes, habían perdido en el volcán, además de un territorio y debían reestructurar sus formas de organización social en el nuevo territorio.

Sin la presión de sus padres y comunidades, los zoques comenzaron a juntarse entre sí, sin importar el origen de ambos, ni pedir permiso a nadie. Así, por ejemplo, muchachas de barrio Candelaria, se casaron con jóvenes de barrio Volcán, lo cual hubiese sido imposible en el antiguo municipio, por la restricción endógama de las comunidades zoques tradicionales.

«En el tiempo en que llegamos aquí, nos conocimos y muchos aprovecharon a llevar las muchachas, y así comenzó, desde que estábamos en el albergue empezaron a juntarse, cuando llegamos aquí, creo que ahí fue el cambio,

porque ya no le decía a su papá, yo quiero a esa muchacha, lo ves y se hablan y se juntan. Por ejemplo, mi esposa era de otra comunidad, pero como nos juntamos aquí, nos conocimos, era de Ribera Candelaria y allá nos veíamos lejos, casi no conocíamos a la gente de allá, pero cuando nos juntamos aquí pues todos nos conocimos, se nos hizo más fácil» (Entrevista Cecilio M., 2016).

Estas antiguas costumbres no volvieron a instaurarse. En Nuevo Francisco León, las parejas se eligen libremente, los jóvenes inician sus noviazgos durante los años de escuela sin pedir consentimiento a sus padres. Quienes estudian fuera, conocen a sus parejas en municipios o estados diferentes, son cada vez más comunes los matrimonios interétnicos entre los habitantes de esta zona de la selva Lacandona, especialmente entre choles, tzeltales y zoques, acerca de quienes dicen, no son diferentes entre ellos, son indígenas.

«En cambio ahorita, ya nos estamos pasando mucho, porque ahorita ya mandan ellas, pero estamos viendo que en partes están equivocadas, porque a veces se casan, o se entregan muy tiernas, todavía no tienen su trabajo, a veces, por escases de trabajo se la pasan en la calle formando familia, ahorita la mayor parte de las muchachas se van de escapada, ya es la mala costumbre porque el muchacho ya no te viene a pedir permiso si le permites platicar con tu hija» (Entrevista Arturo G.,2016).

La unión libre y las madres solteras, son un fenómeno cada vez más frecuente en la comunidad de Nuevo Francisco León, el constante ir y venir de jóvenes de la comunidad, ocasiona que los adultos no puedan controlar las acciones de sus hijos adolescentes, quienes inician su vida sexual entre los catorce y quince años. Algunas parejas jóvenes deciden vivir juntos en casa de los padres del novio, o comparten cuartos en posadas en las comunidades donde trabajan o estudian.

Lo anterior, representa un problema para los adultos, quienes opinan que estos jóvenes aún no están listos para iniciar una vida en pareja o ser padres, puesto que no tienen un trabajo, ni una casa donde vivir; son estudiantes, pertenecientes a una nueva categoría cultural de indígenas en la selva: los jóvenes.

En el antiguo Francisco León, no existía la categoría de joven; se pasaba de la infancia a la adultez mediante el rito del matrimonio. A los niños, se les enseñaba a trabajar desde

muy pequeños, únicamente había una escuela primaria, los niños que iban, cursaban solamente algunos años porque debían trabajar en el campo o con el ganado, y formaban su propia familia muy jóvenes.

En Nuevo Francisco León, el campo no es el principal medio de subsistencia; la tierra de la selva es arcillosa, no es fértil como lo era la tierra de su antigua comunidad, de manera que sólo algunos ejidatarios la siembran, pero no así sus hijos. En la selva, se ha apostado porque las nuevas generaciones se preparen académicamente lo mejor posible para que puedan salir de la comunidad, encuentren un buen empleo y puedan colaborar con el gasto familiar.

Las familias invierten mucho en la educación de sus hijos pequeños, quienes únicamente se dedican a estudiar, ya no laboran en el campo, de eso se encargan sus padres y hermanos mayores. Estos jóvenes tienen acceso a valores culturales y de consumo diferentes a los de sus padres y de la cultura tradicional zoque; la internet, los teléfonos celulares, la ropa de moda, el hip hop, las drogas y la unión libre forman parte de la dinámica social de Nuevo Francisco León, y son estos jóvenes quienes están detonando el cambio.

