



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS**

**INSTITUTO**  
**HCS**  
DE INVESTIGACIÓN  
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

**Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades**

**Análisis histórico-filosófico  
del conflicto por la tierra en Morelos**

**Tesis  
para obtener el título de Maestro en Humanidades**

**Presenta  
Carlos Alberto Silva Ramírez**

**Director de Tesis:  
Dr. Armando Villegas Contreras**

**Cuernavaca, Morelos  
Junio del 2018**



**HUMANIDADES**  
CENTRO INTERDISCIPLINARIO  
DE INVESTIGACIÓN  
CIIHu

Índice de contenido	
Introducción.....	4
Capítulo I. Marco teórico.....	13
1.1. La lengua como estructura elemental.....	13
1.2. La construcción del discurso y sus consecuencias.....	15
1.3. Concepción de la historia y la contrahistoria.....	19
1.4. Foucault: El análisis histórico-filosófico.....	20
1.5. Koselleck: Historia conceptual.....	24
Capítulo II. Discurso Agrario: antecedentes, consecuencias y posibilidades.....	27
2.1. Antecedentes del discurso agrarista (J. Locke).....	27
2.2. Primitivos y civilizados, un discurso evolucionista.....	32
2.3. Objetivo revolucionario en el discurso antidictatorial.....	43
2.4. Nociones de “pueblo”.....	46
2.5. Contramemoria campesina.....	49
2.6. Configuración conceptual del ejido.....	53
2.7. Rastreo genealógico de la consigna “Tierra y Libertad”.....	63
Capítulo III. Perspectivas del desarrollo en la posmodernidad.....	68
3.1. El concepto de “crisis”.....	68
3.2. El concepto de “desarrollo”.....	71
3.3. Reforma al artículo 27° constitucional.....	75
3.4. Tratado de Libre Comercio de América de Norte.....	82
3.4. Ecología neoliberal.....	84
3.5. Ecología originaria.....	86
3.6. Autonomía campesina frente al paternalismo estatal.....	88
3.7. Contramemoria campesina.....	91
3.8. “La crisis del desarrollo”.....	93
Conclusiones.....	96
Bibliografía.....	100

## **Agradecimientos.**

Por su confianza y apoyo para este proyecto de investigación. A mi familia porque han sido quienes en cada momento me han demostrado que esta estructura puede funcionar también como una comunidad, y no necesariamente como una institución. Eso también depende de quién es quien mira, y en este caso, es de los pocos apoyos que se muestran de manera totalmente incondicional, y desde este núcleo es que he aprendido a través de la experiencia, la belleza del apoyo mutuo, además de que me han enseñado a sentir ese malestar tan inquietante que produce una injusticia, y a que cuando las tenemos enfrente, no cruzar los brazos, no cerrar la mirada, no voltear el pensamiento. Por todo ello gracias acá y allá.

A quienes al igual que yo recibieron esas mismas enseñanzas y a través de los años compartieron su propia experiencia desde su mirada, que aunque la enseñanza fue igual, su propia percepción no siempre fue la misma, y las complementamos y compartimos, y también las discutimos y defendimos, y algo de los tres, quedó en cada uno. Por ese largo acompañamiento, gracias Alma y Alejandro.

A quien me ha ayudado a sobrellevar las cosas cuando se ponen difíciles, que me ha compartido a cada momento su propia perspectiva y me ayuda a replantear los problemas y me ha sabido hacer ver mis errores, incluso los ortográficos, y me ha puesto lentes para ver bien cuando la mirada que tengo cuando soy yo quien mira está nublada. Gracias por tu acompañamiento en la vida familiar, académica, política y social. Por hacer equipo en cada proyecto que de repente se nos pone enfrente, gracias Kety.

A quienes están ahí para dar lecciones de vida a cada instante y que hacen ver más que nadie que, todo depende de quién mira es como se ve, y que te dan cuenta de que, la lucha sigue, porque hay quienes después de nosotros, seguirán aquí, resistiendo, consiente o inconscientemente, porque su mirada todavía no ha sido completamente nublada, y su pensamiento no ha sido aún endosado. Gracias Meztli, por tu inspiración, gracias Dana y Arantza por su desobediencia.

