

Petrolización forzada e identidad étnica: el movimiento social de los yokot'anob de Macuspana, México

Forced petrolization and ethnic identity The Yokot'anob social movement in Macuspana Mexico

Manlio Octavio Cobos Orozco

Universidad Intercultural del Estado de Tabasco
cobosmanlio@gmail.com

Dora Elia Ramos Muñoz

El Colegio de la Frontera Sur, Departamento Sociedad
y Cultura, Unidad Villahermosa
dramos@ecosur.mx

Felipe Javier Galán López

Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Monterrey

javiergalan74@hotmail.com

RESUMEN

Se describe el proceso de organización social de las comunidades yokot'anob del municipio de Macuspana, Tabasco, México, en el contexto del auge petrolero entre 1970 y 1980. A partir de acciones colectivas de protesta social reivindicaron su identidad étnica y obtuvieron visibilidad ante un Estado que intentó olvidar la presencia de su población indígena. Con una metodología cualitativa fundamentada en la teoría de la etnicidad e historicidad se revisa la configuración de la cultura yokot'anob (anteriormente llamada chontal), así como a partir de entrevistas estructuradas realizadas a dirigentes que encabezaron el movimiento de reivindicación yokot'anob. Se recuperan elementos históricos coloniales, pero sobre todo del siglo XX, para así entender cómo la etnicidad se fue reconstruyendo durante las décadas de 1970 y 1980. Se presenta una discusión teórica basada en dos dimensiones: una teórica sobre etnicidad y otra histórica que da cuenta del efecto de las acciones colectivas de protesta contra la petrolización en el municipio de Macuspana.

PALABRAS CLAVE

identidad étnica, resistencia indígena, etnia yokot'an, petróleo, chontales de Tabasco.

ABSTRACT

The process of social organization in which the Yokot'anob communities of the municipality of Macuspana, Tabasco, in the context of the oil boom between 1970 and 1980, is described. Through collective actions of social protest, the communities claimed their ethnic identity and gained visibility in Tabasco, a state that tried to forget the presence of its indigenous population. With a qualitative methodology based on the theory of ethnicity and historicity, the configuration of the Yokot'anob (named before Chontal) culture is reviewed. And from structured interviews, conducted with people who pushed out the yokot'anob claim movement. Colonial historical elements are recovered, but especially the 20th century, to understand how ethnicity was rebuilt during the 1970s and 1980s. A theoretical discussion is presented based on two dimensions: ethnic and historical, for explain the chontal's collective actions of protest to the oil exploitation in Macuspana.

KEYWORDS

ethnic identity, indigenous resistance, Yokot'an ethnicity, petroleum, Chontales de Tabasco.

INTRODUCCIÓN

La integración de comunidades indígenas a movimientos políticos ha tenido consecuencias importantes para las identidades étnicas. En este artículo analizamos el caso de los *yoko yinikob* (hombres verdaderos) y *yoko ixikob* (mujeres verdaderas) o *yokot'anob* (hablantes de la lengua verdadera, en plural), como tienden a denominarse genéricamente. Ellos poblaron las tierras bajas de Tabasco hasta antes de la conquista ibérica (West, Psuty y Thom, 1985) y fueron nombrados *chontales de Tabasco*.

Para Incháustegui, los ancestros de los actuales *yokot'anob* controlaban el puente comercial más importante de Mesoamérica, en el cual confluían los pueblos nahuas del altiplano, los grupos mayenses, así como diversos pueblos que habitaban en lo que actualmente es el sur de México y Centroamérica. El conocimiento de las vías fluviales, las técnicas para aprovechar los recursos de los humedales, así como el desarrollo de una tecnología agrícola adecuada a las condiciones de las tierras bajas permitieron a los *yokot'anob* mantener una importante población extendida a lo largo de Tabasco y sur de Campeche (Incháustegui, 1994).

Con el paso de cinco siglos, los *yokot'anob* quedaron en el olvido en varios sentidos, los esfuerzos estatales por modernizarlos fueron muchos, en particular en el siglo XX se siguió una política castellanizadora que afectó a los pueblos originarios (Pfeiler y Canché, 2014). Durante varias décadas, bajo el ideal modernizador y progresista distintos gobiernos provocaron una disminución drástica en el número de personas pertenecientes a grupos étnicos, esto se reflejó tanto en los censos –en los que cada 10 años disminuyó la población indígena–, como en la manera en que los integrantes de grupos étnicos tabasqueños niegan o negaron su pertenencia. Al respecto hay dos ejemplos: de acuerdo con el INEGI, solo 3.99% de población se consideró indígena (2020), un contraste con las entidades federativas vecinas; también Incháustegui (1995) expuso que para el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1970 existían 19,421 hablantes de lenguas indígenas, la mayoría ch'ol, y ningún hablante de *yokot'an*, a pesar de ser la lengua indígena mayoritaria' del estado (INPI, 2020).

En contradicción, los datos proporcionados por la oficina de representación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) en Tabasco dicen que la población indígena de esa entidad es de 155,341 habitantes, lo que equivale a 6.47% de la totalidad en ese estado y puede implicar una nueva tendencia: la de adscribirse como indígena. Un ejemplo de ello lo es la comunidad *yokot'anob*, que ha criticado las políticas modernizadoras que borraron a los indígenas y

1 El antropólogo Carlos Incháustegui (1994) agrega que el extracto censal del INI para 1980 y 1990 solo registra a los hablantes de "idioma indígena" sin especificar a qué lengua se refiere.

actualmente se reivindica como pueblo originario. Para el INPI, los hablantes de *yokot'an* mayores de tres años representan 66.19% de la población indígena, otro interés más para revisar este caso.

El movimiento social estudiado se llevó a cabo de finales de la década de los ochenta del siglo XX a la segunda década del XXI y refiere a diversas formas de presión –principalmente el bloqueo a accesos a pozos e instalaciones petroleras–; dicho movimiento implicó una ardua organización y operación logística, así como un alto grado de coordinación. Es conveniente subrayar que se considera que la movilización se alimenta de la organización comunal *yokot'anob* y que refleja su identidad étnica.

En este contexto, nuestro análisis parte de las siguientes preguntas: ¿cómo se explica la relación entre identidad colectiva *yokot'an* y movilizaciones sociales?, ¿cómo estas identidades se conjugan en una acción colectiva de protesta frente a la explotación petrolera?, ¿cuáles fueron los factores que motivaron la participación *yokot'anob* en el movimiento social; cómo se integraron al movimiento político; cómo se perciben a sí mismos en este contexto y cómo perciben los cambios de la relación interétnica con el resto de la sociedad?

Los *yokot'anob* habitan principalmente en Nacajuca, Macuspana, Centro y Centla, en localidades como Benito Juárez (San Carlos), municipio de Macuspana, con 14,400 habitantes y 6,300 en hogares indígenas; o Tamulté de las Sabanas, municipio de Centro, con 6,522 habitantes y 6,274 en hogares indígenas; o en comunidades como San Francisco, municipio de Macuspana, en la periferia a la zona urbana de San Carlos, con 429 habitantes y 152 hogares *yokot'anob* (INEGI, 2020).

La postura teórico-metodológica retomó los postulados acerca de movimientos sociales e identidad, conformaciones étnicas y el contexto de Tabasco; aquí presentamos los resultados siguiendo una metáfora: cómo inicia el movimiento social desde una aparente calma, se transforma en una marea creciente, se vislumbra una marejada, existe una cresta de la ola del movimiento y termina al dar cuenta de los saldos esta marejada y el reflujó al 2020. Concluimos con una discusión sobre la interrelación entre identidad y participación política.

MARCO TEÓRICO

Para analizar la formación de movimientos colectivos seguimos los planteamientos sobre movimientos sociales e identidad de Melucci (1999), la revisión histórica de los movimientos sociales por parte de Tilly y Wood (2010) y la importancia de examinar espacios de protesta cruzados por la identidad cultural que propone Tamayo (2016). Con la finalidad de abordar la conformación

de identidades étnicas revisamos los postulados de Barth (1976), Bonfil (1989), Dietz (1999), Giménez (2005) y Geertz (2005); para situar el análisis en Tabasco retomamos los planteamientos de Uribe (2003), Toledo (1983) y Tudela (1992); a fin de comprender los elementos de historicidad recuperamos a West, Psuty y Thom (1985) y a Incháustegui (1994, 1995).