«Tengo una nuera que no es zoque, este cabrón el que está estudiando también ya se amarró, ella es chol, en los primeros años, se conocieron en la Universidad, juntos estudiaron la misma carrera y juntos trabajan, se apoyan entre los dos, se entienden, de primera si me molesté, no sólo yo, mi esposa y sus hermanos porque nosotros lo apoyábamos, pero de repente, nos dimos cuenta que ese cabrón, ya se juntó con una pareja, venían de repente y decía que era su amiga pero, poco a poco, como yo no soy tan tonto, me di cuenta que ya no era amiga, pero tampoco me opuse, pero sí hablamos con él y lo hicimos entender de su responsabilidad y dice que cada quien ve por su lado por el momento, la muchacha apoya a su mamá, yo veo que están bien, no tienen ningún bebe» (Entrevista Arturo G.,2016).

El único inconveniente que puede surgir al momento de elegir pareja, sobre todo para los padres de los novios, es la religión; muchas comunidades choles y tzeltales de la selva profesan religiones evangélicas o protestantes, especialmente el Pentecostalismo, mientras que los zoques de Nuevo Francisco León han decidido profesar una sola religión, el catolicismo; sin embargo, entre las nuevas generaciones de zoques, la

diferencia religiosa no representa problema, estas uniones se realizan por la vía civil sin celebraciones religiosas aun cuando a disgusto de los padres.

«[...]como son gente raza de nosotros, o sea indígena, solamente el dialecto cambia, las diferencias son mínimas, solamente lo que nos divide un poco es la religión, ahí es donde tengo un poco de detalle, es que la muchacha es de otra religión, nosotros somos católicos y ahí es donde yo me rompo la cabeza, pero tengo que aceptarlo. Ella es Pentecostés, pues no sé cómo se conquistaron, mi hijo no tomó en cuenta la religión, yo creo que se obsesionó por la muchacha; yo no cambiaría mi religión por una muchacha por más que yo la quisiera, pero él no fue así, es el único detalle que tenemos, pero yo espero en Dios que recapaciten y se unan en una sola religión, pero ni modo yo lo tengo que aceptar, ya son grandes, son gentes preparadas. Mi gusto era verlo saliendo de la iglesia, ya se casaron por el civil, pero ni modo no se va a cumplir mi gusto». (Entrevista Arturo G., 2016).

La costumbre indica que la mujer se vaya a vivir a la comunidad del esposo, y aprenda la lengua y las costumbres de la familia, aun cuando a sus hijos les enseñe a hablar tanto la lengua paterna como la materna, sin embargo, en Nuevo Francisco León, no todos los hijos varones tienen derecho a tierras, por lo que muchos zoques trabajan y viven en las comunidades de sus esposas. Los hombres casados que viven en otras comunidades de la selva, como Lacanjá tzeltal o Tumbalá, frecuentemente visitan a sus familiares zoques en Nuevo Francisco León, sin embargo, aquellos que emigran a otros estados de la república y se casan con mujeres mestizas, difícilmente regresan a la comunidad, y a sus hijos, ya no les enseñan la lengua zoque.

Hay una gran cantidad de familiares de zoques de Nuevo Francisco León viviendo en Playa del Carmen, Cancún y Monterrey, donde, empleados en los centros turísticos, se han establecido y formado familias con hombres y mujeres mestizas. Ajenos al mundo indígena, pocas veces hablan en zoque, ni mucho menos enseñan a sus hijos su lengua, estos niños aprenden como primera lengua el castellano y posteriormente, buscarán aprender inglés o francés, lo cual les otorgará mayores oportunidades laborales en su contexto socio cultural.

Esta nueva configuración espacio territorial que trae consigo la interacción interétnica y la movilidad de los jóvenes ha extendido los límites en la territorialidad de los zoques. Esta

ya no se constriñe a los límites espaciales de su comunidad, sino que, en la medida que deben salir de su comunidad y establecen vínculos emocionales, afectivos o laborales con otros grupos sociales ajenos a su territorio, transforman la forma en que habitan el espacio, adquieren valoraciones espaciales nuevas propias de la movilidad social.

De acuerdo con Crespo (2006) las territorialidades no son fijas, se encuentran en permanente construcción en la medida que las sociedades cambian, se mueven de un espacio a otro, en este sentido, la territorialidad de los zoques de la selva es una territorialidad extendida, móvil que se ha transformado ante la necesidad de expandir el espacio vivido y apropiarse de nuevos espacios en donde puedan estudiar, trabajar o formar una familia. La territorialidad está directamente relacionada con la búsqueda de apropiarse de un espacio que se convierta en el espacio propio, en este sentido, si los jóvenes zoques no encuentran lo que necesitan dentro de los límites de su comunidad, continúan saliendo a buscar dónde pueden encontrarlo.