A quienes por otra parte, desde el mundo académico, me han ayudado a replantearme tantas cosas y también me han ayudado a ver que, las cosas las veo así porque las veo desde aquí, pero que si me paso para allá, todo cambia, o al revés. Gracias Armando por tu confianza, por compartirme tus experiencias y apoyarme con las propias. Gracias a la Dra. Kim Sánchez y al Dr. Luis Gerardo por sus observaciones y comentarios durante mi proceso de investigación y redacción de la tesis. Gracias a las profesoras Irene y Beatriz, por su lectura y por su apoyo como coordinadoras de la maestría.

A los profesores que me dieron una carta de recomendación para entrar a la maestría: Gerena y Harriet. A los profesores de cada uno de los seminarios que cursé: Angélica, Elizabeth, Lilián, Morna, C. Yuri. A las profesoras que me dieron una carta de recomendación para realizar movilidad: Tania y Samadhi. A los profesores que me recibieron durante la movilidad en Buenos Aires, en especial a Cecilia.

A mis compañeros de las maestrías en “Humanidades” y “Estudios Territoriales” de la UAEM y en “Teoría Política y Social” y “Estudios Latinoamericanos” de la UBA. A mis compañeros del seminario “Figuras del discurso” que también me han mostrado cómo ven ellos. De todos aprendí grandes cosas.

A mis compas de las organizaciones, colectivos y pueblos en resistencia. Por ustedes seguimos aquí.

*No basta con avisar lo que vemos.  
Tenemos que decir también quiénes somos los que vemos.  
Porque los cambios que avistamos no son sólo allá afuera.  
Nuestra mirada hacia dentro también detecta cambios,  
y nuestra propia mirada ha cambiado.  
Entonces queda claro que,  
para explicar lo que miramos,  
tenemos que explicar nuestra mirada.  
Antes de la respuesta a la pregunta sobre qué se ve,  
viene otra pregunta:  
“¿quién es quien mira?”*

*SupGaleano, El Pensamiento Critico Frente a la Hidra Capitalista I.*

# Introducción

A lo largo de la historia, el territorio de lo que hoy es el estado de Morelos, se ha visto envuelto en conflictos relacionados con la tenencia de la tierra, ya que éste, además de poseer una gran riqueza natural, se encuentra en una posición política-geográfica estratégica<sup>1</sup>, por lo que, sus tierras han sido producto de disputas, que al reproducirse en la práctica, han a la vez producido retóricas que han sido utilizadas para legitimar uno u otro régimen de tenencia de la tierra.

Hoy en día no hay en el país una forma específica de tenencia de la tierra, sino que a partir de las diversas disputas, se ha construido un modelo que se encuentra en una sociedad del desacuerdo<sup>2</sup>, donde están vigentes la propiedad ejidal, comunal y privada, y en las narrativas legitimadoras de cada postura, parece que las otras partes no logran entender lo mismo cuando leen o escuchan la justificación del otro. Y no es que sea un conflicto meramente teórico entre una y otra perspectiva, sino que al igual que en otras épocas, hay un proceso de guerra real en donde hay muertos por la lucha por la tierra, y a partir del desarrollo de ese conflicto, se ha configurado también el discurso político que han utilizado unos y otros para justificar su persistencia.

En esta investigación rastreamos las diversas narrativas que configuran el discurso de la lucha por la tierra, entre las que figuran, la tradición indígena campesina, el liberalismo anglosajón, el conservadurismo de los conquistadores e incluso otras fuentes como el anarquismo, entre otras propuestas teóricas que han influido en la configuración del discurso de lucha por la tierra en Morelos, lo cual será analizado a través del método histórico filosófico presentado en el primer capítulo.

A partir del proceso histórico que conocemos como “la revolución mexicana”, se estableció lo que podría denominarse un contrato social, tal y como lo define José Luis Calva en su obra *La disputa por la tierra* (9), ya que dicho contrato, establecía un acuerdo entre gobierno y campesinos, donde el primero se comprometía a asegurar la repartición de tierras y darles seguridad de las mismas a los posesionarios, mientras que por parte de los campesinos, el compromiso era el trabajarla por su propio esfuerzo y para su propia subsistencia.