Poner en discusión a estos autores nos permitió contar con un marco teórico que nos ayudó a comprender la importancia que tiene la reivindicación de identidades étnicas, a partir de acciones colectivas de protesta que ocurrieron en la región chontal, en la que han participado los *yokot'anob*, en un marco de historicidad y etnicidad, y cómo esto ha regenerado sus identidades más allá de la pertenencia a un determinado territorio, sino más bien alrededor de una bandera de protesta política conformada a través de acciones colectivas determinadas por lo étnico, entendiendo lo anterior en una relación simbólica en la que tienen que ver expresiones de religiosidad, de defensa del territorio y de una identidad construida.

Melucci expone que si bien existen factores que contribuyen a la formación de fenómenos colectivos, depende de la capacidad de los actores sociales para “percibirlos e integrarlos en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto a los fines, medios y ambiente de su acción” (Melucci, 1999, p. 15). Nuestro argumento es que eso sucedió con las identidades étnicas de los *yokot'anob* tabasqueños.

Tomamos como modelo la propuesta de analizar a los movimientos sociales de protesta contra los efectos del desarrollo en Tabasco, como impulsores de identidades colectivas y étnicas, lo que Tilly y Wood abordan desde una perspectiva histórica y lo expresan de la siguiente manera:

La historia es de utilidad porque explica el motivo por el que los movimientos sociales abrazaron algunos rasgos cruciales que distinguieron al movimiento social de otras formas de política. La historia es de utilidad porque identifica una serie de cambios significativos en la labor de los movimientos sociales [...] por último porque se centra en las cambiantes posiciones políticas que propician la aparición de los movimientos sociales (2010, p. 21).

Para Tilly y Wood (2010, p. 28), el constructo “movimientos sociales implican entre varias cosas un todo interconectado que requiere de la mirada histórica que combina tres elementos: 1) Campañas de reivindicaciones colectivas contra las autoridades afectadas; 2) un abanico de actuaciones para llevar a cabo esas reivindicaciones [...]; 3) manifestaciones públicas del valor, la unidad, el número y el compromiso de la causa”.

Por su parte, Tamayo (2016) considera que la cultura y la identidad son elementos esenciales para analizar los movimientos sociales, porque “[. . .] los movimientos modifican la significación de códigos dominantes y prácticas políticas [. . .] la cultura, así, no solo es un objeto de estudio, sino una dimensión analítica que permite, más allá de la existencia de efectos y cambios políticos, comprender sobre todo la naturaleza y contenido de esos cambios” (2016, pp. 50-51). Estamos de acuerdo con Tamayo cuando afirma a la cultura política “como un flujo de prácticas y significados sobre la política y la acción colectiva” (p. 57).

Sobre la dimensión de identidad, de acuerdo con Giménez (2005, p. 138), consideramos que “la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un ‘nosotros’ y los ‘otros’, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos”. En este sentido no existe individuo sin identidad, lo mismo sucede con las identidades colectivas y la “cultura”, pasan de considerarse como “modelos de comportamiento” a “pautas de significados”, según plantea Clifford Geertz (2005).

Ahora bien, no todos los significados son representaciones de identidades culturales, sino únicamente aquellos que son compartidos y que son relativamente duraderos, históricos o generacionales, como expone Giménez (2009), siguiendo a Strauss y Quin (1997). Lo importante para Giménez se ubica en la funcionalidad del concepto “identidad” y retomando la obra colectiva de Frederick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), define:

En cuanto “constructo”, la identidad se elabora dentro de un sistema de relaciones que oponen un grupo a otros grupos con los cuales está en contacto [. . .] la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso el centro del análisis de los procesos identitarios es la relación social.[. . .] no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural (Giménez, 2009, p. 138).

En torno al peso identitario del idioma se han sostenido amplios debates. Giménez, citando a Miguel Ángel Bartolomé (1997, p. 83), expone que:

[. . .] la pérdida de la lengua nativa –frecuentemente fomentada por un sistema escolar que impone la castellanización compulsiva y la inferiorización concomitante de las lenguas indígenas– suele ser uno de los primeros signos de erosión de la identidad étnica y de su cultura. Se podría proponer que una tendencia generaliza-

da es que el reemplazo lingüístico esté acompañado por el renunciamiento étnico (en Giménez, 2009, p. 48).

A su vez, Guillermo Bonfil Batalla se pregunta en un tono de función ¿qué hace diferentes a las comunidades campesinas tradicionales de las comunidades indias? Y se responde:

Un primer rasgo aparente es el idioma: el campesino no indio habla solamente español. Esa afirmación hay que matizarla por la consideración de dos hechos frecuentes en las comunidades no indias tradicionales. Por una parte, en muchas de ellas los ancianos y algunas familias recuerdan la lengua indígena original, aunque su empleo esté restringido y el campo generalizado de la comunicación lo ocupe el español (Bonfil, 1989, p. 87).

Consideramos que si bien la dimensión del lenguaje es un elemento muy importante, y eso se advierte entre los *yokot'anob* de Tabasco, dentro del círculo de identidades del individuo no es el único y existen otros que reafirman, cambian y construyen la identidad de las personas, como por ejemplo la religiosidad y las acciones políticas. Uribe lo contextualiza para Tabasco así:

Las manifestaciones regionales de la etnicidad [en Tabasco] son muy diversas, así, por ejemplo, un pueblo –aunque nahua– como Cupilco [en el municipio de Comalcalco], que conserva su ritualidad como sede de un importante santuario regional y donde se sigue hablando cotidianamente la lengua, niega ser indígena. Mientras Tamulté de las Sabanas [ubicado en el municipio de Centro], donde los niños aprenden *yokot'an* como segunda lengua y los adolescentes adoptan un estilo de vida punk, rap o hip hop; o Vicente Guerrero [en el municipio de Centla] donde casi no se habla *yokot'an* defienden rabiosamente su identidad indígena. Tecolutilla [municipio de Comalcalco], un pueblo fundado por migrantes hace 100 años fuera de lo que hoy se considera zona indígena, recuerda de pronto su origen étnico y exige participar en actividades conjuntas de las comunidades indígenas (Uribe, 2003, pp. 102-103).

Como plantea Giménez (2005, p. 7) en su disertación sobre la identidad: se parte del “individuo” porque este sistema de diferenciación frente al “otro” es lo que construye la identidad, la cual tiene su origen en el “individuo”. Entonces, ¿cómo es que las personas conforman “identidades colectivas”? Giménez dice que los individuos se integran (recurriendo al postulado weberiano) a una “acción dotada de sentido”, esta no puede existir sin actores y es la identidad

lo que los define. Tenemos así trazado un camino en la conformación de una acción colectiva: la identidad parte del individuo como un elemento de diferenciación y para marcar fronteras, esta identidad es la cultura interiorizada no solo como “modelos de comportamiento”, sino como “pautas de significados”, pero únicamente llega a serlo a través de aquellas que son compartidas y son relativamente duraderas, históricas o generacionales. Este hecho de “compartir” puede motivar a que los individuos realicen acciones conjuntas “dotadas de sentido”, convirtiéndose así en actores definidos por su identidad que potencialmente pueden generar una acción colectiva (Giménez, 2005). Estas acciones llegarían a conformar movimientos sociales, los cuales desde el punto de vista de Melucci se caracterizan “como forma de acción colectiva [que] abarca las siguientes dimensiones: a) basada en la solidaridad, b) que desarrolla un conflicto y c) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción” (Melucci, 1999, p. 17).

Como propone Melucci, el paso de un movimiento reivindicativo a uno político antagonico se mueve hacia: “a) contenido simbólico creciente; b) divisibilidad y negociabilidad decreciente; c) reversibilidad decreciente; d) calculabilidad decreciente de los resultados de la acción, y e) tendencia creciente hacia conflictos de suma cero” (p. 21). El análisis lleva a plantear si la identidad, inmersa en un movimiento político, se conjuga con un fuerte componente de “clase social”. La intersección clase/etnia tiene varios enfoques. Para Giménez (2009, p. 150):

Vistas las cosas desde el punto de vista de los individuos, la identidad étnica no es la única identidad de pertenencia, aunque jerárquicamente sea la principal. Además de su pertenencia étnica, un individuo puede reconocerse miembro de conjuntos más vastos como un grupo etnolingüístico (identidad etnolingüística), una identidad regional (v.g. una región interétnica, como la región istmeña) y, por supuesto, una comunidad nacional. Pero son muchos los estudios que han demostrado que en la mayor parte de las interacciones interétnicas, la dimensión étnica de la identidad es siempre la más visible y la más destacada (“saliency”) (Emmison y Western, 1990, citados por Hecht, 1993, p. 58).

La otra cuestión fundamental es, como dice Giménez (2005, p. 11), “la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión”.