3.4.2 El devenir de la selva. Entre el éxodo joven y la defensa del territorio

«Mis papás si hablan zoque, mis hermanos ya casi no hablan el zoque, ya cambiaron, ya no quieren hablar nuestro idioma, nosotros no lo dejamos, mis hijas salieron así como que no quieren, les digo que no lo deben ignorar porque es nuestra lengua materna, y lo hablan de relajo, no lo dicen en seriedad, y yo les hablo así, y bien que te saben escribir zoque, la mayor es la que sabe escribir zoque» (Entrevista Manuel G., 2016).

Manuel, de 55 años, es el único de seis hermanos que vive en Nuevo Francisco León; sus padres y hermanos viven en Playa del Carmen desde hace más de veinte años, llegaron ahí después de buscar terrenos en Veracruz, y trabajar en varios estados de la república. El padre de Manuel, no quiso quedarse en Nuevo Francisco León en el tiempo en que estaban entregando tierras a los ejidatarios afectados por el volcán, porque no estaba de acuerdo con la cantidad de hectáreas que le entregarían (11 hectáreas por ejidatario) de manera que Manuel, siendo ya adulto, regresó a Nuevo Francisco León por cuenta propia y ahora vive en la selva en calidad de vecindado, solamente tiene un lote donde construyó su casa y una tienda de ropa, y un solar donde cultiva maíz, frijol, yuca y algunos frutales para su propio consumo.

Para él, la tierra y tener un lugar donde vivir es lo más importante, es por eso que dice se cansó de no tener un lugar fijo donde establecerse y prefiere radicar en la selva y no en

Playa del Carmen como sus hermanos. Ellos, por ser más jóvenes no aprendieron a trabajar la tierra, a afilar machetes, ni construir casas de bejuco como le enseñó su padre, dice, prefieren trabajar a cambio de un pago en efectivo, no tienen apego por la tierra, porque no conocieron lo que significa tenerla.

«Yo digo siempre que es mejor ser dueño que andar de chalán. Es que uno que ya lo vivió, que ya trabajó en otro lado, ya sabe cómo te tratan las personas ajenas que no son de tu lugar. Aquí todavía llevas un cabrón a trabajar a tu terreno, si no avanza: ¡oye échale ganas! aquí todavía nos aguantamos, en otro lado fuera, si no le echas ganas, en cualquier momento te pueden echar, y la familia está esperando que tú estás trabajando. Yo a veces les digo a los que tienen su terreno, trabájelo no lo venda, hay unos que quieren vender su terreno y vivir en la ciudad. En cambio, aquí nosotros, ahí tengo mi leña, ¿de qué me preocupó? ahí tengo agua, ¡allá una gota que estoy perdiendo, peso por peso se paga la gota! Aquí nosotros no somos así, aquí el que ya recayó en enfermedad grave se vocea, sabes que tal fulano quiere apoyo y ahí está la gente, va frijol, va maíz, va huevito, va dinero, va no sé qué, hay conciencia todavía» (Entrevista Manuel G., 2016).

Para los hombres y mujeres de la generación de Manuel, que vivieron la erupción del volcán y el largo caminar que les ocasionó, el tener una porción de tierra donde cultivar, y vivir en comunidad bajo sus propias normas, son derechos que han ido ganando con el tiempo, a través de luchas y conflictos, tanto con el Estado, como con la Comunidad Lacandona, y las subcomunidades Nueva Palestina y Frontera Corozal. Han aprendido que el territorio no se negocia, ni se vende. Así como muchas otras comunidades de la selva, han tenido que defender sus territorialidades en la búsqueda de la posesión legal y legítima de la tierra en que habitan.

Ya han perdido todo, y han vuelto a comenzar, de ser totalmente ajenos a la selva se han convertido en genuinos habitantes de esta; conocen sus caminos, su gente, comparten los mismos dolores que los choles y tzeltales, así como las mismas demandas; *«esta tierra es nuestra, y nadie nos va a sacar»*, nadie, salvo ellos mismos, y las dinámicas capitalistas de las que no han estado exentos.

Así como algunos defienden su territorio, otros lo abandonan. es cierto, en México, no se puede vivir del campo, mientras cada año se importan millones de toneladas de maíz

extranjero, los campesinos mexicanos tienen que conformarse con sembrar maíz y calabaza para su propio consumo. En Nuevo Francisco León; la tierra “chiclosa” de la selva no es apta para la agricultura, en dos o tres cosechas, el suelo queda infértil, deben pasar años para que la capa de materia orgánica se regenere y pueda volver a ser cultivada.