Sin embargo, este contrato social no era tal para otros sectores de la sociedad, como los latifundistas o hacendados que fueron despojados de lo que a través de una larga etapa de guerra

---

1 Su cercanía a la Ciudad de México, capital política y económica del país, convierte a Morelos en un objetivo de interés por la utilización de los recursos naturales que posee. (Ávila 385).

2 “Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras”. (Rancière 8).

habrían conquistado, o para los que a pesar de decenas de años de reparto agrario, no fueron dotados de tierra, por lo que éstos se vieron excluidos de dicho proceso contractual. Por esta razón, no necesariamente podemos decir que fue un contrato social, ya que no todas las partes involucradas se beneficiaron con dicho proceso.

Para ello, cada parte construyó retóricas para defender su postura y justificar lo que conquistaban, lo que perdían o su completa exclusión del proceso. Los unos se ampararon en el discurso liberal del aprovechamiento de la riqueza desperdiciada por las manos ociosas del campesino o la iglesia. Los otros en contramemorias que afirmaban que el territorio les pertenecía de origen. Se construían a su vez discursos históricos oficialistas por quienes se veían beneficiados y discursos contrahistóricos por parte de aquellos que se autodenominan “los oprimidos”, o los que se veían despojados o ignorados. Discursos políticos, que de acuerdo con Foucault (*Defender* 77), cada bando según su subjetividad, pronuncia argumentos para sostener su lucha.

La situación agraria del país desde la revolución, quedó a resguardo y administración de la federación, quien fungió como juez y ejecutor del reparto agrario, bajo los principios (según su propio discurso) de un gobierno revolucionario. Pero quienes quedaron en el poder no fueron necesariamente los campesinos que lucharon por la tierra, sino un grupo vanguardista de generales, que si bien lucharon en la revolución, lo hicieron en un bando que no pertenecía ni a los campesinos ni a los obreros, sino al ejército federal.

La influencia del discurso revolucionario quedó medianamente plasmado en la constitución de 1917, específicamente en la cuestión agraria, ya que el artículo 27 constitucional, daba paso al reparto agrario, al ejido, un tipo de propiedad social. Así mismo la constitución de 1917 reconocía la existencia de lo que a lo largo de generaciones, desde la época prehispánica habría logrado sobrevivir con muchas dificultades, el régimen comunal de la tierra.

Se concretaba una nueva política agraria, en la que se ven diversas formas de tenencia de la tierra con distintos matices que reflejaban el choque e hibridación de distintas propuestas que lucharon en la guerra revolucionaria y que convergieron y configuraron nuevas formas de organización territorial y también rescataron otras de origen milenario.

El modelo que se destacó por ser de nueva creación y como resultado de la revolución que en su configuración albergaba características de diversas posturas fue el ejido, un modelo comunal de tenencia de la tierra proveniente de España, que sin embargo, al ser introducido a México en el siglo XVI, cambia su configuración, ya que es ajustado a un nuevo estado de las cosas, y en la revolución

mexicana, el concepto adquiere otras características y su significado varía de un momento a otro, por lo cual, es importante revisar los cambios que el significado de éste ha tenido de acuerdo a intereses específicos de cada circunstancia.

En este sentido, en el segundo capítulo se analizan las fuentes que configuran al discurso agrarista de la revolución mexicana desde algunas posturas políticas y tradiciones de lucha por la tierra. Partimos de que la retórica utilizada en la disputa en el proceso revolucionario tiene una fuerte influencia del discurso liberal que se rastrea hasta Inglaterra, particularmente en la filosofía de Locke. Este autor es importante dado que sus argumentos representan el origen del individualismo liberal, pero sobre todo, porque en su discurso encontramos que el principal argumento en su teoría política está relacionada con la propiedad de la tierra, y es relevante para nuestra investigación sobre el conflicto, ya que la propuesta liberal ha sido una de las que mayor fuerza ha tenido en este asunto, produciendo importantes efectos en las luchas por la tierra, incluso en los zapatistas, que recogían en su retórica argumentos del tipo liberal. Sin embargo, también se encuentran algunas diferencias, ya que mientras los planteamientos liberales permiten la compra venta de la fuerza de trabajo como una mercancía, el zapatismo se oponía a dicha posibilidad.