Esta conjunción etnia/clase en un contexto determinado implicaría modificaciones en las formas de articulación interétnica. ¿Cómo los entrevistados *yokot'anob* perciben cambios en su relación con la sociedad no indígena?

Es importante, además, entender posiciones como la de Sarah Corona, quien critica al esencialismo cultural, ya que “[al] centrarse en la posible extinción de las culturas diversas, se parte de un concepto estático de cultura y esencia al sujeto [y si esa esencia] la pierde y deja de ser” (Corona 2012, p. 88). Para esta autora no existen culturas “puras” y “no están definidas de una vez por todas en una especie de esencia original” (p. 93).

Finalmente, en el análisis de las identidades *yokot’anob* coincidimos en dos puntos con Dietz (1999):

- 1) La etnicidad es una forma de organización de grupos sociales cuyos mecanismos de delimitación con otros grupos [...] son definidos por sus miembros con en base en rasgos considerados distintivos de las culturas que interactúan [...] la etnicidad combina un aspecto organizativo –la formación de grupos sociales y su mutua interacción con otro aspecto semántico simbólico: la creación de identidad y pertenencia [...] (pp. 82-83).
- 2) Al analizar fenómenos de etnicidad en comunidades indígenas y/o en movimientos sociales, es imprescindible estudiar su propia historicidad desde un enfoque dialéctico sincrónico y diacrónico a la vez y no reducir el análisis ni a una perspectiva historiográfica, ni a una perspectiva etnográfica (p. 85).

En ese sentido, consideramos necesario revisar cómo se ha ido construyendo la identidad *yokot’anob*, a partir de la distinción entre una historicidad y la conformación de identidades étnicas relacionadas a acciones colectivas, tal como lo plantea Melucci (1999), y para eso desarrollamos un recuento analítico de datos y recurrimos a entrevistas estructuradas, a fin de conocer cómo se fueron involucrando en resistencia étnica actores políticos *yokot’anob*.

Ahora bien, este caso ejemplifica la oposición a un proyecto económico que se decanta en un movimiento social y político. Se han realizado varios estudios en torno a la organización de movimientos sociales contra proyectos extractivistas; entre ellos, Anna Zalik (2009) investigó la protesta de los habitantes del delta del río Níger, en Nigeria, contra las transnacionales petroleras; Rogers (2015) narra el proceso de organización del pueblo *cofán* frente la irrupción de las compañías Texaco y Chevron en Ecuador. Por su parte, Svampa (2019) identifica 226 conflictos socioambientales en América Latina respecto de las consecuencias generadas por la industria extractiva. Algunos de estos autores afirman que tales conflictos generan una reafirmación identitaria. En México, uno de los primeros estudios que se hicieron acerca de los movimientos contra proyectos extractivistas petroleros lo tenemos con Flores Lúa, Paré

y Sarmiento Silva (1988), quienes analizan la génesis y trayectoria del “Pacto Ribereño”, precursor de los movimientos de protesta contra la compañía gubernamental de Pemex en Tabasco. Pero un abordaje que vincula un proceso político-electoral con un movimiento social lo hallamos en Bello López (2016), quien profundiza sobre la participación política-partidista de los tepehuas de la Huasteca veracruzana para enfrentar a las imposiciones de los cacicazgos locales durante la conformación de la alianza de los partidos políticos de izquierda en México en las décadas de los setenta y ochenta, en donde el autor plantea la revitalización de las identidades con su participación política.

METODOLOGÍA

Utilizamos una muestra dirigida a entrevistar a 19 líderes (cuatro mujeres y 15 hombres) y 21 pobladores (seis mujeres y 15 hombres) de la región *yokot'an* de Macuspana. La selección de los entrevistados fue para conocer los discursos de participantes en las movilizaciones y acciones colectivas en Benito Juárez y en el poblado Aquiles Serdán (las localidades más habitadas de la región que cuentan con población *yokot'an*); el poblado El Congo y la ranchería Vernet Segunda Sección (dos de las comunidades más organizadas y combativas), todas en Macuspana.

Con un guion de entrevista estructurada se generó la información (grabada y transcrita), se clasificaron las acciones del movimiento cronológicamente, después se analizaron los discursos para ordenar e identificar aquellos del proceso de organización política y de resistencia étnica. Las entrevistas se realizaron entre febrero y marzo de 2020 y quien las hizo conocía previamente a los entrevistados, pues fue partícipe en el movimiento social.

HALLAZGOS

1. Los *yokot'anob* de la conquista hasta los albores del siglo XX

La denominación “chontales” proviene del vocablo náhuatl *chontalli*, que significa “extranjero”, un término con el que los grupos náhuatl denominaban a los hablantes de esta amplia zona geográfica. Existen antecedentes de la importancia de esta región desde la época prehispánica, dado que establecieron un intenso enlace comercial entre los mayas y los señoríos náhuatl del Altiplano. La invasión europea en el siglo XVI causó un abrupto descenso de la población indígena en la región, superior al de otras zonas de Mesoamérica (West, Psuty y Thom, 1985).

Como sabemos, dicha invasión europea trajo como consecuencia la drástica disminución en general de la población prehispánica. Tudela dice que:

En América, la reducción de la población indígena por epidemias llegó a significar, en el nadir demográfico en el siglo XVII, tasas de sobrevivencia de un 5 a un 10%. En otras palabras, en el momento de mayor depresión demográfica, la población indígena en su conjunto no representaba, en promedio, más de un 10% de lo que presumiblemente existía en el momento de la conquista. A efectos comparativos, la peste que asoló a Europa Medieval significó “solamente” reducciones demográficas del orden de 50% del total (Tudela, 1992a, p. 33).

La catástrofe demográfica mesoamericana fue particularmente implacable en las zonas tropicales. West, Psuty y Thom señalan que la mortandad de los nativos en las tierras bajas de Tabasco “[...] representa una disminución de 93% a partir de la época aborígen, en comparación con la disminución general del 80% sugerida por Borah y Cook (1963) respecto a la población india de la Nueva España dentro del mismo período” (1985, p. 229).

El citado trabajo plantea que la inexistencia de metales preciosos, las características inundables de la región, la proliferación de enfermedades, las condiciones climáticas del trópico y el escaso número de indios ofrecían pocos atractivos para los españoles que se asentaron en Tabasco. A principios del siglo XX la población de la entidad llegó a 120,000 habitantes, cifra apenas cercana a los 135,000 que existían antes de la invasión española (Tudela, 1992).

Una descripción general sobre la economía *yokot'an*, a finales de la centuria pasada la ofrecen Córdova (1994) y Limón (1990):

Las comunidades chontales mantuvieron (antes del ingreso de la industria petrolera) una economía tradicional, dirigida básicamente al autoconsumo. La actividad principal era la agricultura, aunque en otros lugares la pesca era y, en algunos casos aún lo es, la actividad principal, a la vez había actividades complementarias, como la producción de artesanías, la cría de animales domésticos, la ganadería a muy baja escala y el trabajo al jornal dentro de las localidades o fuera de ellas. El papel de este fenómeno era estrictamente complementario y tenía como destino los ingenios cañeros o plantaciones de plátano existentes en otros municipios [...]. (en Flores, 2006, p. 13).

Para la segunda mitad del siglo XX, el mayista Carlos Incháustegui muestra los censos de la población indígena en Tabasco de 1970 a 1990, los cuales pretendieron hacerse sobre la base de un “criterio lingüístico”. El citado investigador

expone un documento del INI en el que para 1970 registra 19,421 hablantes de lenguas indígenas, la mayoría de lengua chol, pero no documenta un solo hablante de *yokot'an*, a pesar de ser la lengua indígena mayoritaria del estado (Incháustegui, 1995, p. 190).

Uribe cuestiona esos datos y apunta que:

[. . .] basándonos también en la misma fuente pero leyendo –integrando datos– de otra manera (lo que los demógrafos desarrollan como “metodología”), consideramos que a los habitantes de los pueblos que se autoidentifican como “chontales” (*yokot'anob*) podemos hablar (*tan sólo*) para 1990 de 144,963 personas (Uribe, 2003, p. 106).

Esta inexistencia oficial ante una nueva coyuntura puso a los *yokot'anob* en una conspicua situación.

2. El impacto de la “modernidad”

En la década de 1950 el Estado nacional impuso un proceso de modernización que Tudela (1992) denominó “forzada”. Fue impulsado primero por la construcción de las presas hidroeléctricas y grandes proyectos agrícolas y pecuarios (Uribe, 2003). Es en esos momentos que Beltrán menciona que “El descubrimiento del mesozoico Chiapas-Tabasco [. . .] coincidió con la primera gran revalorización del precio del petróleo en 1973” (Beltrán, 1985, 69). Dado que el hallazgo de los yacimientos en Chiapas y Tabasco ocurre al mismo tiempo que el alza de los precios internacionales del petróleo, y todo esto en medio de las presiones de los países consumidores, el gobierno de López Portillo estimuló la exportación masiva de crudo como el eje de desarrollo.

