



Revista Mexicana de Sociología

ISSN: 0188-2503

revmexso@servidor.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de
México
México

Legorreta Díaz, Carmen; Ramos Gil, Irene
Autoridad, poder y dominación en el ocaso de las haciendas de Ocosingo, Chiapas
Revista Mexicana de Sociología, vol. 78, núm. 1, enero-marzo, 2016, pp. 33-59
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32143189003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Autoridad, poder y dominación en el ocaso de las haciendas de Ocosingo, Chiapas

CARMEN LEGORRETA DÍAZ* E IRENE RAMOS GIL**

Resumen: *En este artículo se describen las formas de dominación y ejercicio efectivo de la autoridad en las haciendas de Ocosingo, Chiapas. Se analizan narraciones, descripciones y percepciones de peones, caporales y patrones, con el fin de comprender las normas que prevalecían y sus reflexiones acerca de la jerarquía social. Se presentan interpretaciones y críticas que la población indígena formula acerca de su propia experiencia respecto de la dominación, la autoridad y el poder, así como las razones que condujeron a los peones a abandonar la hacienda y fundar, posteriormente, una nueva comunidad.*

Abstract: *This article describes the forms of domination and the effective exercise of authority in the haciendas of Ocosingo, Chiapas. Narration, descriptions and perceptions of laborers, foremen and employers are analyzed to understand the rules that prevailed, together with reflections on the social hierarchy. The article presents the indigenous population's interpretations of their experience with domination, authority and power, and the reasons that led the laborers to leave the hacienda and subsequently set up a new community.*

Palabras clave: sociología de la crítica, poder, dominación, hacienda, familia, indígenas.

Key words: sociology of critique, power, domination, estate, family, indigenous people.

Las haciendas en la región de Ocosingo, Chiapas, existieron hasta una época reciente, pues no fue sino hasta la década de los años ochenta cuando esta forma de organización social desapareció definitivamente.¹ La historia de su ocaso puede resumirse en tres perio-

* Doctora en Sociología por la Université Toulouse Le Mirail. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. Temas de especialización: democratización, desigualdad social, gestión ambiental, cultura, subjetividad y poder. Torre II de Humanidades, 4º piso, Circuito Interior, Ciudad Universitaria.

** Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Temas de especialización: sociología de la crítica, etnografía de lo político, alianza y violencia. Torre II de Humanidades, 4º piso, Circuito Interior, Ciudad Universitaria.

¹ Su origen se encuentra entre 1697 y 1748, cuando los frailes dominicos establecieron tres haciendas; en 1809 ya eran 10. Cinco años después, las haciendas tienen

dos. El primero va de 1930 a 1953, cuando es hegemónica la sociedad señorial,² pero comienza a gestarse un proceso de cambio a partir de la incipiente colonización de Las Cañadas, en el corazón de la Selva Lacandona. Este periodo se caracterizó por la emergencia de un movimiento de lucha agraria que intentó lograr el reparto de las haciendas.³ El periodo cardenista concluyó con la regularización de sólo tres poblados que ya contaban previamente con la tierra que les fue regularizada. Con el exterminio de los líderes y el posterior reflujo del movimiento agrario, al final de este periodo 53% de la población seguía sujeta a las relaciones de servidumbre, proporción que no era muy diferente de 57% de acasillados existentes en 1910.

El segundo periodo va de 1954 a 1970 y corresponde al auge de la colonización de Las Cañadas. Los colonizadores la realizaron con sus propios recursos, sin infraestructura, ni financiamiento; la mayoría no sabía hablar español. Esta etapa podría definirse como el momento en que se alcanza un relativo equilibrio entre la organización de las haciendas y la naciente sociedad moderna.

El tercer periodo, entre 1971 y 1994, se define por la salida masiva y definitiva de los peones. En 1970 se puede estimar que aún existen 3 400 acasillados (clasificados según el censo de población de 1970 como

como peones acasillados a 28% de la población indígena de la región (Legorreta Díaz, 2008: 27-28). Durante el porfiriato (1880-1890) se reproducen las mismas relaciones de servidumbre en un total de 42 haciendas y más de 60 ranchos, que poseen alrededor de 130 000 hectáreas en las tierras de más alta calidad de los valles de Ocosingo. En los años treinta, haciendas y ranchos son aún la forma predominante de organización social; albergan aproximadamente a 5 514 peones acasillados, es decir, 75% de la población municipal.

² La sociedad señorial en Ocosingo presenta como características fundamentales: 1) la concentración de la tierra en haciendas de entre 500 y 5 000 hectáreas; 2) un tipo de sujeción de las familias campesinas basado en relaciones de servidumbre, regidas por la costumbre local, no escrita e “inaccesible a la ley” (Chevalier, 2003); 3) diversificación productiva; 4) formas extensivas de producción. Aunque las haciendas tradicionales son también un tipo de empresa mercantil, se distinguen porque se sostienen en el trabajo obligado de los peones y porque los propietarios están más interesados en concentrar el poder y tener el reconocimiento público que por la eficiencia productiva; es decir, buscan reproducir una forma de vida señorial, más que obtener una acumulación acelerada de capital o la máxima ganancia de los recursos existentes (Legorreta Díaz, 2008).

³ A través de la Liga de las Comunidades Agrarias se organizaron indígenas de todas las haciendas, dirigidos por Plácido Flores y Enrique Caballero. Solicitaban la afectación de las haciendas en las cuales no trabajaban para evitar confrontaciones con su propio patrón. Este movimiento terminó con el asesinato de sus dos líderes regionales, así como el de otros líderes locales.

“trabajadores permanentes”). En contraste, 20 años después se cuentan 391 “trabajadores permanentes remunerados” en todo el municipio. Asimismo, constatamos durante el trabajo de campo que a principios de los años noventa prácticamente no existían peones acasillados en la región. Durante este periodo se desarrollaron dos organizaciones con un alcance regional: el Sindicato de Trabajadores Agrícolas de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la organización campesina Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones. La formación de ambas permitió por primera vez la expresión del movimiento indígena a nivel regional, lo cual fue determinante para presentar una fuerza capaz de contrarrestar y eliminar el poder de los hacendados (Legorreta Díaz, 1998).

Para entender el conflicto que desde entonces se produce, es necesario conocer de manera precisa las relaciones que prevalecen en el interior de las haciendas. Por un lado se encuentran el patrón y su familia —cuyos orígenes son principalmente europeos—, quienes componen la oligarquía de la región, y por otro lado está la comunidad indígena, con sus jerarquías propias. Este artículo propone analizar las formas concretas en que se relacionan ambos grupos. Nuestra perspectiva de estudio busca conocer las experiencias, reflexiones y juicios de las personas que vivieron en las haciendas (peones, caporales y patrones), con el fin de comprender las razones por las que aceptaron (o no) las formas de autoridad y las desigualdades ahí instituidas. Nos interesa señalar, en un primer momento, las condiciones de la estabilidad que mantuvieron estas sociedades para, enseguida, poder situar los cambios y las rupturas que culminaron con el ocaso de la sociedad señorial.

En lugar de hacer una “sociología crítica” basada en el punto de vista del o la socióloga y expresar una opinión acerca de lo que es correcto o incorrecto (para el sociólogo), nuestro análisis consiste en una sociología de la crítica.⁴ Es decir, nos interesa fundamentalmente conocer y dar cuenta de las razones y juicios expresados por la gente que habitó en las haciendas, a partir de su propia experiencia. En términos epistemológicos, diremos que es ineludible comprender el fenómeno social en su complejidad antes de expresar una opinión que, a falta de investigación

⁴ Cf. el trabajo de Alain Cottureau, cuyas investigaciones presentan una manera original de estudiar los fenómenos sociales, lo que el autor llama “una sociología de la crítica y de la evaluación”. Ver en particular sus estudios acerca del sentido de lo justo y la realidad social en la Francia posrevolucionaria (1999, 2006), así como su reciente libro sobre la etnocontabilidad, *Une famille andalouse* (2011).

empírica, corre el riesgo de ser falsa y carente de fundamento. No se trata de defender un análisis “objetivo” o neutro —como si en la realidad social lo “objetivo” y lo “subjetivo” existieran de manera disociada—,⁵ sino de defender el análisis sistemático de los hechos, porque el conocimiento que la investigación presume no puede sustituirse so pretexto de emitir una opinión o manifestar una posición política.