Los zoques ahora lo saben, después de intentar cultivar maíz, frijol, chile tabaquero, café y plátano con muy pobres rendimientos, no se han dado por vencidos. Han enviado a sus hijos a la universidad de Chapingo para que aprendan sobre los tipos de suelo y cómo lograr que sean productivos, pero no todos los jóvenes han regresado.

Demandan al Estado ser sujetos de créditos de apoyo al campo, que se invierta en proyectos de análisis de suelo y técnicas de agricultura sostenible, pero los únicos programas de atención del gobierno del que son beneficiarios son PROSPERA, mediante el cual, cada dos meses las madres de familia reciben un pago en efectivo como apoyo de alimentación, y PROCAMPO, a través del cual cada año reciben un apoyo en efectivo por cada hectárea sembrada.

«ni siquiera nos dan créditos accesibles que podamos pagar, para que pudiéramos producir y que empiece cierto cambio, o por lo menos, que el gobierno dijera: vamos a estudiar la tierra, qué se da, y eso siembren, y que sea seguro. Si aquí los apoyos del gobierno la OPORTUNIDAD y el PROCAMPO, que cada dos meses, la OPORTUNIDAD entra, pero son las únicas veces que la gente puede obtener las cosas, y de ahí todo lo demás es sobrevivir, porque nuestra tierra no la conocemos como la conocíamos antes, lo que nosotros vamos produciendo es conforme vamos haciendo [...]»
(Entrevista Benito O., 2016).

La selva Lacandona, cuyo nombre aparece en innumerables proyectos de investigación cultural y científica en todo el mundo, aparece en infinidad de panfletos turísticos como “cuna” de la civilización maya, y el último reducto de la selva tropical mexicana, mantiene a las comunidades que en ella habitan, a excepción de la comunidad Lacandona, en el anonimato, o por lo menos, fuera de las agendas de proyectos de desarrollo productivo y social.

De los millones de dólares que año con año, Organizaciones No Gubernamentales destinan a la conservación y desarrollo de la selva, ninguno llega a los bolsillos de sus

habitantes (no Lacandones); porque para la selva hay otros planes. Asegurar el control de los recursos genéticos y conocimientos tradicionales mediante proyectos financiados por Organismos No Gubernamentales, son tan sólo uno de estos planes.

El Proyecto de Desarrollo Social Integrado y Sostenible en la Selva Lacandona financiado por la Unión Europea, el Programa de Población, Ambiente y Desarrollo Sustentable en la selva Lacandona cofinanciado por el Fondo de Población de Naciones Unidas y el Programa de Coinversión para el Desarrollo Socioeconómico en Chiapas, el Corredor Biológico Mesoamericano financiado por el Banco Mundial y el Programa de Manejo Sustentable de Recursos Naturales y Desarrollo en el Sureste de México (PROSURESTE) financiado por el gobierno alemán y la Secretaría de Medio Ambiente de los estados de Campeche, Quintana Roo y Chiapas (La Jornada,2004) son algunos de los proyectos de desarrollo en materia de biodiversidad que están siendo aplicados en la selva Lacandona desde hace más de diez años, pero los beneficios a las comunidades bajo los cuales fueron anunciados, en Nuevo Francisco León no han estado presentes.

Las políticas sobre Biodiversidad parecen ser una latente amenaza de desalojo para las comunidades de la selva acusadas de llevar a cabo prácticas nocivas para el delicado ecosistema en el que viven. Los proyectos de infraestructura, como la amenaza latente de la construcción de la Presa Hidroeléctrica Boca del Cerro (Tabasco Hoy, 2017) y la ampliación de las redes carreteras anunciados como oportunidades de desarrollo e integración regional (Portal del Proyecto Mesoamérica, 2017) están proyectados para realizarse en territorios indígenas, por lo que, habitar en la selva, significa un constante luchar por ella, territorializarla, en el sentido de apropiarse de ella, a partir de diferentes niveles, tanto físicos como simbólicos.

Se construye territorio, al habitar un espacio, aprehenderlo y modificarlo para vivir, al buscar legalizar el espacio para conseguir la formal propiedad, al tejer redes de convivencia socio espaciales, al gestionar los propios recursos, al tener un calendario religioso ligado a la memoria colectiva y a los espacios sagrados, al colocar la comunidad sobre la individualidad.