El ritmo de expansión petrolera fue insólito, en todo el país la extracción de crudo pasó de 165 millones de barriles en 1973 a 708 millones en 1980 (Colmenares, 2008). El impacto de la expansión petrolera, en su fase extractiva, se manifestó en la región con una intensidad sin precedentes (Tudela, 1992b, p. 240). Basta decir que en 1973 un solo municipio de Tabasco producía el 70% de petróleo del país (Colmenares, 2008).

Tudela (1992) interpreta que “la prisa” por incrementar la producción ocasionó que nunca se pudiesen adaptar mecanismos para controlar los efectos contaminantes, se contrapuso al desarrollo agropecuario, se deterioraron las condiciones de vida de la población, el petróleo y las cadenas productivas locales y subregionales nunca se integraron ni hubo una reorganización de las fuentes de trabajo y de la producción. Los daños de la abrupta irrupción de la industria petrolera hicieron sentir sus consecuencias a nivel social, económico y ambiental.

Como resultado de los efectos de la explotación de petróleo, los *yokot'anob* de Macuspana realizaron movilizaciones de protesta contra Pemex, bajo la convicción de daños a tierras de cultivo causados por la lluvia ácida emanada de gases de las instalaciones petroleras, los deterioros a las viviendas ocasionados por el paso de maquinaria pesada y los métodos de exploración de hidrocarburos con explosivos o más recientemente por la inconformidad debido a la rápida intromisión de proyectos para construir gasoductos que distribuyeran gas a la península de Yucatán y al sur de Veracruz (Cobos, 2017).

3. El contexto político de Tabasco

Siguiendo la relevancia que tiene la relación de la conformación de acciones colectivas (Melucci, 1999), consideramos necesario mencionar que a finales de 1970 e inicios de 1980 las protestas de los *yokot'anob* tabasqueños ante los daños socioambientales coincidieron con el desgaste a nivel nacional y local del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que agresivamente impuso las políticas de ajuste económico dictadas por los organismos financieros internacionales y provocó reacciones por parte de la población *yokot'an*.

La posterior imposición del modelo neoliberal incrementó la desigualdad y se ensañó especialmente en las regiones con grandes contrastes sociales, como el sureste de México, entre ellas en la zona conocida como Chontalpa. En este contexto, en Tabasco surgió el Frente Democrático Nacional (FDN) para competir en las elecciones de 1988, que fueron duramente cuestionadas en sus resultados, aunque mantuvieron al PRI en el poder nación en las administraciones de 1988 y 1994.

En Tabasco se celebraron elecciones en 1988, lo que coincidió con que los *yokot'anes* encabezaban acciones de protesta contra Pemex, así que acudieron a la convocatoria del FDN y fueron la principal base social de este movimiento político, que dio origen en 1989 al Partido de la Revolución Democrática (PRD). Sin ser tema de este documento, conviene mencionar que este suceso fue el precursor del actual Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), que convertido en partido político desde 2013 tiene en la presidencia de la República a Andrés Manuel López Obrador (2018-2024). Interesa decir que él es originario del municipio de Macuspana e inició su carrera política en las regiones *yokot'anob* de Tabasco como director del centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista.

A partir de las menciones de las entrevistadas y los entrevistados organizamos en cinco aspectos los principales detonadores del movimiento: 1) los daños socioambientales provocados en el territorio *yokot'an* por la industria de producción de hidrocarburos durante el auge petrolero, este fue el elemento

dominante en el contexto de la modernización forzada; 2) los antecedentes de participación en grupos católicos de la Teología de la Liberación en la región; 3) la precarización de las condiciones de vida; 4) la actitud autoritaria y antipopular del Estado y el consecuente proceso de deslegitimación del régimen; y 5) la convocatoria del FDN en 1988 en Tabasco. Los argumentos que presentaremos se enfocan en cómo los elementos de etnicidad e historicidad conformaron la identidad *yokot'anob* y de qué manera la defensa de una identidad territorial, una historia y una identidad *yokot'an* aglutinó a los pueblos de esta región para iniciar la lucha y mantener la resistencia.

4. Bajo la aparente calma

La propaganda oficial proyectó sobre Tabasco la imagen de un ordenado proyecto de modernización; no obstante, bajo esa escenografía de aguas tranquilas se empezaron a gestar fuertes turbulencias. Como lo exponen Toledo (1983), Tudela (1992) y Uribe (2003), durante la segunda mitad del siglo XX los proyectos hidroeléctricos y los planes agropecuarios se establecieron en detrimento de la economía campesina, en este caso de la *yokot'anob*. El boom petrolero se insertó en este entorno y además de los evidentes daños ambientales, acrecentó la crisis económica de las comunidades campesinas y tuvo efectos negativos en el tejido social de la región, conocida como la Chontalpa y la Costa. Como consecuencia de los impactos de la explotación intensiva del petróleo, los campesinos de la costa y la Chontalpa de Tabasco se organizaron para conformar el Pacto Ribereño. Posteriormente, después de la represión y disolución del Pacto Ribereño, fueron las comunidades *yokot'anob* afectadas quienes más iniciaron acciones de protesta frente a las afectaciones de la entonces empresa paraestatal Pemex.

La principal forma de presión consistió en el bloqueo de accesos a pozos e instalaciones petroleras, lo cual –veremos– implicó una organización y operación logística arduas y de un alto grado de coordinación propio de las formas de organización comunales que han heredado los *yokot'anob* y que son parte de sus identidades étnicas. La persistencia hizo evidente la existencia de una cohesión, así como la organización comunitaria que las localidades *yokot'anob* usaron para contrarrestar los embates de cooptación/represión del Estado mexicano que las contuvo.

Las instalaciones de extracción o procesamiento de hidrocarburos que afectan a la región *yokot'an* de Macuspana se ubican en el campo *Vernet-cafeto*, tanto el complejo de Ciudad Pemex como la planta de Energía Mayakán (empresa privada), y en los linderos de la región, el campo Fortuna Nacional y el campo José Colomo.

Los dirigentes *yokot'anob* expresan cómo esta situación los orilló a integrarse a los movimientos de protesta:

Pues las primeras demandas fueron como te digo, afectaciones de Pemex, ahí es donde empieza el movimiento, tuvimos un bloqueo a Pemex por más de dos meses, porque pues vimos que Pemex estaba ocasionando el daño a nuestros cultivos, a nuestros campos, como es la corrosión, contaminación, de alambre y lámina. Ahí empezó nuestra lucha social (Entrevista a Adolfo, Poblado El Congo).

Estábamos en contra de Pemex, por lo mismo que vimos que dañaban [. . .] la tierra, más que nada la tierra y eso pues nos motivó mucho a empezar a luchar desde ahí en contra de Pemex. Si hacíamos plantón exigiéndole a Pemex cuando menos la entrada, el camino y terracería y cuando menos le echó unas piedritas ahí y le seguimos, estuvimos en contra de ellos (Entrevista a Roberto Hernández, ranchería Vernet Segunda Sección).

Durante ese período se extrajeron grandes cantidades de crudo para exportarlas y fueron evidentes los daños. Las personas entrevistadas hacen énfasis en los perjuicios a la producción agropecuaria (cultivos, pastizales, corrosión de cercos metálicos) y a la infraestructura habitacional (cuarteaduras en muros y corrosión de techos de lámina), lo que afectó sus territorios ancestrales. Alejandro Toledo escribe que en esos años “se emprendió un período de expansión que, por su ritmo y por sus consecuencias ecológicas y sociales, recordaba las formas primitivas de acumulación del capitalismo salvaje” (Toledo, 1983, p. 46).

Los estropicios directos al medio ambiente fueron la forma más clara de la imposición de este modelo extractivista, pero se fueron aunando otros factores que propiciaron una visión más amplia y profunda de la situación socioeconómica de la región por parte de los *yokot'anob*.

5. La marea crece: la influencia de la Teología de la Liberación en los movimientos de reivindicación étnica *yokot'an*

Las entrevistas registran que durante la década de 1980, en la región de la sierra, límite de los estados de Tabasco y Chiapas, se celebraron reuniones de comunidades indígenas *yokot'an*, *ch'ol* y zoque, que fueron apoyadas por grupos de la Iglesia católica (la Compañía de Jesús, congregaciones de religiosas como San José de Lyon y Santa Úrsula; así como sacerdotes diocesanos).