En este sentido, cabe preguntarnos si realmente la sociología crítica tiene la capacidad de transformar la realidad social. Es una cuestión que este artículo no puede abordar de manera definitiva, pero se pronuncia al respecto, argumentando que las ciencias sociales tienen un carácter comprensivo (Weber, 1964), lo cual no significa justificar los hechos sino entender cómo éstos son percibidos, interpretados, aceptados (o no) por las y los actores involucrados en una situación determinada. En este sentido, nuestra investigación no pretende “aplicar” una teoría o “establecer un marco teórico”, sino que se interroga sobre las diferentes formas de manifestación de lo político, deteniéndonos en la observación atenta de hechos concretos y su estudio a través de categorías analíticas como poder, dominación y autoridad. La observación empírica y la descripción etnográfica que presentamos a continuación están orientadas por estas nociones de filosofía política, las cuales también pueden ser dilucidadas a partir de hechos circunscritos.

VIDA Y LABOR EN LAS HACIENDAS DE OCOSINGO

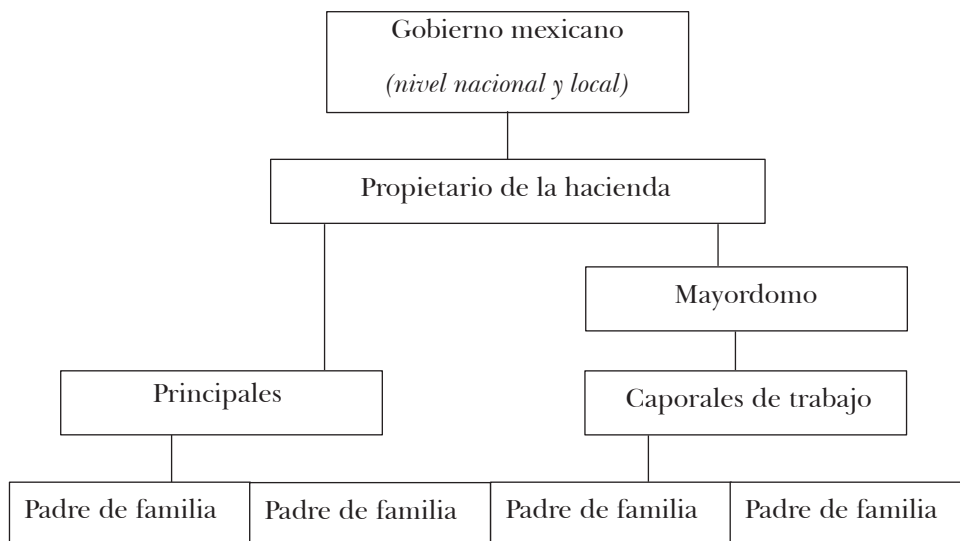
Dos etnografías realizadas en diferentes periodos nos dejan penetrar en las profundidades de este terreno. Por un lado, la etnografía de la antropóloga Roberta Montagu (s/f y 1970), cuyo trabajo de campo data de los años cincuenta; por otro lado, la investigación de campo más reciente de Carmen Legorreta Díaz (2008), que va de 1985 hasta 2003, de la cual se presentan algunos fragmentos de entrevistas que estaban inéditas.⁶

⁵ Según Alfred Schütz (1962) y desde la perspectiva fenomenológica y comprensiva que desarrolla, la aparente dicotomía entre objetivo y subjetivo pierde sentido si se consideran y confrontan los campos de “la comprensión interna a la acción y la comprensión externa a la acción”.

⁶ Las haciendas son un tema que ha sido investigado también en otras regiones de Chiapas. La literatura existente hace referencia a algunos aspectos aquí abordados, como subordinación, autoridad y la cultura de la finca. Para profundizar en ellos, *Cf.* Antonio Gómez Hernández y Mario Humberto Ruz (1992); Mario Humberto Ruz (1992); Sonia Toledo (2002); Astrid Pinto Durán (1996, 2002). Un incipiente diálogo con estos autores

Un aspecto que interesa en su momento a Montagu al conocer la vida en las haciendas es la autonomía en que viven los finqueros y la población de peones acasillados. Al respecto, la antropóloga se pregunta: “¿Cómo le hace esta gente, que no tiene una organización de gobierno reglamentada, para resolver todo tipo de problemas?” (Montagu, s/f: 28). La respuesta es relativamente simple: los principales (o consejo de ancianos) son la autoridad reconocida como legítima por la población indígena y ellos fungen como mediadores ante el patrón. Observando más detenidamente la organización interna de las haciendas, la antropóloga nota que existe un orden jerárquico bien definido, con variaciones de una hacienda a otra, pero que obedece a un mismo patrón. La jerarquía interna de las haciendas es inteligible a través de “líneas de autoridad”. Decir líneas no es casualidad, siendo una antropóloga la que hace esta observación en las haciendas, porque ahí la autoridad evoca un sistema de parentesco (figura 1).

FIGURA 1
ORGANIZACIÓN DE LA AUTORIDAD TEMPORAL



Fuente: Montagu, 1970: 353.

se encuentra en el libro de Legorreta Díaz (2008: 23, 167, 198). Un tema cercano es la cultura ranchera; Cf. Gabriel Ascencio Franco (2009).

En la base de la pirámide se encuentra el padre de familia, quien es la autoridad primordial; lo obedecen su mujer y sus hijos, incluso “puede apalear a sus hijos”, pero siempre está subordinado a su propio padre. Los principales son los ancianos con autoridad jurídica, a quienes se consulta cuando hay conflictos entre particulares; algunos son curanderos; generalmente se acude con un principal que es parte de la familia, compadre o padrino. Algunos principales llegan a ser nombrados caporales, es decir, son la autoridad consuetudinaria y, al mismo tiempo, los encargados de vigilar que se cumplan las órdenes del patrón.⁷ Los caporales reciben instrucciones del encargado o mayordomo de la hacienda, quien es el último mediador ante el patrón.

Todos los hombres adultos pertenecen a los grupos de trabajo de la finca, encabezados por los caporales de trabajo. Cuando un joven alcanza la edad adulta, su padre pide al dueño de la finca que asigne al muchacho a un grupo de trabajo. Por lo general, el caporal de trabajo de grupo escogido es un pariente del muchacho por la línea paterna (Montagu, 1970: 350).

El encargado o mayordomo controla todo el trabajo de la hacienda y es responsable únicamente ante el propietario; generalmente es un ladino y no un indígena quien cumple esta función, como lo evoca el hijo de quien fue caporal de las haciendas Campet y San Antonio en los años cincuenta:

Yo todavía era muy chiquito, pero me acuerdo todavía de eso. No era el patrón el que daba directamente las órdenes, sino el mayordomo, pero todos se daban cuenta que era el patrón el que daba [en realidad] las órdenes. La orden venía de arriba, por eso la gente respetaba la orden del mayordomo, porque era la orden del superior, del dueño. El mayordomo siempre era ladino, un poco mestizo, generalmente.

Por último, el patrón es quien da sus tierras en usufructo, medicinas y protección a los indígenas, quienes a cambio le conceden jornadas de trabajo pagadas por un salario ínfimo o sin mediar remuneración alguna, como veremos más adelante.

Conocer y describir el sistema de la hacienda lleva implícito conocer las relaciones familiares, porque todas las relaciones que podríamos aquí llamar laborales o políticas están constreñidas también por el sistema de parentesco. Por ejemplo, un peón nos refiere la compleja relación que

⁷ Si bien un principal puede y suele ser nombrado caporal, un caporal no puede ser (por el solo mérito de ser caporal) reconocido como principal.

lo une a su patrona (dueña de la hacienda San José Chactajal) pues es también su madrina: “Lo que tenía mi madrina era [que] nada más [nosotros], no metía otra gente. Digamos que hay otro rancho y que venían a buscar trabajo para ganar dinero, no [los contrataba]. Su gente es su gente y nada más”. “Su gente” significa en este caso una preferencia hacia los peones acasillados respecto de contratar a cualquier otro trabajador externo a la hacienda.