Imagen 3. Vista desde el centro de Nuevo Francisco León



Fuente: Segura D. D. 2016

CONCLUSIONES

Pasar del espacio vivido al territorio, en términos teóricos, implica hablar de la objetivación de las naturalezas, de la subjetividad de las miradas en torno a la construcción de espacios, y de los diferentes niveles cognitivos presentes en toda producción espacial, lo que da paso a la existencia de múltiples espacios de dominio y apropiación, tal como los territorios.

Pasar del espacio vivido a la construcción de territorios en términos prácticos, en la vida cotidiana de la selva Lacandona, implica literalmente luchar por poseerlo, defenderlo, habitarlo, conocerlo y reconocerlo en límites y sus alcances.

Dentro de los espacios académicos, es común el teorizar acerca de lo que es o no un territorio, cómo se diferencia éste del espacio social, o si en efecto el territorio se conserva a pesar de la distancia, o si los procesos de desterritorialización, o pérdida de éste, terminan por destruir las referencias identitarias espacio temporales ligadas a un territorio. A lo largo de esta investigación, que en un inicio no abarcaba la categoría analítica de espacio vivido, estas interrogantes se hicieron presentes.

Los zoques de Nuevo Francisco León a través de su historia oral, me permitieron encontrar diferentes fases de producción espacial presentes en sus vidas; en la medida que me adentré en sus memorias, sus referentes espaciales aparecieron, los cuales, fueron contruidos desde el presente, bajo una serie de omisiones y selecciones de lo que consideran digno de ser transmitido y recordado. Fue entonces que decidí hablar del espacio social, específicamente del espacio vivido.

De acuerdo con Lefebvre (1991), Soja (1996), Lindón (2006, 2007), el espacio vivido es aquel espacio de las representaciones, de la subjetividad humana y de las simbolizaciones sobre el espacio. Las memorias sobre el antiguo Francisco León, el de antes del volcán, aparecen en forma de imágenes cargadas de emociones que generan la idea de un pasado mejor, basado en la armonía entre los zoques y la naturaleza. En este tiempo, los espacios sagrados del Encanto y los espacios cotidianos del mundo terrenal, aparecen entremezclados bajo principios de causalidad, que otorgaban una explicación al acontecer del mundo zoque. Este, se encontraba resguardado por lugares sagrados, el cerro del Sapo *Núm Ñak*, el volcán Chichón *Tzintzun Götzak*, la señora del volcán, *Pyonbachu´we*, el señor del rayo *Mönku*, y otros actores no humanos participaban directamente en la vida de los zoques y en su reproducción espacial.

Este espacio extraído de las memorias de los zoques aparece libre de conflictos, si bien, reconocieron que estos existían, decidieron omitirlos o restarles importancia para producir una idea armoniosa de su pasado.

Siguiendo con las memorias zoques, se pasó del idilio con el pasado, a un evento traumático, la erupción del volcán Chichón, que arrancó a los zoques de su mundo, de su territorio, los alejó de sus espacios sagrados y los lanzó a lo desconocido, la selva Lacandona. La selva, ya de por sí plagada de un sinnúmero de conflictos sociales, resguardó a los zoques venidos del volcán y los insertó en nuevas dinámicas socio territoriales que transformaron radicalmente el devenir de los zoques.

Una vez en la selva, las memorias de los zoques ya no aparecen en forma de imágenes idílicas, la lucha por la adaptación y dominio del espacio se hizo presente. Al llegar a un espacio desconocido, habiendo perdido todo, surgió una nueva forma de apropiación espacial específica de los zoques en la selva, esto es, una nueva territorialidad producto de la identidad espacial de los zoques y de las nuevas condiciones sociales a las que debieron hacer frente.

Habitar, modificar y poseer la selva en lo que Haesbaerth, llamaría dominación del espacio, implica hablar de territorialización y formación de un territorio nuevo; estos procesos fueron solamente el principio de la generación de una nueva identidad espacial. Los territorios, como formas de producción espacial, están basados en los procesos de dominio y apropiación del espacio, la manifestación de poder y la agencia que sobre el espacio se busca, son rasgos inherentes de las territorialidades.

En la selva Lacandona conviven múltiples territorialidades provenientes de múltiples grupos sociales, indígenas y mestizos, y de instituciones estatales y organismos de la sociedad civil, todas ellas, presentan esta manifestación de poder y capacidad de agencia sobre el espacio, convertido ahora en territorios.

Bajo estas condiciones, los zoques de la selva han conformado su propia territorialidad bajo dos polos, el interno, dirigido hacia el interior de su comunidad, y el externo, enfocado hacia el exterior de ésta, y las relaciones con las otras comunidades y el Estado

Hacia el interior de la comunidad, esta territorialidad, en un inicio se manifestó en la forma en que construyeron y ordenaron su espacio, su organización por barrios, la construcción de una iglesia ofrenda y monumento al volcán Chichón. En conocer los senderos de la selva, sus peligros, sus bondades.