En este momento había una activa participación de cristianos católicos y protestantes, simpatizantes de la Teología de la Liberación, en defensa de los derechos humanos. En Chiapas, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, el obispo Samuel Ruiz encabezaba un proceso de organización comunitario dando

seguimiento a los acuerdos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas (CELAM) de Medellín, Santo Domingo y Puebla, sobre “la opción preferencial por los pobres”. En este contexto la vía organizativa de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y los Enlaces de Agentes de la Pastoral Indígena (EAPI) tuvieron presencia en la región *yokot’an* de Macuspana.

Los dirigentes entrevistados dan su testimonio de la manera en que participaron en este proceso de organización y cómo esto influyó en su perspectiva de la realidad:

Pues... cristianamente yo a la edad de 14 años comencé al servicio religioso, católico, entonces me fui informando, me fui formando, fui entendiendo, ¿verdad?, que deberíamos ser libres, no esclavos de nadie; viendo, ya cuando yo comencé a valorar las cosas del movimiento, todo lo de las afectaciones de Pemex y todo eso, entonces yo empecé... a invitar a mis compañeros (Entrevista a Guadalupe López, poblado El Congo).

Sí, era la pastoral indígena, así lo definimos a nivel nacional, es Enlace de Agente Pastoral Indígena, EAPI. Ahí organizamos nosotros, los indígenas de Amatlán, de Tacotalpa, Macuspana, Centla [y de] Nacajuca, pues nos decidimos de manera independiente organizarnos, ver las cuestiones indígenas nada más, pero luego nos encontramos con las religiosas y esa es la que nos acompañó a este caminar [...] y veíamos también nuestra realidad como pueblos indígenas en lo religioso. Cuál es nuestra postura, cuál es nuestro caminar, eso era el movimiento [...] de ahí fue surgiendo muchas cosas, ahí fue surgiendo lo de la medicina natural y todo ese rollo... (Entrevista a Carlos Hernández, ranchería Vernet Segunda Sección).

Entre las actividades impulsadas por estos grupos católicos, la más significativa y de mayor alcance fue el Sínodo Diocesano de Tabasco, que se programó durante el II Encuentro Eclesial Diocesano el 20 de noviembre de 1988, y se inició en septiembre de 1989.

El texto de difusión publicado por el Sínodo, *La comunidad eclesial de Tabasco dice su palabra*, menciona entre sus análisis el fraude electoral de 1988, el surgimiento del Partido de la Revolución Democrática y los esfuerzos y logros de las comunidades indígenas *yokot’an* y *ch’ol*.

La influencia de la Teología de la Liberación llenó el vacío de un liderazgo con capacidad regional, en el contexto de las movilizaciones indígenas y campesinas frente a los efectos de la petrolización de la economía, fue un elemento que contribuyó a la formación de un movimiento social impulsado por las comunidades *yokot’anob*.

6. Se vislumbra una marejada

La modernización forzada (Tudela, 1992) durante el auge petrolero afectó más allá de la contaminación ambiental; se precarizó la vida de las familias indígenas al trastocar la economía campesina de subsistencia, las formas de organización comunitarias, el tejido social (Toledo, 1983; Tudela, 1992; Uribe, 2003). Hubo un empobrecimiento de las condiciones de vida y se cuestionaron las políticas de gobierno. En el caso de los *yokot'anob*, la comprensión de que el problema no era únicamente la forma de extraer el petróleo, sino una política económica impuesta la que deterioró sus condiciones de vida fue dando fuerza a la formación del movimiento social. La situación económica se percibió, principalmente, a partir del declive del apogeo petrolero, en la década de 1980, y la profundización del modelo neoliberal, como un proceso de continuo descenso de los niveles de bienestar de las familias campesinas. Los testimonios en este sentido son elocuentes:

Aquí en nuestro pueblo vemos la situación económica que tenemos [...] aquí casi la mayoría [son] campesinos, cuando se dio la reforma del artículo 27 constitucional empezaron a vender sus parcelas, vendieron sus parcelas, aquí ya hay un mundo de gente que no conocemos [...], gente de Villahermosa, gente de Macuspana, gente de [Ciudad] Pemex, gente de donde quiera [...] la mayoría de los antiguos ejidatarios ya vendieron toda su parcela, esa es la triste realidad que tenemos (Entrevista a Guadalupe López, poblado El Congo).

Trabajo tampoco [hay], la gente está, pero... por eso a veces tienen que emigrar a otros estados. Es que por acá muchos ya se han ido a Cancún, a Mérida o a Reynosa parece, o no sé dónde, con el cultivo del tomate (Entrevista a Roberto, rancharía Vernet Segunda Sección).

—¿Y aquí la gente a qué se dedica?

Pues al campo una parte y la otra parte pues sale a trabajar, a veces fuera del estado, porque aquí en nuestro estado es mucho el desempleo, la gente tiene que agarrar pa'l norte, pa' Cancún, pa' Playa del Carmen (Entrevista a Adolfo, poblado El Congo).

Como vemos, estos testimonios se refieren a la crisis en el campo y a la consecuente emigración hacia otras entidades. Se trata de un fenómeno que fue creciendo durante los últimos 40 años, a partir de las medidas de ajuste económico que incluyeron, a principios de la década de los noventa, el fin del reparto agrario, la liberación de terrenos ejidales al mercado y el inicio de un proceso

de “descampesinización” en todo el país, lo que se reflejó en los procesos de cambios en las identidades étnicas en la región *yokot’an*.

En otros testimonios las entrevistadas y los entrevistados manifiestan su rechazo a las actitudes autoritarias o abiertamente represivas de los gobiernos y del PRI. Aluden también al conflicto en torno a los procesos electorales, cuestión que fue adquiriendo cada vez más importancia, a medida que crecía la participación popular en el partido político (en ese entonces el PRD).

—¿Tú cómo empezaste a participar?

Eso, qué le diré. . . cómo le diré. . . la prepotencia de los priistas que agarraban a la gente y los madreaban, por ejemplo se enfrentaban. . . había una reunión, llegaban ellos, —no, que ustedes son los que andan por acá, y madreaban a la gente; entonces, al ver esa situación que pues los líderes salían huyendo, no enfrentaban, eran de los que se alejaban y dejaban que madrearan a la gente, entonces [yo] decía no es posible . . . entonces me meto de lleno yo y les digo: no, están locos, yo los voy a afrontar. . . (Entrevista a Chepe Méndez, poblado Aquiles Serdán [San Fernando]).

—¿Y qué fue lo que la motivó a usted personalmente para integrarse a la lucha? Bueno, yo fui maestra de educación primaria y ya sabe usted, los maestros conocemos toda la vida y todas las patrañas que hacía el PRI; por ejemplo, a nosotros como maestros en las elecciones nos mandaban unos blocks que teníamos que rellenar con nombres, aunque sean ficticios (Entrevista a Minerva Pérez Pérez, Villa Benito Juárez [San Carlos]).

Para los *yokot’anob*, en estas circunstancias se va formando la percepción de estar inmersos en una realidad cada vez más injusta y era necesario revertir la situación.

7. La cresta de la ola

En Macuspana las movilizaciones contra Pemex si bien fueron constantes y se integraron también comunidades campesinas no indígenas aledañas a las instalaciones petroleras, no consiguieron concentrar la fuerza organizativa para enfrentar al aparato del Estado y su estrategia de cooptación o represión. Fue en las regiones *yokot’anob* en donde la resistencia continuó con más fuerza, a veces por comunidades por su cuenta, a veces aliadas con otras comunidades o con grupos *ch’oles*, aunque sin una organización intercomunitaria estructurada y permanente.

Estos casos no fueron movilizaciones de una comunidad o de un conjunto de comunidades enfrentadas a un proyecto particular, una presa, una mina,

un gasoducto, sino que eran comunidades campesinas e indígenas realizando acciones contra decenas de instalaciones de Pemex y campos petroleros diseminados por varias áreas del estado.

En el contexto descrito por los entrevistados se produce el parteaguas político de 1988. Hubo una convocatoria para conformar el Frente Democrático Nacional en Tabasco. El surgimiento del FDN, encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas, cambió en lo sucesivo la correlación de fuerzas políticas en el país. Las elecciones presidenciales provocaron también rupturas al interior de la estructura del PRI en la entidad. Tres meses después de los cuestionados comicios federales se celebraron las elecciones para elegir al gobernador, a regidores y diputados locales.