De igual forma se expresa otro peón de la hacienda Dolores al relatar la herencia que recibió una hija de la oligarquía a la que, en el momento de casarse, sus padres le dieron una hacienda “con todo y su gente”. El uso de un adjetivo posesivo denota una relación estrecha y recíproca, pues al patrón se le dice *kahual*, término maya-tzeltal que significa “mi señor” y que se usa también para referirse a los santos. Lo que une a unos y otros es el hecho de vivir en el mismo dominio, a pesar de evidentes desigualdades.

El sistema de la hacienda puede definirse como una casa grande y decenas de casitas (llamadas “caseríos”) que le son subordinadas. Toda la organización del caserío se organiza en función de las necesidades del mantenimiento de la casa grande y de la obligación constante de servir a la familia del patrón.

Hacia los 14 años, los muchachos comienzan a trabajar como asalariados: los niños como porteros de la casa grande y las niñas como tortilleras. Los muchachos acarrean agua, barren los corredores, alimentan a los marranos; las muchachas hierven el maíz con cal para hacer las tortillas, lo muelen, hacen las tortillas y alimentan a las aves de corral. Hacia los 16 o 18 años, los muchachos se convierten en *mosketeros*: ayudan a conservar los corrales y hacen trabajos más pesados alrededor de la casa; cuando cumplen 20 años, más o menos, se les considera parte de los grupos de trabajo y comienzan a ayudar en las milpas, construyen cercas, etc. Los hombres de 65 o 70 años están retirados y se les llama jubilados o alféreces; poseen todos los derechos en lo que se refiere al uso de la tierra, pero no se les exige que trabajen; si desean algún dinero, deben comunicárselo al dueño o al encargado de la hacienda, quienes encontrarán algún trabajo ligero para ellos, como ayudar en la carnicería, hacer cuerdas, etcétera (Montagu, 1970: 365-366).

La autonomía en que viven las haciendas implica también la carencia de escuelas dentro y alrededor de su territorio, de forma que la familia del patrón se arroga la facultad de enseñar español a algunos de los indígenas. Las hijas de los peones pueden aprender a hablar español durante

los días que pasan en la casa grande, atendiendo las labores domésticas, como sirvientas sin sueldo.

Había las muchachas que daban su servicio, ya tenían sus 13 o 14 años, ya tenían que pasar a la orden del patrón, a la hacienda. Todas las que llegaban a esa edad tenían que pasar un año en ese trabajo que hacían [y que consistía en] lavar, planchar, hacer la comida, barrer, porque ieran casas tan grandes! Como sirvientas, no ganaban nada, no era pagado [su servicio]. No sé si era una orden del patrón o las mamás las mandaban para que medio se civilizaran. Quién sabe qué era la cosa porque la muchacha que entraba en la hacienda ya salía hablando el español. Yo creo que era una escuelita, me imagino que para eso las mandaban (hijo del caporal de las haciendas Campet y San Antonio, donde vivió desde 1956).

Baldío, pago diferido y sistema de deudas prolongadas en patrón y peones

Así como las hijas de los peones realizan las labores domésticas de la casa grande sin recibir ninguna retribución, muchas otras labores de los peones no son remuneradas y se les conoce como baldío.

De baldío [se] trabajaba una semana para el patrón, y [quedaban] tres semanas para el [consumo del peón], pero vigiladas las tres semanas por el patrón, quien ve que ellos [los peones] trabajen su milpa, su frijolar. Al que no le gustaba trabajar obligado por el patrón, el patrón lo sacaba porque tenía que estar trabajando. Si bien en una semana no se ganaba mucho [dinero], el patrón servía mucho como orientador para trabajar, para obligarlos [a los peones] a trabajar (caporal de la finca San José de la Reforma de 1950 a 1960).

Hay un juego de lenguaje, según apunta un caporal: “Baldío digo yo [es] lo que van a trabajar de balde, porque no les pagan nada”. El baldío implica no sólo el cultivo de la tierra del patrón sino también trabajar el trapiche, cercar las milpas, cosechar el café, etcétera; son las labores que los peones deben dar a cambio del usufructo de la tierra que les concede el patrón. Este uso singular del término remite a la época colonial, cuando el término baldío se convirtió “en sinónimo de aparcerero sujeto por deudas”, como lo señala François Chevalier (2013: 43), recuperándolo de Antonio García de León (1985, t. I: 108).

Por otro lado, las labores que sí son retribuidas —como las jornadas de trabajo en la milpa, el servicio de correo, las funciones de vaquero y

caporal— dan lugar a una importante desigualdad y diferenciación entre la población de la hacienda. Montagu anota el pago que reciben los trabajadores, según su categoría (cuadro 1).

CUADRO 1
FORMAS DE PAGO EN CADA FINCA

	<i>San José Chactajal</i>	<i>El Rosario</i>	<i>San Antonio</i>
Labores del peón en: la milpa, la construcción y el correo	2 pesos semanales	5 pesos diarios	3 pesos diarios
Labores de: vaquero y caporal	50 pesos por tres jornadas en una semana	150 pesos mensuales más ración de comida	150 pesos mensuales más ración de comida

Fuente: Montagu, s/f: 9.

En la hacienda San José Chactajal un vaquero o caporal gana 25 veces más de lo que gana un peón; en la hacienda El Rosario, recibe 30 veces el sueldo de un peón, y en la hacienda San Antonio la distancia es mayor aún. Grandes desigualdades se expresan no sólo entre patrón y peones, sino que se sustentan en una jerarquía interna al mundo de la población de acasillados. No es de extrañar que la supervisión del trabajo de los peones, en la que el patrón delega su confianza en el caporal y el vaquero, sea pagada con un sueldo superior. Además, vaqueros y caporales tienen prerrogativas para criar ganado y ser atendidos en la casa grande.

El trabajo de los peones es pagado con fichas hechas con pedacitos de cartón o con hojalata. En la hacienda San José Chactajal no existe otro comprobante de pago, y si el peón llega a perder una ficha, pierde sin remedio su remuneración. En la hacienda Dolores el patrón anota en un libro las jornadas trabajadas de cada peón, quienes pueden solicitar su pago el día el domingo, “pero depende de que el patrón vea que lo que han trabajado sea suficiente para retribuirlos”, afirma uno de los peones.

En cada hacienda los arreglos cambian, pero el pago diferido parece ser invariable; por lo tanto, es necesario poner énfasis en su temporalidad. Los testimonios de antiguos peones afirman que el primer momento de pago se anticipa con una ficha, y el pago final (con mone-

da) no se realiza sino después de haber acumulado varias jornadas de trabajo (habiendo juntado varias fichas). El pago efectivo, con moneda, comúnmente tiene lugar en los días cercanos a la fiesta del santo patrón o un día domingo, depende de la hacienda. En principio, el peón es libre de solicitar la liquidación de su trabajo cuando lo juzgue conveniente, pero existen ciertas condiciones en las que los peones deciden esperar a la fiesta para pedir su pago efectivo: en primer lugar, el pago de una jornada es insignificante para reclamar su liquidación; en segundo lugar, la acumulación de deudas con el patrón funciona como sistema de ahorro y permite establecer relaciones a mediano y largo plazo. De la misma forma, el patrón puede adelantar el pago a los peones y mantenerlos en deuda semipermanente.