Trasladaron sus espacios sagrados y los adaptaron a la selva. El volcán Chichón fue reconstruido en la misma iglesia de la comunidad, marcando el centro físico y sagrado de su nuevo territorio. Los elementos del Encanto perviven tanto en la memoria colectiva como en algunos lugares de la selva. Dentro de sus tierras de cultivo, en cuerpos de agua se han manifestado los duendes quienes les han advertido sobre los peligros de la selva, no se les aparecen a todos, pero los zoques saben que existen

La territorialización hacia afuera, se manifiesta en la relación con las otras comunidades, la interetnicidad y las relaciones con el Estado en busca de instalación de servicios, infraestructura y sobretodo en el reconocimiento de sus derechos sobre su territorio.

Una de las características principales de la territorialidad zoque, ha sido el conflicto y la lucha por la tierra, por lograr el reconocimiento de su territorio como legal y legítimo. El conflicto con los Bienes Comunales del Polígono Lacandón y las subcomunidades Nueva Palestina y Frontera Corozal, ocuparon veinticuatro años de vida en la selva, y aun cuando ya han obtenido el título de ejidatarios, los conflictos con el Estado y la comunidad Lacandona por conseguir programas de apoyo no han terminado.

La defensa del territorio forma parte indisociable de la vida de las comunidades de la selva Lacandona, las que apenas ven solucionado un problema ya tienen otro encima. Sin embargo, al interior de la comunidad, los zoques también están cambiando. Producto de las dinámicas de la selva, la interetnicidad, la migración y la falta de tierras por repartir, en Nuevo Francisco León, podemos encontrar dos generaciones bien diferenciadas en cuanto a necesidades y características.

La primera generación en la selva, aquellos que vivieron la erupción del volcán Chichón, actualmente son adultos de entre cuarenta y ochenta años de edad; para ellos, lo más importante es el territorio, poseer un lugar donde vivir y defender lo que con tanto esfuerzo consiguieron. Muchos de estos adultos pertenecen a la organización indígena Xinich y Luz y Fuerza del Pueblo.

La segunda generación, está integrada por aquellos zoques que llegaron niños a Nuevo Francisco León y se hicieron adultos en la selva, o bien, aquellos zoques nacidos en la selva. Estos jóvenes de entre quince y cuarenta años, tienen como principal preocupación conseguir un empleo fuera de la comunidad, o incluso en otro estado del país. Para ellos, sobre todo para los más jóvenes, las oportunidades en la selva, son limitadas, al carecer de tierras ejidales heredadas por sus padres, tienen como principal objetivo estudiar lo

más posible para conseguir salir de su comunidad, aun cuando esto a sus padres no les agrade tanto.

Las prácticas territoriales de los zoques de la selva Lacandona tienen múltiples aristas, están basadas en las dinámicas socio culturales de la selva y del interior de la comunidad. Los territorios y los procesos formadores de estos, es decir, la territorialidad, no son procesos cerrados que terminan al poseerse un territorio, ni se encuentran anclados a los límites físicos de éste. Por el contrario, el espacio social se produce constantemente en la medida que se reproduce la vida en sociedad, la territorialidad se extiende más allá de fronteras físicas, adopta diferentes escalas y temporalidades.

Los territorios en la selva Lacandona se encuentran en constante cambio en la medida que los grupos sociales que en ella habitan no son comunidades aisladas de las dinámicas socio culturales y económicas. En la medida que constantemente chocan y se contraponen territorialidades ajenas, las comunidades adoptan mecanismos de defensa o resistencia en su territorio, lo cual, en la selva Lacandona, ha configurado las formas de apropiación espacial y territorial de los zoques de Nuevo Francisco León.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIBROS

Álvarez P. A. (1997) *Los Volcanes, atmósfera y clima*, Fapa editorial, Barcelona.