El FDN tabasqueño lanzó como candidato a Andrés Manuel López Obrador, quien había sido el segundo director del Centro Coordinador del INI durante el sexenio del gobernador Leandro Roviroso (1977-1982) (Cobos, 2017). López Obrador tenía una fuerte presencia en las comunidades *yokot'anob* de Centro, Centla, Macuspana, Nacajuca, así como en la región *ch'ol* de la sierra. En estos municipios el INI adquirió una significativa popularidad a partir de la operación de diversos programas, entre los cuales había proyectos de producción agropecuaria, cooperativas de transporte, vivienda rural, la radiodifusora XENAC “La Voz de los Chontales”, incluso programas pioneros en zonas tropicales como el proyecto de “Los Camellones Chontales” en la región *yokot'an* del municipio de Nacajuca, que intentaba recuperar la tecnología de los campos elevados integrando las técnicas de las chinampas de Xochimilco del Valle de México (Cobos, 2017).

Con la llegada del Enrique González Pedrero a la gubernatura (1983-1987), López Obrador fue nombrado dirigente del PRI estatal e inició un profundo proceso de reorganización de los comités seccionales. Entre sus propuestas se contempló un mecanismo de control y seguimiento de los compromisos de campaña de los presidentes municipales. Sin embargo, como era de esperarse, el intento de democratizar al PRI fue abortado por la presión de la clase política y López Obrador tuvo que abandonar la dirigencia del partido oficial al poco tiempo de haberla asumido (Cobos, 2017).

Durante el proceso electoral estatal de 1988, como ya se veía venir, la maquinaria del partido oficial –en ese entonces sin freno alguno que limitase el fraude– proclamó triunfador de la contienda al candidato del PRI. A pesar de la inequidad en el proceso, la designación de López Obrador como candidato a gobernador por el FDN despertó grandes expectativas, principalmente en las comunidades indígenas y campesinas, y el activismo político continuó para

consolidar el movimiento. Las y los dirigentes entrevistados recuerdan cómo se acercaron al movimiento político:

Surge el partido, el primero, el Frente Democrático Nacional y allá nos lanzamos, yo era priísta, yo estaba afiliado, era priísta de hueso colorado, yo estaba afiliado a ese partido, pero desde ese momento dije yo: no, que vaya (con perdón de la palabra) ya a fregarse el PRI, y todo eso, lo mandé. . . entonces me cambié, desde entonces comencé a luchar con el licenciado Andrés Manuel López Obrador [. . .], nos pareció muy bien la idea del licenciado Andrés Manuel y comenzamos, desde el 94, a luchar ya fuerte cuando era el PRD. . . (Entrevista a Guadalupe López, poblado El Congo).

Se da este movimiento con el ingeniero Cárdenas y el licenciado Andrés Manuel López Obrador, de hecho ya teníamos conocimiento del licenciado Andrés Manuel López Obrador, de que él estuvo en el indigenista que fue director el INI en Nacajuca, acá en el estado, entonces él traficaba mucho estas comunidades, porque pues son indígenas, son de dialecto, lengua, entonces ya era conocido y por ese, cómo le dijera yo, por esa manera que él trae de corazón, pues de tratar con la gente indígena, de tratar con la gente del pueblo. . . (Entrevista a Minerva Pérez Pérez, Villa Benito Juárez [San Carlos]).

En este lapso del movimiento, uno de los núcleos del partido estaba conformado por los contingentes indígenas provenientes de las comunidades *yokot'anob* de Macuspana que se sumaron desde el inicio, y cuya forma de organización estaba estructurada a partir del consenso convocado en asambleas comunitarias.

Con los indígenas y otros contingentes campesinos y de barrios urbanos movilizadas o con potencial de organización, no solo reclamando el resarcimiento de los daños visibles de la industria petrolera, sino también cuestionando la precaria situación socioeconómica y las acciones de un gobierno autoritario y represor, la correlación de fuerzas políticas cambió en la entidad.

8. Los saldos de la marejada y el reflujo

Consideramos que la identidad *yokot'an*, así como la percepción que de ellos tiene la sociedad no indígena, se ha reconstruido entre la década de 1970 hasta la actualidad, a partir de las acciones políticas alrededor de las protestas contra el petróleo y las acciones contra la imposición de un partido político oficial en el poder.

Presentamos en este apartado un análisis basado en las entrevistas realizadas a dirigentes regionales, lo que nos permite identificar los factores coyunturales que movieron a los *yokot'anob* a iniciar acciones colectivas que se

convirtieron más adelante en un movimiento social. Sin embargo, consideramos que si bien se perciben a sí mismos con una identidad *yokot'an*, existe variabilidad en las respuestas. En principio estimamos que hay manifestaciones de orgullo identitario *yokot'an*:

Es un orgullo, porque yo nunca he negado mi procedencia donde quiera que he estado, porque la zona indígena tiene mucho que ver (Entrevista a Tilo, poblado Aquiles Serdán [San Fernando]).

Y entonces, le digo que las mujeres se sentían honradas, ahí en esa protesta ellas como que se dieron cuenta que ahora sí valían, ¿me entiende? El ir en esa lucha les dio a ellas mucho valor a su identidad como indígenas, porque llegaron a conocer a México, llegaron hasta México y la gente de México, de ahí del Distrito Federal, las arropó (Entrevista a Minerva Pérez, Villa Benito Juárez [San Carlos]).

No obstante, algunos de los entrevistados manifiestan que existe una identidad oscilante y contradictoria o mencionan que algunas personas no se identifican como *yokot'anob*.

Por una parte, como que la gente también horita les cayó un poco de lo que ya nos enseñaron, pero. . . ya a horita les preguntan: ¿eres indígena? y responden: sí. Ya no se avergüenzan, antes no [*aquí cambia el discurso*], lo mismo cuando viene el censo del INEGI, pasan a hacer un censo de población y preguntan qué idioma hablan y todo eso, “no pues español”, “¿idioma indígena no saben hablar o el dialecto?”, dicen ellos: “no, nosotros no somos indios”. Aunque a veces en la asamblea les hemos dicho, se echan a reír, dicen: “no soy indio”. Pero bueno, les decimos; ¿de dónde vienen, no? [y concluye] Quizá no lo habla el idioma, pero sí, en su sangre nadie le puede borrar eso (Entrevista a Roberto Hernández, ranchería Vernet segunda Sección).

[En referencia a las personas que levantan los censos del INEGI] Y ahí van [y preguntan], “¿eres indígena o no eres indígena?”, y de por sí nosotros tenemos vergüenza decir que somos indígenas, y contestan: “ah no, no, no. . . indígenas son los que hablan el dialecto, que hablan eso, yo ya no” (Entrevista a Chano, poblado Aquiles Serdán [San Fernando]).

Esta autopercepción ambigua se ha ido construyendo a lo largo de los siglos. Retomamos a Bonfil Batalla: “En el universo material, en las formas de relación social, en el pensamiento y el conocimiento y hasta en la emoción, los pueblos indios viven cotidianamente la esquizofrenia de la sociedad mexicana. Mundos

escindidos, contrapuestos, ajenos e incompatibles en todos y cada uno de los aspectos de la vida (Bonfil, 1989, p. 205).

Sin embargo, la particularidad del caso que estudiamos tiene que ver con lo siguiente: cómo un movimiento reivindicativo (las protestas contra la industria petrolera) se convierten en un movimiento político que en el imaginario construido prioriza la toma del poder “para cambiar una realidad injusta” y cómo esto genera cambios en la articulación interétnica.

En ese sentido, ser protagonistas de un cambio político fortalece una identidad étnica, en testimonios como el siguiente lo podemos observar:

Para crear ahorita a Morena tuvimos que hacer como hicieron los antepasados: la Revolución, igualito, ¿quiénes lo hicieron? ¡los huarachudos!, ¿no?, no fueron los que tenían dinero, ¡fuimos nosotros, los humildes, los campesinos! (Entrevista a Chano, poblado Aquiles Serdán [San Fernando]).

Entonces tenemos que se entremezclan la identidad *yokot'an*, los humildes, *huarachudos* y la integración del movimiento social, dejando ver la capacidad del grupo para orientar sus acciones colectivas hacia una coyuntura viable de cambio: la Revolución. ¿Se produce una identidad étnica relacionada con la radicalidad del movimiento? Puede sonar exagerado hablar de “radicalidad”, pero en ese contexto de finales de 1980 fue cuando se vislumbró una “revolución” o por lo menos un cambio de gobierno mediante un proceso electoral.