Los hacenderos hacíamos de tres a cuatro hectáreas de milpa. El compromiso por vivir en la hacienda era tener que tumar dos hectáreas de monte alto, sacar maíz; si sacamos 30 tzontes,⁸ 10 son para el patrón. Si sacamos 60 tzontes también 10 son para el patrón. 10 tzontes teníamos que dar por cada hectárea que trabajáramos [...]. El patrón también nos llevaba ropa y la daba por trabajar. Las deudas nunca salen. Cada vez que hacen fiesta nos da alcohol, y con eso quedaba la deuda. Era más por eso que nos hacían nuestra deuda. Por eso tampoco podíamos salir de la hacienda. Sabíamos que nos iban a perseguir (mayordomo de la hacienda El Rosario en el periodo 1930-1950).

El contrato entre peón y patrón consiste en dar 10 tzontes de maíz por cada hectárea en usufructo, mientras que para las actividades remuneradas, el pago es diferido. ¿Qué significa que el dinero no aparezca como el resultado inmediato de la relación patrón-peón, sino que antes se realicen múltiples transacciones? Esto deja ver la imprecisa relación entre empleado y empleador, porque además del pago de la jornada de trabajo entran en mediación otras deudas entre peón y patrón: éste les proporciona maíz, frijol, panela, aguardiente, ropa, etcétera. Pero también el peón puede dar crédito al patrón a través de su trabajo, y el patrón quedar endeudado con los peones. Esta forma de relación social ha prevalecido en las sociedades agrarias mexicanas al menos desde la temprana época colonial, como lo demuestra Chevalier (2013). El historiador francés se pregunta al respecto: “¿Estos mozos estaban realmente detenidos casi como presos en la hacienda por sus deudas?, ¿o bien de

⁸ Un tzonte corresponde aproximadamente a 50 kilos y contiene 400 mazorcas.

algún modo ellos recurrían al crédito que ofrecía la hacienda, en la que habían nacido y vivían de manera estable y sin que se pudiese moverlos?”. Su pregunta es pertinente no sólo para conocer la sociedad colonial, sino también para comprender de qué manera las haciendas siguieron existiendo en Ocosingo durante buena parte del siglo XX. Si las formas de débito y crédito ponen de manifiesto una forma de atadura, su importancia consiste justamente en que aportan seguridad tanto para el patrón como para el peón acerca de la permanencia de su relación. Para el patrón, significa garantía de que los peones van a seguir subordinados trabajando a su servicio los próximos meses; así tiene la certeza del mantenimiento de la casa grande y de todo su dominio. A los peones el patrón les asegura terreno para cultivar, para edificar su casa; además, se compromete a asistirlos si se enferman y a hacerles otro tipo de préstamos si lo requieren. Son beneficios recíprocos porque convienen a ambos en sus intereses, aunque en relaciones profundamente desiguales.

DOMINIO DE LA TIERRA Y RELACIONES DE DOMINACIÓN

Si pensamos según los criterios contemporáneos del sistema económico mundial, resulta escandaloso saber que el salario de los peones era ciertamente mal pagado y además en plazos indeterminados. Sin embargo, un aspecto que para los indígenas resulta incluso más relevante es la autoridad del patrón para imponerles el libre acceso de su ganado en las tierras que éste les deja en usufructo.

También teníamos que acorralar las milpas. Además de pagarle [al patrón] 10 tzontes por cada hectárea de milpa, teníamos que trabajar como baldío. Ahí mi trabajo era ir a hacer corrales, dar sal al ganado, juntar el ganado que era salvaje [...]. Se cercaban las milpas porque el patrón tenía muchos puercos y había que cercar. Había que cerrar muy bien la troje, pero no [era] algo sencillo, era mucho lo que tenías que hacer, como hacer doble cerco para que no entraran los animales (los puercos y el ganado) a comerse el maíz. También hay que dormirse en la milpa de la montaña para que no entre el ganado. Para hacer el cerco de las milpas el patrón daba el alambre. Pero también cercábamos con lata, así le llamamos a un palo rollizo que es bueno para hacer cercos. Trabajábamos desde las tres de la mañana a las ocho de la noche (mayordomo de la hacienda El Rosario en el periodo 1930-1950).

La precariedad del peón se expresa también en las arduas jornadas que ocupa el cercado de la milpa, pues instalar la cerca y mantenerla en buenas condiciones implica más de 12 horas de trabajo. Todas las milpas tienen necesariamente que estar cercadas para protegerlas del paso del ganado del patrón, que anda libre en todo el dominio durante todo el año. Una vez pasada la cosecha de la milpa, el ganado del patrón entra a comer el rastrojo que ahí queda. Nadie puede impedirle el paso y los peones quedan subordinados a esta condición. Teóricamente, no existía prohibición para los peones de poseer ganado vacuno, pero era prácticamente imposible adquirirlo y mantenerlo (Legorreta Díaz, 2008: 148).

El antropólogo Alejandro Marroquín (1955: 141) observó esta situación en 1950:

El cercado de las milpas es un factor que debemos de tomar en consideración, por la circunstancia de que absorbe demasiado trabajo, lo cual lo convierte en un factor negativo que impide la ampliación de los cultivos. El cercado significa que de hecho los hacendados han impuesto a los indígenas una servidumbre virtual de pastaje.

La riqueza de las haciendas consiste en grandes extensiones de tierra acumuladas por una familia propietaria, que mantiene decenas de cabezas de ganado con poca inversión de capital, y deja algunas hectáreas en usufructo para las familias de acasillados, a cambio de servir en las labores de la casa grande. La economía familiar de los peones cuenta, en cambio, con la cría de aves y cerdos, a los que mantienen en sus solares y pueden vender (sobre todo los cerdos) a los comerciantes de San Cristóbal que llegan hasta la hacienda en caravana. La entrada de los comerciantes a la hacienda se realiza siempre con la autorización del patrón y, sólo así, los peones consiguen vender sus puercos o, mejor dicho, intercambiarlos por otras mercancías, como ropa, utensilios de cocina o herramientas.

Dos clases sociales, dos grupos étnicos y dos diferentes comercios participan también de la división social: la cría y venta del ganado vacuno es dominio del patrón, mientras que la cría y venta de porcinos es la prerrogativa de los peones. Hay que insistir en que la cría de animales de los peones queda permanentemente subordinada a la soberanía del patrón.

CATEGORÍAS E IDENTIDADES LOCALES

La dominación tiene lugar a partir del dominio que es la hacienda: el conjunto de la casa grande más el caserío. En la medida en que la casa (*domus* en la antigua Roma) es la unidad de este sistema, cuando hablamos de dominación hacemos referencia a un orden político muy específico, propio de la sociedad señorial, que queda constreñido por la domesticidad (Arendt, 2006, 2009). Lo propio de las haciendas y ranchos de Ocosingo es que tienen una población de acasillados. Disponer de servidumbre (poder mandar y ser obedecido) constituye una de las principales razones de los finqueros para empeñarse en mantener este modo de vida. El nieto del rico finquero Enrique Bulnes señala al respecto que el más grande motivo de orgullo de su abuelo era, justamente, que “todo el tiempo tenía su gente a disposición”. Esta situación es más que un detalle, pues nos remite a la distinción que Chevalier (2013: 38) establece a propósito del tipo de hacienda que se forma en México durante la época colonial, “a dos ritmos”: por un lado están las “haciendas que eran empresas comerciales y con trabajo asalariado”, y por otro, las “haciendas subexplotadas, de mercados muy locales, con gañanes acasillados y arrendatarios”.

Ateniéndonos a las narraciones que las personas otrora habitantes de las haciendas hacen de su propia experiencia, cabe interrogarnos sobre el término “peón acasillado”, pues no es la manera como los peones pueden reconocerse o identificarse, sino que se trata de una categoría impuesta desde el exterior. “Nosotros llamábamos trabajadores a los de fuera y a los de dentro hacenderos, pues sí, gente de acá acostumbábamos así porque era como su casa”, dice el caporal de la hacienda Campet.