Así también, se analiza como desde varios años atrás, se había proyectado un discurso modernizador que planteaba que había un mundo moderno y civilizado, y otro primitivo o atrasado, el primero, el anglosajón que tomaba como principal ejemplo la sociedad estadounidense; el segundo abarcaba tanto lo indígena como el modelo conservador de los conquistadores. Intelectuales entre los que figuraban Molina Enríquez y Luis Cabrera, planteaban la formación de un nuevo modelo territorial que fuera capaz de superar el estadio entonces actual de grandes latifundistas y sacar al indio de sus formas atrasadas de organización, preparándolo para un nivel superior de vida, el de la propiedad de la tierra como forma de tenencia independiente de la posesión. Así también proponían la configuración de un Estado Nación homogéneo que disolviera las diferencias en una sola identidad nacional en donde el Estado tuviera un papel paternalista.

La retórica liberal que proponía un proyecto de modernidad, es reproducida por diferentes sujetos de la disputa en una constante hibridación con otras fuentes que producen en su conjunción al discurso agrarista, en el que, a pesar de que el liberalismo juzga de primitivismo las prácticas de tenencia de la tierra indígenas, aparecen contramemorias, fragmentos de la historia que habían sido ocultos a propósito por una historia que aparecía como lineal y perfecta, pero que el discurso contrahistórico la hace ver con rupturas y discontinuidades.

Por ejemplo, aunque en principio pareciera haber un objetivo general en donde aparecía un discurso homogéneo en contra de la dictadura, éste se vuelve heterogéneo con la aparición de las contramemorias en donde hay distinciones conceptuales como en las nociones de pueblo, ya que mientras el discurso liberal hablaba de “pueblo” en singular, que representaba una unidad de identidad nacional de propietarios con derechos civiles, los campesinos indígenas utilizaban el concepto en plural, “pueblos” que representaba la diversidad étnica que los distinguía.

Otro concepto que se configura a partir de distintas nociones y retóricas es el de “ejido” que es implementado como modelo de tenencia de la tierra producto de la revolución, y que se compone de distintos elementos. Su carácter comunitario combina las contramemorias de las formas de organización campesinas y la propuesta liberal de transformar al campesino en propietario, para lo cual son usadas distintas consignas de lucha, como “la tierra es de quien la trabaja” y “tierra y libertad”, que se proyectan como consignas originarias del agrarismo mexicano, pero cuyo rastreo discursivo nos lleva a encontrar sus fundamentos en la teoría liberal y en el anarquismo ruso.

Otras de las fuentes hacia donde se rastrea la configuración del discurso agrarista, son las propias luchas y saberes indígenas, que a manera de contramemorias, afirmaban una tradición histórica ancestral de la tenencia de la tierra que pertenecía a los pueblos indios por ser herencia familiar de sus abuelos. Este elemento retórico es uno de los que más han permanecido en la contramemoria de los conflictos agrarios y que parte de la idea de que los pueblos indígenas son los originarios de estas tierras, y por lo tanto, les pertenecen.

También encontramos, básicamente en el lema “Tierra y Libertad” fuentes del movimiento anarquista en el discurso agrarista. Este lema que suele atribuírsele a Emiliano Zapata, fue introducido a México por Ricardo Flores Magón y llevado a los zapatistas por colaboradores del Partido Liberal Mexicano. Sin embargo el rastreo de dicha bandera de lucha, se remonta a movimientos campesinos anarquistas rusos del siglo XIX; no obstante los zapatistas la emplearon y adoptaron a su propia lucha, y posteriormente el gobierno postrevolucionario la retomaría e institucionalizaría para su legitimación como gobierno revolucionario.

En el último cuarto del siglo XX, un nuevo modelo económico hacía su entrada al país. El neoliberalismo se daba paso para transformar las políticas de las décadas anteriores y en nombre de una crisis y de la necesidad de modernización, busca reformar el modelo de tenencia de la tierra, pasando su carácter social al mercantil a través de la llamada “reforma agraria” de 1992.