Encontramos también respuestas que muestran posiciones “pesimistas”. Un entrevistado nos cuenta sobre los efectos de las movilizaciones según la percepción de la población urbana:

Yo digo que no, todavía sigue habiendo discriminación, de hecho, nos criticaban, nos burlaban, que buscáramos trabajo, que éramos unos locos [. . .] desde mi punto de vista todavía sigue, se margina, o sea, no se ve ese cambio, pues.

—En ese sentido, ¿no han tenido influencia las movilizaciones?

No, desde mi punto de vista (Entrevista a Adolfo, poblado El Congo).

Por otra parte, hay testimonios que sí reconocen cambios relativos en esta articulación:

Ya hay un poco de cambio, fíjense, en ese aspecto. ¿Por qué? Porque la presión que nosotros hemos hecho, porque yo me cuento y digo: ¿por qué?, porque he salido a la calle ha valido bastante, ha valido bastante fíjense, ¿sí? (Entrevista a Guadalupe López, poblado El Congo).

Otros consideran que sí hay transformaciones sustanciales:

—¿Cuáles son los principales logros, las principales deficiencias de toda esta lucha que se generó?

Primero, lo primero que se ganó es el respeto a las comunidades indígenas [. . .] hoy el chontal, la lengua chontal está considerada como una riqueza cultural, o sea, ya no lo ven así menospreciando, ya no (Entrevista a Javier Jiménez Peralta, Villa Benito Juárez [San Carlos]).

A partir de las opiniones de los entrevistados, ya sean en sentido negativo, relativo o positivo, vemos que desde varias perspectivas sí hubo cambios en la relación interétnica. La articulación étnica, independientemente del sentido que se le dé, puede considerarse como el ejercicio de nuevas formas de identidad. Frederick Barth expone que:

[. . .] el modo de organización del grupo étnico varía, como varía la articulación interétnica buscada. El hecho de que las formas contemporáneas sean eminentemente políticas no las hace menos étnicas en carácter. Estos movimientos políticos constituyen nuevas formas de dar aplicabilidad a las diferencias culturales de la organización (Kleivan, 1967), y así mismo, nuevas formas de articular los grupos étnicos en dicotomía (Barth, 1976, p. 42).

La presencia de los *yokot'anob* y su influencia en la sociedad es medible incluso en términos cuantitativos. En el proceso electoral de 2003 el PRD logró remontar y ganó las elecciones cuando fue elegido José Ramiro López Obrador (hermano del actual presidente de México) como alcalde de Macuspana. Fue una contienda que básicamente confrontó a dos partidos, el candidato del PRI obtuvo 16,372 votos contra 30,287 del candidato del PRD; de estos votos, más de 26%, casi 8 mil, se ejercieron en la región *yokot'an* (Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Tabasco, 2003).

Empero, la identidad, asumida como un protagonismo fundamental en un proceso social responde también como exigencia y demanda ante formas de exclusión que siguen ahí. Actualmente los reclamos a los gobiernos locales son amplios y generalizados:

Yo no estoy trabajando en ninguna parte con ningún gobierno, a pesar de que hicimos trabajo, ¿verdad? Nos han ignorado, nada más se suben y luego nos ignoran [En cuanto al presidente municipal de Macuspana el entrevistado dijo] A mí me da mucha tristeza también ver. . . ya le hicimos ver al presidente municipal que

nuestras carreteras están completamente destrozadas a nivel municipal aquí en Macuspana, estamos completamente olvidados del presidente municipal (Entrevista al dirigente *yokot'an* de la comunidad de El Congo).

Entiendo de que él [Andrés Manuel López Obrador] tuvo que ser así para que él pudiera llegar, tuvo que amasar, hacer una mezcla de gente con diferentes ideologías, priístas, panistas, petistas y todos con la misma [...] no podemos esperar más, porque en el estado los del gobierno son priístas [...] Yo sí tengo muy clara la visión de que para el 2021 Morena desaparece la mitad de [su] representación en el Congreso [legislativo] [...] no creo que les alcance para ganar la presidencia municipal, aquí en Macuspana se pierde (Entrevista al dirigente *yokot'an* del poblado Aquiles Serdán).

En entrevista, Julieta Uribe Caldera, exlegisladora y fundadora del PRD, expone esta situación y cuenta que durante las movilizaciones políticas en contra del fraude electoral de 1991 en Macuspana al interior del partido hubo tensiones entre los *yokot* y los militantes de la ciudad:

Aunque en lo formal era reconocida su participación, en los hechos había, si no rechazo sí mucha incompreensión; los [*yokot'anob*] sancarleños como los tamultecos, en opinión de algunos, eran violentos e intransigentes, eran intolerantes, etcétera. [...] Recuerdo que en el invierno de 1991 en Macuspana los militantes del partido en la ciudad, que recién se habían incorporado y participado en la campaña, muy radicalizados exigían la toma del Palacio Municipal y un indígena preguntó a los ciudadanos si ellos iban a estar al frente de la toma o, como siempre, utilizarían a los indígenas como carne de cañón. Esta anécdota es ilustrativa para entender lo que pasaba.

El reflujo despeja el panorama para la reflexión. Empero, es importante subrayar que los datos proporcionados por la representación del INPI en Tabasco en 2022 evidencian que a pesar del reflujo del movimiento hay saldos positivos: hubo un incremento de 48.60% en los hablantes de lengua indígena de 2010 a 2020 y que Macuspana tiene 28.51% de autoadscripción, una enorme transformación.

CONCLUSIONES

La relación dicotómica entre movimientos sociales, cultura e identidad que analizamos en las metáforas presentadas no es estático, por lo contrario, resulta dinámico, como lo refiere constantemente Giménez (2005). A lo largo de 500 años los pueblos indígenas se han adaptado a las circunstancias, en medio de una tensión permanente, relacionándose con una realidad cambiante, a veces perdiendo y a veces ganando; quizá un caso con características similares a las que describe Bello (2016) en la Huasteca veracruzana. Pero el pueblo *yokot'an* sostuvo una articulación étnica cuando la política local intentó invisibilizarlos junto con el indigenismo integracionista como estrategia homogeneizadora del Estado mexicano.

Las protestas contra la modernización petrolera de los *yokot'anob*, tomando el modelo teórico propuesto por Tamayo, nos indica que era necesario comprender sus acciones colectivas, como espacios de protesta cruzados por una cultura política adjetivada (Tamayo, 2016), pero bajo identidades colectivas de protesta dinámicas y cambiantes, como propone Melucci (1999).

En la segunda mitad del siglo XX, en el sureste de México se impuso un modelo de desarrollo que pretendió “modernizar” una región “atrasada”. Con la imagen de “progreso” se explotaron los recursos naturales, bajo la máxima de la mayor ganancia en el menor tiempo posible, que conllevó graves alteraciones socioambientales. Se crearon contradicciones que fueron soslayadas por los poderes en turno, pero que despertaron las primeras turbulencias sociales. La cresta de la ola llegó cuando miles de indígenas protestaron ante los daños producidos por la industria petrolera. El Estado utilizó la clásica estrategia de la cooptación o la represión para acallar las inconformidades.

En este contexto grupos católicos, inspirados en la Teología de la Liberación, aglutinaron y formaron a varios dirigentes *yokot'anob* que participaron en este proceso identitario (ver Figura 1). La visión crítica y la esperanza de transformación de la realidad impulsaron acciones colectivas contra la empresa paraestatal Pemex, cuya imagen representó la intrusión de la modernización destructiva. Los *yokot'anob* realizaron acciones colectivas enérgicas, como bloquear los accesos a las instalaciones petroleras, pero en esos momentos no existía una organización regional permanente.

A la larga, y bajo la mirada histórica propuesta por Tilly Wood (2010, p. 38), “los movimientos sociales combinan tres tipos de reivindicaciones: programáticas, identitarias y de posición [...] las reivindicaciones de índole identitaria se componen de afirmaciones de que nosotros –los reivindicadores– somos una fuerza unificada a la que hay que tener en cuenta”. Así tenemos que en 1988, ante la convocatoria para formar el FDN, en asambleas comunitarias los

yokot'anob decidieron por mayoría sumarse al naciente partido que en 1989 se convirtió en el PRD. Se fue transformando un movimiento social reivindicativo en un movimiento político antagónico que no solo cuestionó la contaminación producida por Pemex, sino que implicó una lucha por la justicia y la toma del poder a través de la acción electoral, lo que fortaleció las identidades étnicas de los *yokot'anob*.