Los acasillados se reconocen como “hacenderos” porque la hacienda es “como su casa” y se distinguen de los peones que vienen del exterior. El término “hacendero” designa una pertenencia porque reconoce a la hacienda como un lugar común (*domus*) que propietarios y peones tienen interés en mantener. En cambio, el término “trabajadores” nos remite a la concepción moderna de trabajo, que evidentemente no opera en la vida interna de la hacienda. La sociedad señorial en cuestión no deja ver una separación real entre el trabajo y las demás actividades domésticas. Las relaciones de servidumbre que ahí se establecen resultan ajenas a la relación simple que conoce el trabajo moderno: empleado-empendedor. Sería más preciso hablar de labor en lugar de trabajo, si retomamos la distinción que hace Hannah Arendt en *La condición humana* (2009).

La relación de los peones con el patrón como una forma de dependencia hacia la casa grande es razón suficiente para sentirse “parte de”, pues los peones, si bien tienen derecho a erigir su vivienda, ésta no les pertenece. Montagu lo observa en su momento: cuando se van los hacenderos de la finca, pueden vender su cosecha y dejar simplemente su casa cerrada, abandonada (s/f: 3-4). Entonces, si la casa que habitan no les pertenece, ¿cómo es que se sienten parte de la hacienda? Parecería que la identidad de hacendero no es una propiedad, sino que consiste fundamentalmente en la relación social entre peón y patrón circunscrita al dominio de la hacienda.

AUTORIDAD DEL PATRÓN

La autoridad del patrón atañe no sólo a la casa grande, sino que también consiste en coordinar las labores del caserío para que estén en sincronía unas con otras. El patrón se encarga de aconsejar y organizar a los peones en lo que concierne a su cosecha, cría de puercos y otros elementos de la economía familiar. La manera concreta en que el finquero favorece el bienestar económico de las familias de los peones, creando condiciones para su estabilidad, es el criterio principal para considerarlo como “buen” o “mal” patrón. “Un buen patrón es el que da monte pa’ trabajar, ayuda a su gente a sembrar su milpa”, dice un antiguo peón de la hacienda Dolores.

Hubo algunos patrones malos, pero la mayoría (yo los conocía) trataban bien a su gente. En ese tiempo [los peones] tenían sus yeguas, tenían puercos en cantidad, 60, 100 puercos. Hacían milpa, en ese tiempo le llamaban rozadura, [los campos] los quemaban, tenían sus cañales con sus maneras de molerlo. Tenían de todo: platanales, cafetales, sembraban mucho arroz (patrón de la hacienda Toj-Toj; se refiere a los años treinta).

La posición de autoridad del patrón significa que los peones esperan de él, además de la tierra que da en usufructo, “ayuda”. Según el testimonio de un finquero, “un buen patrón” es aquel que “trata bien a su gente”, lo que significa que la deja criar sus animales y tener su propia producción. A su vez, la existencia del patrón se justifica porque existe la idea de que los peones son incapaces de organizarse por sí mismos para trabajar y vivir: “La gente nunca ha entendido si no se le manda y se le pone trabajo”, según el testimonio de un trabajador de confianza de la propietaria de San José Chajtajal. Se considera incluso que la autoridad

del patrón es necesaria para que las familias de los peones puedan prosperar, como lo afirma el caporal de Campet: “Antes estaba muy bien la gente, cuando vivía en la hacienda. El patrón los hacía administrar, los obligaba a que prosperaran”.

Había que hacerlos trabajar, es la mentalidad que tenían [los finqueros] de que hay que hacerlos trabajar. Ella [la patrona de Chactajal] piensa que no tenían derechos [...], no tenían ni siquiera derecho de tener derechos [...]. A doña Elena sí la querían porque pues de los que vivían ahí casi todos eran sus ahijados. Era madrina de todo mundo. Sí había algo entre ellos, entre los trabajadores, y sí se encariñaban, había afectos de un lado para otro (trabajador de confianza de la patrona de San José Chajtajal).

En el caso de Chactajal no sólo median jornadas laborales y su retribución, sino también el compromiso de protección de parte de la patrona/madrina y el sentimiento de gratitud y fidelidad de parte de los peones/ahijados. Los vínculos de familiaridad establecidos de tal forma en las haciendas anulan la posibilidad de tener derechos, de ser sujeto de derecho. En este sentido, las desigualdades y las jerarquías en el interior de la población acasillada se ven fortalecidas.

Yo fui capataz. El patrón me tenía más confianza. Cuando alguien no obedecía, yo le avisaba al patrón. Ya después el patrón lo regañaba. Si era mucho lo que había hecho esa persona, el patrón lo chicoteaba. O el castigo más grave era correrlo de la hacienda, y no es fácil que lo reciban en otra hacienda porque todos los patrones estaban de acuerdo [...]. No se nos ocurría irnos a la selva, porque pensábamos que toda la tierra era de algún patrón (mayordomo de la hacienda El Rosario en el periodo 1930-1950).

La autoridad del patrón emana también del hecho que él mismo funciona como juez para mediar en los conflictos que surgen entre peones, debido a que la hacienda es un territorio autónomo donde no se admite la intervención de otra instancia exterior que pueda hacer justicia.

Por ejemplo, si se peleaban o se golpeaban su misma gente del patrón [los peones], se iban a quejar con el patrón: *fulano de tal me pegó* [le decían al patrón], entonces él mandaba a llamar a ese [peón] que pegó, y ya el patrón lo castigaba o le preguntaba por qué lo había hecho, por qué había golpeado o algo así. Al que golpeó lo amarraban, el mismo patrón lo daba a agarrar para que lo encerraran en un cuarto. Así era el castigo, digamos (nieto del rico oligarca Enrique Bulnes, patrón de la hacienda El Real, donde nació en 1930).

Respeto al patrón, por un lado, rivalidad y falta de solidaridad entre los trabajadores de la hacienda, por otro, son dos elementos que explican la manera en que la desigualdad social puede ser aceptada incluso por quienes se encuentran en posición subordinada, viviendo en condiciones de evidente precariedad. La división o falta de solidaridad entre los peones alcanza el límite de que ellos mismos consienten las sanciones violentas y denigrantes que el patrón llega a infligir, como en el caso del siguiente testimonio, que evoca la manera en que los peones admiten que el patrón se atreva a castigar con fuetazos:

Yo vi que cuando una persona estaba arrepentida se tenía que doblar, el patrón estaba sentado en la silla, algún castigo le iban a dar, [el peón] estaba pidiendo clemencia, pero de rodillas hacia el patrón, en el piso se agachaba, a ver si el patrón se concedía, se apiadaba de él y lo indultaba. La gente recibía los fuetazos, no había intento de rebelarse, al contrario, a los demás [peones] les daba gusto, porque ellos estaban trabajando normal y al que se había rebelado era al que le estaban dando [fuetazos], había un control pues de los finqueros (hijo del caporal de las haciendas Campet y San Antonio, donde vivió desde 1956).

La dominación que se ejerce en la hacienda aparece, en este sentido, consentida y basada en la división y la falta de solidaridad entre los peones. Al respecto, cabe señalar que se trata de una excepción y no de la regla cuando el patrón ejerce violencia contra sus subordinados como reprimenda. Es necesario insistir en que la mayor parte de los entrevistados afirman no haber visto ni sufrido ningún castigo físico mientras vivieron en la hacienda.

Entre las razones de los peones para permanecer ahí se encuentra la protección que asegura el patrón: “Sabían que tenían patrón”, dice el nieto del rico finquero Enrique Bulnes. Como mencionamos más arriba, el patrón provee también maíz y frijol en época de escasez, se ocupa de curar a los peones cuando se enferman y además es juez para dictar sentencia y resolver los conflictos que surgen entre los propios peones. Todas estas atribuciones, que el patrón se arroga y que los peones le confieren, son las razones del respeto que le deben. Además, hay que señalar que se le pagaba igual al trabajador de fuera que al hacendero, aun cuando este último representa más gasto y responsabilidad para el patrón. La ventaja de vivir en la hacienda es que los hacenderos, además de percibir por su labor la misma cantidad de dinero que un trabajador del exterior, establecen lazos y deudas con el patrón que se traducen en seguridad en el

contexto de la frugalidad que caracteriza a las sociedades agrarias. Así lo pudo constatar, no sin asombro (con estupor) la antropóloga Roberta Montagu, cuya observación bien vale la pena evocar aquí:

Odio tener que decirlo. Esto va en contra de todas mis creencias y toda mi política, pero, me temo, es muy cierto. Económicamente los indios de las haciendas, al menos de las grandes haciendas, están en una posición mucho mejor que los indios que viven en sus propios municipios o en los ejidos. Sus casas son también mejores y ahí parece haber menos enfermedades. Es cierto que hay menos temor a las enfermedades. El propietario de la hacienda les da medicinas, por lo general gratuitamente, y además los manda en vuelos hasta San Cristóbal, Tuxtla o México para ser tratados.⁹

CONFUSIÓN ENTRE RESPETO Y MIEDO

Si bien en la hacienda existe una jerarquía bien definida en la que la autoridad es encarnada por el patrón o la patrona, la obediencia que de esta autoridad emana es producto no sólo del respeto —que la jerarquía social instituye por sí misma—, sino también del miedo que suele suscitar la persona propietaria de la hacienda.