En un tercer capítulo complementario, se rastrea cuáles son las fuentes que configuran el discurso

reformador y algunas que se oponían al mismo. Por una parte tenemos que reaparecen los conceptos de modernización y progreso que habían sido usados también en la revolución; sin embargo esta vez tienen una connotación distinta. A diferencia de entonces, la modernidad ya no significaba homogeneizar a los pueblos en una identidad nacional. Esta vez se refería a la inserción del país en un proceso global de desarrollo<sup>3</sup> que se imponía ante todas las naciones, de manera que quien no quisiera quedar fuera debía tomar las medidas necesarias. Además, a diferencia de la concepción anterior, la modernidad esta vez tenía que ver con deshacerse del paternalismo estatal que se había establecido en la revolución. Ello con el fin de que los individuos pudieran tener garantía de la tenencia de la tierra, para que ésta fuera realmente suya, ya que las ataduras del modelo ejidal impedían su libre aprovechamiento.

Otro de los elementos del discurso reformador que aparece como elemento retórico nuevo de la era de la globalización, es el del ecologismo, que promueve el desarrollo sostenible y el cuidado de los recursos naturales. En ese momento hay una discusión a nivel internacional sobre la crisis ambiental que sufre el planeta, y de dicha discusión, el gobierno mexicano toma elementos retóricos para la configuración de su argumento reformador.

De acuerdo con Arturo Escobar (85-88), si bien la perspectiva moderna encontraba en el medio ambiente un conjunto de materias primas explotables con claros fines de ganancias económicas, la era de la globalización plantea la preservación del medio ambiente como un fin en sí mismo, por lo que es necesario, restringir y regular la explotación ambiental a través de medidas estructurales, pero desplazando el uso del concepto de “naturaleza” por el de “medio ambiente”, lo cual proyecta la representación que de este se tiene como mero recurso agotable.

En este sentido, era necesaria la modernización del campo, lo cual significaba la libertad del campesino de asociarse con particulares que pudieran invertir en los ejidos, para que a través de las más nuevas tecnologías se redujeran los daños ambientales que se estaban provocando por los malos manejos del medio ambiente y por el uso de tecnologías obsoletas que degradan la tierra.

Ahora bien, podemos encontrar en el discurso de algunas organizaciones que se oponían a la reforma agraria, el rastreo de las contramemorias campesinas que aparecen nuevamente en sus narrativas, cuando estas organizaciones nos hablan de su preexistencia como pueblos indios, resignificando un carácter afirmativo de serlo.

Por parte de algunos grupos opositores a la reforma en el estado de Morelos, como el

---

<sup>3</sup> Además ahora se utiliza el concepto de desarrollo, que en el periodo revolucionario, no era parte del vocabulario progresista. Este concepto también será analizado con detenimiento.

Movimiento Nacional de Resistencia y Lucha Campesina, que se decían continuadores del Plan de Ayala, se cuestionaba la relación entre la tecnocracia y la instrumentalización del campo y la gente para fines económicos.

Aquí podemos ver que a diferencia del gobierno mexicano, los grupos empresariales y las organizaciones campesinas oficialistas, estas otras organizaciones, ponían en duda la veracidad del conocimiento ofrecido por los grupos que ejercían el poder político, cuestionando el papel de la tecnología en el desarrollo de la sociedad y en el cuidado del medio ambiente.

Aparecen nuevamente contramemorias que en este caso, acusan de falsa la idea de que hubiera aceptación general por parte del campesinado hacia la reforma al artículo 27 de la constitución, lo cual nos da muestra de que la historia no es lineal, sino que está atravesada por accidentes que la desidealizan como la proyección de un monumento configurado por las constantes victorias oficiales que constituyen una historia perfecta, y que muestran que más bien, la historia es una historia de luchas.

Semejante conflicto resulta el producto de diferentes formas de concebir la realidad, de diferentes formas de ver el mundo, de distintos tipos de intereses, entre los que se encontraban los campesinos que habían sido beneficiados en las décadas anteriores con el reparto agrario, entre los cuales había grupos e individuos a favor y en contra de la reforma, los campesinos sin tierra que no fueron beneficiarios del reparto agrario, los comuneros que no habían sido dotados por el gobierno posrevolucionario pero que conservaban sus tierras ancestralmente, las organizaciones campesinas oficiales, las organizaciones campesinas independientes, la parte del gobierno que abogaba por la inserción a la globalización, la parte del gobierno que prefería permanecer en el nacionalismo instaurado hasta entonces, entre otras.