Fue así como la multiplicación de los círculos de pertenencia fortaleció su identidad y resistencia étnica. Con base en lo anterior podemos deducir que la relación entre identidad y movimiento político es dialéctica. Los testimonios de las y los *yokot'anob* reflejan un sentimiento: considerarse actores principales en este largo proceso frente a un Estado modernizador que los había excluido, ahí encontraron nuevos referentes en los cuales abanderaron su identidad como pueblos originarios.

Las *yoko'ixik* y los *yoko'yinik* constituyeron la base social fundamental cuando surgió el movimiento político y le dieron, junto con otros grupos indígenas y sectores del México profundo (Bonfil, 1989), un elemento de etnicidad e historicidad alrededor de la identidad indígena, que se aglutinó en el movimiento político de izquierda en el PRD, en Tabasco, el cual a la larga se convirtió en un componente de lucha social que abanderó a los *yokot'anob*.

A la vez, la participación política incidió en la identidad de lucha de los *yokot'an*. El carácter político del movimiento se estableció como la nueva vía de articulación interétnica y también una nueva manera de aplicación de diferencias culturales que, consideramos, fortaleció dentro de los círculos de pertenencia una identidad explícita de “clase” (Giménez, 2005).

No es el caso, como en otros movimientos sociales de otras regiones y países, en los que se organiza la resistencia frente a un “megaproyecto”, sino que a lo largo de la lucha los objetivos se canalizaron hacia una estrategia para la toma del poder, insertos en una organización partidista que recreó la identidad étnica *yokot'an* y en un abierto conflicto con el régimen establecido. Los testimonios dan cuenta de que existe el sentimiento de que ellos fueron protagonistas del triunfo que llevó a Andrés Manuel López Obrador a la presidencia de la República en 2018.

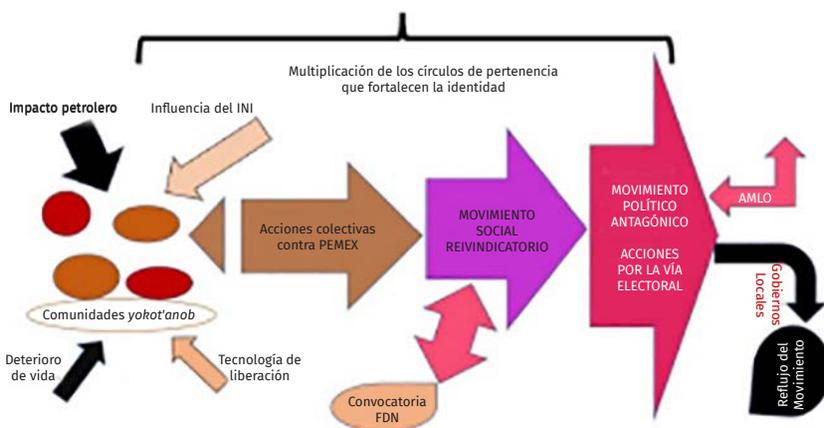
Consideramos que no nada más creció el número de hablantes de *yokot'an* (también de *cho'l*) por el aumento demográfico, sino que fue fundamental el autorreconocimiento de su identidad indígena que se generó durante este proceso, como se infiere de los análisis estadísticos comparativos.

Sin embargo, por otro lado, al momento de llevar a cabo la investigación, los testimonios expresan una sensación de exclusión por parte de los gobiernos locales hacia sus principales demandas. Los *yokot'anob* y otros sectores popu-

lares se encuentran a la expectativa, las acciones de protesta y las grandes concentraciones políticas no aparecieron en los últimos dos años después de la elección de 2018.

Es difícil que el vínculo de los indígenas con la parte de la sociedad que no se considera indígena cambie positivamente, de manera drástica, en un período relativamente corto luego de 500 años de una relación asimétrica y conflictiva. Pero a pesar de la visión pesimista de algunos testimonios de los entrevistados y las entrevistadas, para los autores es imborrable el hecho de que en Tabasco fueron los *yokot'anob* quienes profundizaron un movimiento contra la petrolización, que posteriormente tuvo trascendencia nacional. Si en algo coinciden todos los testimonios es precisamente en eso.

Figura 1. El desarrollo del movimiento *yokot'an*, sus influencias y sus círculos de pertenencia



Fuente: Elaboración propia, a partir de los conceptos de Melucci (1999) y Giménez (2005.)

REFERENCIAS

- Barth, F. (comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bello López, D. (2016). Participación política y resistencia de los tepehuas para el reconocimiento de sus derechos políticos. En M. Aguilar Sánchez (coord.), *Resistencia y protesta social en el sureste de México* (pp. 57-84). México: UAM Azcapotzalco.
- Beltrán, J. E. (1985). *Petróleo y desarrollo: la política petrolera en Tabasco*. México: Centro de Estudios e Investigación del Sureste.

- Bonfil Batalla, G. (1989). *México profundo: una civilización negada*. México: Conaculta, Grijalbo, colección Los Noventa.
- Cobos Orozco, M. O. (2017). *El impacto de la reforma energética sobre las comunidades indígenas yokot'anob en resistencia en el municipio de Macuspana, Tabasco* [tesis de licenciatura en Antropología Social no publicada]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Colmenares, F. (2008). Petróleo y crecimiento económico en México 1938-2006. *Economía UNAM*, 5(15), 53-65. <https://www.scielo.org.mx/pdf/eunam/v5n15/v5n15a4.pdf>
- Corona, S. (2012). Notas para construir metodologías horizontales. En S. Corona y O. Kaltmeier (coords.), *Diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (pp. 85-109). Barcelona: Gedisa.
- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva Antropología*, XVII(56), 81-107. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905606>
- Flores López, J. M. (2006). *Chontales de Tabasco*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Flores Lúa G., Paré L. y Sarmiento Silva, S. (1988). *Las voces del campo: movimiento campesino y política agraria 1976-1984*. México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura. Sistema de Información Cultural*. México. <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/834.doc>
- Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. México: Conaculta, Instituto de Cultura Mexiquense, Colección intersecciones.
- Incháustegui, C. (1994). *Navegantes prehispánicos. Apuntes y notas para un estudio de la navegación prehispánica en el mar de las Antillas, sur y norte de las costas americanas del Océano Pacífico*. Villahermosa: Comisión Nacional de los Estados Unidos Mexicanos para la UNESCO IV Comité Regional, Secretaría de Educación Cultura y Recreación.
- Incháustegui, C. (1995). Los mayas chontales de Tabasco. *América Indígena*, LIV(1-2), 187-211.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. México: autor. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=27#collapse-Resumen>
- Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Tabasco. (2003). *Estadística electoral Tabasco*. Recuperado de <http://iepct.mx/resultados-electorales>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (abril 2022). Datos proporcionados por la representación en Tabasco. Villahermosa: autor.
- Melucci, A. (1999). Teoría de la acción colectiva. En *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (pp. 25-54). México: El Colegio de México.
- Pfeiler, B. y Canché, T. (2014). Las políticas lingüísticas y el desplazamiento de las lenguas indígenas en la Sierra de Tabasco. En M. Ruz, (ed.), *Tabasco serrano, miradas plurales, geografía, arqueología, historia, lingüística y turismo* (pp. 377-404). México: UNAM-IIF, Gobierno del Estado de Tabasco.
- Rogers, D. (2015). Oil and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 44, 365-80. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014136>
- Svampa, M. (2019). Capítulo 3: Alcances del giro ecoterritorial. En *Las fronteras del neoeextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (pp. 54-68). Alemania: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS).
- Tamayo, S. (2016). *Espacios y repertorios de la protesta*. México: Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Tilly, Ch. y Wood, L. (2010). *Los movimientos sociales 1768-2008, desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Toledo, A. (1983). *Cómo destruir el paraíso*. México: Editorial Océano, Centro de Ecodesarrollo.
- Tudela, F. (coord.). (1992a). Parte I: Antecedentes. En *La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco* (pp. 27-78). México: El Colegio de México, CINVESTAV, Federación Internacional de Estudios Avanzados, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Tudela, F. (coord.). (1992b). Parte IV: Los costos del desarrollo. En *La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco* (pp. 351-446). México: El Colegio de México, CINVESTAV, Federación Internacional de Estudios Avanzados, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Uribe, R. (2003). *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*. México: CRIM, UNAM.
- West, R. et al. (1985). *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste mexicano*. Villahermosa, Tabasco: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Zalik, A. (2009). Zones of exclusion: offshore extraction, the contestation of space and physical displacement in the Nigerian Delta and the Mexican Gulf, faculty of environmental studies. *Antipode A radical journal of Geography*, 41(3), 557-582. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00687.x>

Fecha de recepción: 06 de abril de 2022

Fecha de aceptación: 19 de octubre de 2022