[La patrona de Chactajal] es una persona muy buena gente, es una señora intachable que todo mundo respeta y aparte tiene fama de ser muy pistolera [...], tiraba muy bien y siempre andaba con una pistola y sabe tirar bien, entonces por eso es que le ha tenido mucho respeto la gente todavía. Ya tiene tres o cuatro pistolas en su casa. Le tienen mucho respeto a doña Elena, le tienen miedo [...]. O sea que aquí cuando se dice gente de respeto, es gente que también se le tiene miedo, quiere decir algo igual (trabajador de confianza de la patrona de San José Chactajal).

De la propietaria de Chactajal se dice que es “buena gente” porque “saluda atentamente a todo mundo desde la puerta de su casa, hasta a los más humildes”. Pero al mismo tiempo es una persona que puede inspirar

⁹ La traducción es nuestra y la versión original dice: “I hate to make this statement. It goes against all my beliefs and all my politics, but, I am afraid, it is very true. Economically the Indians of the haciendas, at least of the haciendas grandes, are in a much better position than the Indians who live in their own municipios or on the ejidos. Their houses are also better and there seems to be less illness. There is certainly less fear of illness. The hacienda owner gives them medicines, usually without charge, and even flies them into San Cristóbal, Tuxtla or México for treatment” (Montagu, s/f: 32).

temor, pues es reconocida como “muy pistolera”. Es decir, del sentimiento de respeto (que emana de la autoridad) se puede pasar abruptamente al miedo (que suscita la amenaza de violencia).

En teoría, la autoridad se basta a sí misma para hacerse obedecer; cuando ya no es suficiente y se recurre a la persuasión o a la fuerza es porque la autoridad se ha debilitado (Arendt, 2006). Sin embargo, la investigación empírica en este terreno deja ver una ambigüedad entre respeto y miedo, porque ambos sentimientos atañen a la persona del patrón o patrona. Es común que la patrona pase rápidamente de la orden (que es signo de autoridad) a la amenaza de violencia cuando, por ejemplo, les dice a los peones “si no te gusta, te vas”. La posibilidad de abandonar intempestivamente la hacienda significa para un peón perder la cosecha, no tener qué comer a corto y mediano plazos.

La ambivalencia entre miedo y respeto que connota la relación de peones y patrón tiene su origen en el tipo de vínculo que establecen padres e hijos en el interior de las familias. El orden social que la hacienda determina está calcado de las relaciones familiares, del mismo modo que los pequeños núcleos domésticos del caserío quedan subordinados a los intereses de la casa grande. No es de sorprenderse si consideramos que la autoridad es un fenómeno que en su forma original nos remite a la autoridad del padre y al poder que éste ejerce en la esfera doméstica. Las líneas de autoridad arriba descritas connotan un régimen político fundado en la jefatura del padre de familia/principal/caporal/patrón. La oligarquía se beneficia de esta organización para constituir su propia legitimidad interna. Si bien la jerarquía que prevalece dentro de la hacienda puede parecer ilegítima desde un punto de vista legal (en particular, a partir de las legislaciones posteriores a la Revolución Mexicana) y según una concepción moderna del derecho y la ciudadanía, toda su pretensión de legitimidad —que no puede ser aprobada sino por las personas de su interior y fundamentalmente por las familias acasilladas— se basa en una singular apropiación de la autoridad familiar para justificar el poder que, finalmente, se arrojan el finquero y la oligarquía.

La observación concreta de este modo de organización social deja ver de manera más o menos precisa cómo se establece el consentimiento hacia las relaciones de poder. Si bien el tipo de sociedad al que la hacienda da forma en la región de Ocosingo nos sorprende en nuestra época (como lo expresa Montagu a partir de su trabajo de campo desde los años cincuenta), podemos preguntarnos si en el México actual no existen otras formas de poder cuya justificación pretende derivarse de las formas de

autoridad elementales, como las relaciones familiares. Reconocer esta forma de dominación es importante porque denota la carencia de un orden público en el que las personas, y en particular los trabajadores, sean sujetos de derecho. La confusión de la naturaleza del poder en el orden familiar y extrafamiliar no hace sino demostrar la manera como ciertas formas de gobierno pueden instrumentalizar o incluso pervertir el principio elemental de autoridad del padre.

EL DECLIVE DE LAS HACIENDAS A PARTIR DE LA SALIDA DE LOS PEONES

Una vez destacados los principales elementos que dieron su estabilidad a las haciendas, es posible situar las líneas de ruptura a partir de las cuales este orden señorial terminó por perecer. La primera pregunta se enuncia fácilmente: ¿Cuáles fueron las razones de los peones para salirse de la hacienda? Las respuestas son múltiples y es compleja la situación por desentrañar.

Existen otros horizontes de trabajo alternativos a la hacienda: una posibilidad es ir a Tenosique para laborar como jornalero durante la zafra, donde pagaban mejores salarios que en las haciendas, pero a decir de los peones, se sufren las inhóspitas condiciones de la región: “Hace mucho calor; es un horno ahí”. Irse de la hacienda no es, por lo tanto, cosa fácil. Existen varios riesgos que los peones deben ponderar, como el “mal de la tierra”, que en tzeltal se dice *lum kinal*; se trata de una enfermedad que ataca “a las personas rechazadas por la tierra” lo que constituye un miedo, especialmente, para quienes abandonan la hacienda (Montagu, s/f: 17).

De esta forma, las razones para quedarse conciernen a la falta de hospitalidad que ofrecen las tierras del exterior y están basadas principalmente en la mala experiencia de los que se fueron; en muchas ocasiones se trata sólo de rumores, pero suficientemente poderosos para actuar en consecuencia. En cambio, las razones para salirse de la hacienda conciernen directamente a las condiciones de vida y trabajo que prevalecen en su interior. Es el caso de la obligación de cercar la milpa para dejar pastar al ganado del patrón, lo que pone de manifiesto cómo surgen ciertas inconformidades entre la población de acasillados.

Los finqueros tenían cuatro mil o cinco mil cabezas que no mantenían, las dejaban así porque tenían miles de hectáreas. A los que afectan mucho son a los campesinos porque tienen que cerrar sus milpas, cercar sus milpas, cercar con palos; porque si no, acaba el ganado con las milpas de los acasi-

llados. Y si no lo cercan, entra el ganado y lo acaba. Eso es donde la gente seguía pobre, trabajando mucho sin producir nada (peón de la hacienda San Antonio, donde nació en 1960).

Se considera que la libertad que tiene el ganado del patrón para pastar va en detrimento de la economía de los indígenas y que las familias de los peones viven en la pobreza porque invierten demasiado tiempo y esfuerzo sólo para mantener a salvo su milpa. Lo que parece lamentable es que, sometidos al dominio del patrón, los peones encuentran varias limitaciones para producir. Además de esto, se advierte que otras actividades que el patrón ordena se han vuelto algo “insoportable”.