Aramoni, C. D.; A. Lee Whiting T.; Lisbona G. M. compiladores (2006), *Presencia zoque*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1a. edición, México

Augé M. (1998) *Las formas del olvido*, editorial GEDISA, Barcelona, España

Báez-Jorge F, Rivera B., Arrieta F. (1985) *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra. Condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal*, Instituto Nacional Indigenista, México

Barabás, A. (2003) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Tomo 1, INAH

Bitrán B.D. (2001) *Características del Impacto Socioeconómico de los Principales Desastres ocurridos en México en el periodo 1980-99*, CENAPRED, Área de estudios socioeconómicos y sociales

Cabrera J./ Cuc, P. (2002) *Diagnóstico socio ambiental de la cuenca del río Usumacinta*, Fundación Kukulcán, Fundación del Servicio Exterior para la Paz y el Desarrollo Democrático, Universidad de Costa Rica

Descola P., Palsson G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Editorial Siglo XXI, 1ª. Edición en español, México

Descola P (2010) *Más allá de la naturaleza y la cultura*, editorial Amorrortú, España

De Vos, J (1990) *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695 a través de testimonios españoles e indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Presencias, México

De Vos J (1980) *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva Lacandona (1525-1821)*, Fondo de Cultura Económica, México

De Vos J (1988) *Oro Verde: la conquista de la selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Fondo de Cultura Económica, México

De Vos, J (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000*, CIESAS, FCE, México

De Vos J. (2003) *Viajes al desierto de la Soledad: Un retrato hablado de la selva Lacandona*, CIESAS, México

- De Vos J. (2010) *Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México
- Escobar A. (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, CEREC, Bogotá, Colombia
- García C. N. (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, editorial Grijalbo, México
- García M. A., et. al. (2004) *Biodiversidad de Oaxaca*, Instituto de Biología, UNAM, México
- Guillén D. (coord.) [2003] *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México
- Haesbaert R., *El mito de la desterritorialización, del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, editorial Bertrand, 3a. edición, Río de Janeiro, Brasil, 2007.
- Hallbawchs M. (1924) *La memoria colectiva*, editorial Miño y Dávila, Buenos Aires, Argentina
- Hernández C. et. al (1993) *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. Academia Mexicana de Derechos Humanos, CIESAS, México
- Instituto Nacional de Ecología (2000), *Programa de Manejo de la Reserva de la Biósfera Montes Azules*, Chiapas, SEMARNAP, México, 1ª. Edición
- Jelin E. (2002) *Los trabajos de la memoria*, editorial Siglo XXI, España
- Juárez T. J. (2002) *Derecho Agrario UNSNH*, Morelia, México
- Latour B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Siglo XXI
- Latour B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del Actor-Red*. Editorial Manantial
- Lefebvre H. (1974) *La producción del espacio*, editorial Capitán Swing, España
- Leyva S. X./Ascencio F.G. (1996) *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, UNAM, FCE
- Lisbona, G. M. (2000) *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, Libros de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, México
- Lindón A., Aguilar M.A., Hiernaux D. (coords.) (2006) *Lugares e imaginarios en las metrópolis*, Antrophos, UAM Iztapalapa, México
- Marti, M J (2011) *Los volcanes*, editorial La catarata, España
- Montesperelli P. (2003) *Sociología de la memoria*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina
- Olivera, M., Palomo, M. D. (2005) *Chiapas: De la Independencia a la Revolución*, Ciesas, México

- Ortega y Gasset J. (2007) *El espectador, vol. II* editorial Edaf, España
- Pollak M. (2006) *Memoria, olvido, silencio*. Ediciones Al Margen, Buenos Aires, Argentina
- Reyes G. L. (2007) *Los zoques del volcán*, Series Antropología Social, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México
- Ricoeur P. (2000) *La memoria, la historia y el olvido*, Fondo de Cultura Económica, México
- Romaní C. J. (2009) *De necesidades y necesidades. Anatomía de un conflicto agrario-ambiental en la zona norte de la Lacandona*. CONABIO, Colección Corredor Biológico Mesoamericano, Serie Acciones, México
- Rosales A. E. (2012) *Metodología y estimación del balance hídrico de la cuenca del río Usumacinta*, FORDECYT, CONACYT, CENTRO GEO, México
- Santos M. (1991) *Por una nueva geografía*, Editorial Espasa Universidad, Madrid, España
- Santos, M. (2000) *La naturaleza del espacio, Técnica y tiempo. Razón y emoción*, editorial Ariel Geografía Barcelona, España
- Soja E. (1996) *Thirdspace: Journey to Los Angeles and other real and imagined places*, editorial Wiley, EUA
- Souza M.J.L. (1995) O territorio: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento en. Castro I. E., Lobato C.R. *Geografía: conceitos e temas*, editorial Bertrand, Brasil.
- Tejeda C.C. (2001) *Apropiación territorial y aprovechamiento de recursos forestales en la comunidad Frontera Corozal, Selva Lacandona, Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México
- Tilling R. (1989) *Los peligros volcánicos*, Asociación Internacional de Vulcanología y Química del Interior de la Tierra, EUA
- Villa, R. A., et. al. (1990) *Los zoques de Chiapas*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México
- Viveiros de Castro E. (1996) "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Suralles Alejandro y García Hierro Pedro editores, editorial Tarea Gráfica Educativa, Lima, Perú
- Artículos de revistas**
- Alonso B. M. (2015) "Somos otros, pero recordamos de dónde venimos como zoques. Aproximaciones a las generaciones post-erupción y sus dinámicas regionales" en *EntreDiversidades*, primavera-verano.
- Barabás, A. (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico" en *Revista Alteridades* núm. 27, pp. 105-109
- Navarrete C. (1968). "Relación de Ocozocuahtla. Un documento sobre la historia zoque" en *Revista Tlalocan*, volumen V, número 4