Se salieron, porque no aguantaban el trabajo de su patrón y toda la gente ahí estaba aguantando la chinga con su patrón. [...] Salieron 28 padres de familia, mi papá vino a buscar hablar con la gente, hay un rancho donde fuimos a solicitar la tierra [...]. Entonces tomaron un acuerdo de que sí vamos a salir, porque aquí el patrón chinga nos da: “¡Van a moler caña!” [ordena el patrón] y es un mes de trabajo completo. “¡Van a dejar esto en Comitán!” Manda a dejar toda la panela, para que venda el patrón (peón de la hacienda El Rosario, donde vivió en los años cincuenta).

Hay un momento en que los peones consideran que el trabajo llega a ser “una chinga”, dice el hijo de un peón, a propósito de la elaboración de la panela y su transporte. También un vaquero evoca las horas de vigilia: “Ya no quería yo dar golpe ahí, ya estaba yo fastidiado, era una chinga de verdad, hasta la medianoche, ya no podía dormir, me dormía yo en el caballo, así a las cuatro de la mañana”. Sin embargo, antes valía la pena aguantar “la chinga” por tener casa, tierra, préstamos y protección. En un momento dado, esto ya no es suficiente y se busca acortar la jornada de trabajo, al mismo tiempo que va estableciéndose una relación salarial entre el patrón y los peones.

El patrón quería que le trabajáramos hasta las cuatro o cinco de la tarde, en ese tiempo [1930 e incluso hasta 1960] todavía se trabajaba así, pero ya después se fue orientando, y ya no hay nada de eso, ahora [en 2003] le trabajan hasta las 12 horas del día y nada más. Ya a las 12 no le dan otro golpe (testimonio de un vaquero que trabajó en la hacienda El Real).

Las relaciones de servidumbre comienzan a debilitarse una vez que la duración de la jornada se acorta y la relación salarial se va extendiendo. A partir de los años setenta, las horas de trabajo se establecen con preci-

sión, los peones y los vaqueros vigilan que el patrón respete sus acuerdos y el salario establecido por jornada se va independizando de los favores, deudas y afectos entre patrón y peones.

Además de aspirar a tener jornadas de trabajo más cortas, una vez disminuido el sistema de pago diferido, las familias de los peones comienzan a considerar la posibilidad de apropiarse de un terreno en las tierras nacionales de la Selva Lacandona. Este horizonte se traduce como razón suficiente para abandonar la hacienda, pero ¿de qué manera esto llega a significar para las familias de los peones una posibilidad tangible?

Hacerse de un terreno se vuelve un horizonte posible en la medida en que se propaga la idea de que existen tierras para colonizar en la Selva Lacandona y que es factible solicitar su regularización ante la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Se corre la voz de que ciertas personas saben hacer las gestiones ante las autoridades competentes. Se trata de militantes de la CNC y de la Unión de Uniones. Algunas familias se organizan y con la “orientación” de los gestores (militantes) inician sus solicitudes.

El patrón no quería que se salieran [las familias de los peones]. Se enojaba porque no quería que se fueran. Hay algunas personas a las que [los patrones] corrieron, a quienes eran los dirigentes. [En cambio] los viejos no decían nada porque ellos respetaban mucho a su patrón. A veces los jóvenes ya no [lo respetan], empezaron a rebelarse y no quisieron [obedecer] al patrón. Y él los corría (peón de la hacienda San Antonio, donde nació en 1960).

EXPERIENCIAS DE LA EMANCIPACIÓN EN LAS FAMILIAS DE PEONES

La salida de numerosas familias de peones a partir de los años setenta fue el proceso que terminó de socavar el orden señorial. Las haciendas, quedándose despobladas y obligadas a fraccionarse por la SRA, comenzaron a desaparecer. ¿Hasta qué punto fue el ímpetu de la joven generación que rompió con la jerarquía establecida y motivó el éxodo de numerosas familias? Los testimonios de los hijos de acasillados son elocuentes, aunque se requiere una investigación más exhaustiva para poder confirmar esta hipótesis.

Yo pienso que todavía a mi papá le quedó eso, algo que copió del patrón, su forma de ser. Todavía tiene [mi papá] un mandato fuerte sobre la gente, como una autoridad, así quedó él. Yo pienso que para ellos [la generación

de los padres] estaba bien, o sea, yo pienso que para ellos estaba bien lo que el patrón hacía y el sistema de la hacienda [lo aprobaban]. Porque todavía son caciques. Hay caciquismo todavía. Todavía quieren ser autoritarios algunos [de nuestros mayores] con la gente. Les quedó eso después del trabajo [en la hacienda]. Yo digo que hay que ser prácticos, la gente no se deja, ya nadie se deja, ni yo me dejo (hijo del caporal de las haciendas Campet y San Antonio, donde vivió desde 1956).

La posibilidad de hacerse de un terreno propio es uno de los anhelos que persiguen las familias de los peones al salirse de la hacienda. Cuenta el hijo de una familia de peones: “Teníamos una idea en la hacienda [de lo que queríamos hacer], porque los patrones tienen ganado, tienen caballos, tienen tierras, y eso mismo queríamos los campesinos”. Al irse de la hacienda, los peones y sus familiares imaginan que pueden llegar a ser rancheros, vaqueros o ganaderos. Cuando los peones imaginan “hacer como el patrón nos enseñó”, advierten que quieren dejar de ser la servidumbre de la casa grande y llegar a ser los amos de su propia casa. Este anhelo familiar y colectivo deja entrever una nueva concepción de las labores agrarias, porque se busca trabajar con independencia y en beneficio propio.

Cuando salimos de la hacienda, mis padres querían trabajar, sembrar plátano, sembrar caña, tener buen potrero, así como lo que enseñó el patrón, porque el patrón mandaba a hacer sus potreros y todo, y esa misma idea se nos quedó [...]. Los que salieron de [las haciendas] Santa Rita, Rosario, San Antonio, llegaron a hacer sus ejidos donde lograron hacer potreros y comprar ganado una vez que vendieron sus puerquitos. Con ese poquito dinero que les dieron [por la venta de sus puercos], empezaron a juntar hasta comprar su ganado. Al principio compraron un toro de común, porque no les alcanzaba para comprarse cada quien su toro, y así empezaron [...]. Nos gusta trabajar pues, trabajar con el potrero y comprar animales de ganado, comprar caballos, para que cuando haya necesidad se pueda vender, porque si no tengo dinero, vendo uno y ahí está [...]. Es como un ahorro, como un banco, algo así, que tenemos ahí (peón de la hacienda San Antonio, donde nació en 1960).

Después de abandonar la hacienda, las familias de los peones buscan continuar con las actividades domésticas básicas de su economía familiar (como el cultivo de maíz, la cría y venta de puercos) y además aspiran a realizar las labores de ganadería antes exclusivas del patrón, los caporales y los vaqueros. ¿Tales aspiraciones, basadas en una imitación del modo de

vida del patrón, entrañan una reivindicación de libertad o, simplemente, los peones y sus familias están reproduciendo un sistema de dominación aun saliéndose de la hacienda? Teóricamente, este fenómeno puede ser interpretado en ambos sentidos.

Desde la teoría marxista se puede interpretar que esta aspiración de los campesinos no hace sino continuar reproduciendo un sistema social basado en la propiedad privada de los medios de producción. Aun en el caso citado arriba, acerca de los nuevos ejidatarios que reúnen sus ahorros para comprar un toro y tenerlo como propiedad colectiva, su interés en adquirir bienes en común es un recurso temporal, que les permite acumular ingresos para que en el futuro cada familia pueda llegar a ser propietaria de su propio ganado.

Asimismo, según la teoría del liberalismo económico, podemos decir que a partir de la salida de los peones de la hacienda se produce la liberalización de la mano de obra, proceso fundamental para que los campesinos puedan conducirse como individuos en el mercado, libres de vender su fuerza de trabajo, pero también libres para ser propietarios y administrar sus bienes.

La comprensión del sentido que este fenómeno entraña no se puede deducir a través de teorías generales que son ajenas al conocimiento concreto de la sociedad en cuestión, sino a partir de las experiencias concretas de las personas concernidas. Es decir, el sentido que entraña el despoblamiento de las haciendas no puede conocerse sino a través de quienes las habitaron, a partir de las evaluaciones que las personas implicadas formulan acerca de su propia experiencia y las circunstancias en las que llevaron a cabo su acción.

Tuvieron que buscar cada quien dónde vivir, así fueron las cosas. Lo que más trabajo costaba era dejar a la familia [en la hacienda], sus costumbres, sus compañeros, sus padres, todo eso era muy difícil, las mujeres se iban [de la hacienda] llorando. [...] Así salió un grupo a posesionar, les dieron su posesión, les dieron agua y una planada en el mero cerro, nada más una parcecita, tienes que subir al cerro para hacer milpa, hacer dos o tres hectáreas, no cosechas casi nada, pero sintieron que estaban libres porque ya pueden ir a cazar, ya pueden ir hacer lo que ellos quieran, pueden ir a pasear. Ya no es igual de como estaban en las haciendas, aunque seguían siendo pobres, pero tenían sus frijolitos, maíz, así estaban al principio (hijo de peones de la hacienda San Antonio, donde nació en 1960).

Recordemos que mientras los peones permanecen estables en la hacienda, uno de los criterios que se emplean para evaluar a “un buen patrón” es el permiso que éste da a sus subordinados para criar puercos y sembrar su milpa. En la medida en que los peones se plantean prescindir de esta tutela para organizar en el futuro su economía familiar, y toman la iniciativa de organizarse por sí mismos para fundar una nueva comunidad, lo que acontece es, sin lugar a dudas, una experiencia de emancipación que los indígenas refieren como “sentirse libres aunque estén pobres”.

La legitimidad o (ilegitimidad) de la jerarquía interna de la hacienda es inteligible sólo a través de las justificaciones que emiten las personas que la habitaron. Dejar de pagar con servicios la renta de la tierra, trabajar para beneficio únicamente familiar y dejar de ser servidumbre de la casa grande constituyen acciones que forman el nuevo horizonte de los otrora peones acasillados. Observamos la emancipación desde el momento en que los peones osaron imaginarse que podían llegar a ser como el patrón: “ser propietarios como el patrón”, “tener ganado como el patrón”. De esta forma, desconocieron la autoridad del finquero porque se atrevieron a pensarse como iguales a él. Pensarse en igualdad lleva implícita la desaparición de la jerarquía que sujeta a peones y propietarios.¹⁰

La emancipación entraña una transformación profunda: la sociedad señorial caduca para dar lugar a nuevas formas de relación social, pues sin peones no puede haber patrón; sin servidumbre, la oligarquía se desvanece. Este proceso ha dado lugar a que desde un punto de vista contemporáneo se formulen narraciones que evocan con insistencia el contraste entre las condiciones de trabajo en las haciendas del pasado y el tipo de relaciones que conocen ahora los indígenas en la región.

En Campet, mi papá me platica que era [como] la tienda de raya, por ejemplo, la gente pedía [dinero prestado], quedaba anotado su nombre, si pedía 10 pesos le apuntaban que debía 20 pesos, y así la gente nunca terminaba de pagar, con trabajo y trabajo ahí se lo iban descontando [de su deuda]. Ya ve usted lo que es la necesidad [...]. A veces, volvían a pedir y seguía [creciendo] su misma cuenta y nunca terminaban de pagar; sobre todo porque siempre se la hacían más grande. O sea, era un engaño constante del patrón. La gente sufrió mucho, eso me consta, que sufrió mucho, por eso están

¹⁰ Sobre la relación dialéctica de la dominación cabe citar “Herlinda se va”, la apasionante reflexión de la escritora Rosario Castellanos (2000), hija de la oligarquía de Ocosingo, acerca de las mujeres que la sirvieron a todo lo largo de su vida: “¿Quién de las dos estaba más sujeta: la sierva o el ama?”.

muy resentidos. Ahí donde trabajo, yo ocupo bastante gente, como a 10 o 15 personas cada día, ellos ya saben su hora en que llegan a trabajar, [la jornada es] de siete de la mañana a una de la tarde, y de ahí se van. Ahora ya regañan [los trabajadores]: “Si quieres, si no, idéjalo!” [contestan]. Ahora ya es un trato de más iguales. Yo pienso que aquí, donde estamos nosotros, ya se superó bastante [la desigualdad] porque ya la gente no se deja, ya no. Ya la gente se pone de tú a tú. “Si quieres, si no te conviene, idéjalo!” [dicen]. O sea que la gente se igualó (hijo del caporal de las haciendas Campet y San Antonio donde vivió desde 1956).

A posteriori, el sistema de deudas es evocado por el hijo de un caporal como una forma deplorable para asegurar la sujeción de los peones. Este modo de denuncia de las condiciones de dependencia que conocieron los peones acasillados en las haciendas es indicativo de las transformaciones que han sucedido. Insistamos en que la inflexión, que se opera para deplorar las injusticias del pasado, cobra sentido y tiene lugar a partir de una situación nueva que resulta desde que los indígenas abandonan las haciendas. Este proceso histórico en la región de Ocosingo pone de manifiesto el poder que de los subordinados puede resultar: antes delegado en la autoridad del patrón y muchas veces anulado debido a la falta de solidaridad entre peones, el poder aparece cuando los indígenas actúan de manera concertada para abandonar al patrón, su hacienda, y fundar una nueva comunidad en Las Cañadas de la Selva Lacandona.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hannah ([1958] 2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARENDT, Hannah ([1969] 2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ASCENCIO FRANCO, Gabriel (2009). *Los rancheros de Chiapas durante el siglo XX. El mito de la oligarquía latifundista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- CASTELLANOS, Rosario ([1973] 2000). “Herlinda se va”. *Debate Feminista* 11 (22): 3-5.

- CHEVALIER, François (2013). *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COTTEREAU, Alain (1999). “Dénis de justice, dénis de réalité: remarques sur la réalité sociale et sa dénégaration”. En *L'expérience du déni. Bernard Mottez et le monde du sourds en débats*, coordinado por Pascale Gruson y Renaud Dulong, 159-189. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- COTTEREAU, Alain (2006). “Sens du juste et usages du droit du travail: une évolution contrastée entre la France et la Grande-Bretagne au XIXe siècle”. *Revue d'histoire du XIXe Siècle* 33: 95-115.
- COTTEREAU, Alain, y Mokhtar Mohatar Marzok (2011). *Une famille andalouse. Ethnocomptabilité d'une économie invisible*. París: Bouchène.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1985). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio, y Mario Humberto Ruz (1992). *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas.
- LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen (1998). *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México: Cal y Arena.
- LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen (2008). *Desafíos de la emancipación indígena: organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas, 1930-1994*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- MARROQUÍN, Alejandro (1955). *Problemas socioeconómicos del municipio de Ocosingo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MONTAGU, Roberta (s/f). “Three hacienda villages in the municipio of Ocosingo, Chiapas”. Reporte de investigación mecanuscrito. Chiapas: Biblioteca Fray Bartolomé de Las Casas (Instituto Nacional Indigenista).
- MONTAGU, Roberta (1970). “Autoridad, control y sanción en las haciendas tzeltales”. En *Ensayos de antropología en la Zona Central de Chiapas*, compilado por Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, 365-366.

México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

PINTO DURÁN, Astrid (1996). "Finca Chichihuistan. Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad". Tesis de maestría en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.

PINTO DURÁN, Astrid (2002). "Metáfora, poder y cultura en una finca de los Altos de Chiapas". *Pueblos y Fronteras* 4: 51-74.

RUZ, Mario Humberto (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SCHÜTZ, Alfred (1962). "Equality and the social meaning structure of the social world". En *Collected Papers 2, Studies in Social Theory*, 226-273, La Haya: Martinus Nijhoff.

TOLEDO, Sonia (2002). "Fincas, poder y cultura en Simojovel". México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/ Universidad Autónoma de Chiapas/Instituto de Estudios Indígenas.

WEBER, Max ([1922] 1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 3 de julio de 2014

Aceptado: 18 de septiembre de 2015