Reyes G L (2008) La visión zoque del inframundo. En *Revista española de antropología americana*. 38 (2) 97

Reyes, G.L. (2011). Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques. En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 9, IX (2) México, 83.

Sánchez R. G. (1985) La erupción del 28-29 de marzo (1982) del volcán Chichonal; un estudio breve de su tefra, *Revista del Instituto de Geología, UNAM*, vol. 6, pp. 48-51

Velasco, T. J. (1991) "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, núm. 80, octubre-diciembre, pág. 231-258

Medios electrónicos:

"El refugio guatemalteco" Comisión Nacional de Ayuda a los Refugiados. Disponible en: www.comar.gob.mx/en/COMAR/El_refugio_guatemalteco

Bolaños M A (2009) Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México. *Revista Indiana*. Recuperado de www.redayc.org/articulo.oa?id=247016492003

Pinassi A. (2015) "Espacio vivido: análisis del concepto y vínculo con la geografía del turismo" en *Revista GeoGraphos, Revista digital para estudiantes de geografía y ciencias sociales*, vol. 6, num. 78, p. 135-150. Universidad de Alicante, España. Recuperado de: <https://web.ua.es/es/revista-geographos-giecryal/documentos/andres-pinassi.pdf?noCache=1433266378908>

Ramos F. A. et. al. (1982). Sistema de Atención integral a la salud de la población damnificada por la erupción del volcán Chichonal en México., *Informe Instituto Mexicano del Seguro Social (2527)*. Recuperado de <http://www.disaster-info.net/infovolcanes/pdf/spa/doc2527/doc2527-contenido.pdf>

Sistema de atención integral a la salud de la población damnificada por la erupción del volcán Chichonal en México (1982) *Instituto Nacional del Seguro Social, IMSS*, Chiapas, México

CENAPRED (2013) Plan Operativo de Protección Civil. Volcán Chichón, Sistema Estatal de Protección Civil, Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, Chiapas

Informe sobre el volcán Chichonal hasta el día 7 de abril de 1982. Secretaría de Recursos Hidráulicos. Representación en el estado de Chiapas. Jefatura del Programa Hidráulico, Chiapas, México

Tesis

Alonso B. M. (2011) *Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción de El Chichonal, Chiapas*. Tesis Doctorado en Historia, Colegio de México

Hernández G. H. (1987) *La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques*. Tesis para acreditar las asignaturas de Investigación de Campo y Seminario de Investigación, licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa

Fortino D. R. (2011), *Zoques en Ciudad de Guadalajara: La reproducción de una identidad étnica dispersa*, tesis de Maestría en Antropología social, CIESAS OCCIDENTE, Guadalajara, Jalisco

Artículos de periódico y revistas

(17 de abril de 1982) En kilómetros se quemó la tierra, pero oficialmente sólo hay 22 muertos. *Revista Proceso Edición de Archivo*. Disponible en: proceso.com.mx

(13 de abril de 1982) Advertencia del ejército mexicano. *La República en Chiapas. El pensamiento del hombre de hoy*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

(14 de abril de 1982) El plan Chichonal aún sigue en operación. *La tarde. Vespertino de Chiapas, órgano de información, opinión y comentario*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

(21 de abril de 1982) El volcán Chichonal solamente ha arrojado fumarolas y cenizas en estos últimos días. *Periódico El Nacional*, México, DF

(13 de mayo de 1982) Evaluación de los daños de El volcán El Chichonal. *La República en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

(13 de mayo de 1982) Palabras de JLP (José López Portillo) en la reunión de evaluación de los destrozos causados por el "Chichonal". *La República en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

(28 de mayo de 1982) No ha habido una nueva erupción del Chichonal. *La República en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, México