Pero es el discurso desarrollista el que se impone como hegemónico, y ha logrado en gran medida penetrar la subjetividad de mucha gente del campo y la ciudad, generando aceptación del proyecto de modernidad promovido por el neoliberalismo y la globalización, lo cual se refleja en el avance de la industrialización del campo y con ello la pérdida de la autonomía alimentaria de los pueblos campesinos de Morelos, que en nombre de la aceleración de la productividad, adquieren las prácticas y productos industriales para su trabajo y consumo como medidas para el desarrollo, lo cual tiene efecto de generación de dependencia alimentaria, pérdida de la autosuficiencia y supervivencia.

Este conflicto da cuenta de los largos procesos de lucha que han sucedido, ya que incluso los indígenas campesino reclaman la tierra que por origen les pertenece, como si no hubiera historia, como si no hubiese habido conflictos que hicieran que los papeles se cambiaran una y otra vez, tal y como lo

podemos ver actualmente con la descontrolada venta o el traspaso a propiedad privada de tierras ejidales, en donde son los propios ejidatarios, beneficiados del reparto agrario quienes deciden enajenar su tierra.

Una de las cosas que siguen haciendo falta para mediar este tipo de conflictos, es el interés por el reconocimiento de la otredad. Cada cultura se ha formado de acuerdo a sus propias raíces culturales y sociales, lo que ha implicado que, aunque en México conviven diferentes subjetividades, cada grupo de individuos se forme en contextos distintos en donde cada postura encuentra su identidad en distintas formas de pensar que etnocéntricamente, siguen desvalorizando a lo que no se rige por las mismas normas que cada quien considera adecuadas.

Occidente ha creado o racionalizado una verdad que hoy en día se impone como hegemónica, su concepción del mundo moderno, y ha buscado dar a conocer a “los otros” que no la conocen, esa verdad, basada en el discurso del progreso. Desde su llegada a América, los colonizadores se han caracterizado por enseñar a los pueblos originarios, a quienes quizás consideraron “salvajes”, lo que la civilización europea ha construido, dando a entender que los procesos históricos por los que Europa se ha constituido son el mismo camino que todo grupo étnico ha de recorrer para superarse como civilización. Los colonizadores impusieron primeramente su lengua, con la cual han tratado de conquistar, no sólo un territorio geográfico, sino incluso, el pensamiento de quienes ahí estaban. Hoy siguen tratando de hacer entender a los que aún se resisten al crecimiento económico e industrial, pero el desacuerdo en sus discursos no ha dejado entender a muchos lo que tratan de decir.

Muchos pueblos se han resistido a aceptar esos discursos oficiales como “la verdadera verdad”. Se oponen y la critican, quizás desde ciertas perspectivas de sus cosmovisiones originarias, quizás desde la misma estructura del pensamiento occidental que ha penetrado su subjetividad, o desde una combinación de ambas. Foucault decía que la crítica es “el arte de no ser de tal modo gobernado” (*Crítica* 7). Es decir, así como las sociedades (no sólo las occidentales), han buscado y creado a lo largo de su historia, las mejores formas de gobernar (iglesias, escuelas, estados, etc.) y en cada una de ellas, mecanismos que ayudan a llevar a cabo dicha función, quienes crean crítica buscan la forma de no ser gobernados bajo esas estructuras creadas para gobernar.

En este sentido, grupos campesinos han configurado contramemorias para resistir al colonialismo y no han aceptado la verdad oficial del mundo moderno occidental, han construido nuevas formas discursivas de decir su verdad<sup>4</sup>, haciendo una crítica al modo de gobernar del Estado mexicano,

---

4 Puede ser un discurso de las razas, de cual dice Foucault, es este modo de relato histórico [que] abre una nueva perspectiva de lo que ha de ser contado. Ya no solamente existe la historia de los poderosos, de los vencedores de las

rechazando el “deber ser” kantiano, porque no se ajusta a sus propias necesidades. Incluso fortalecen o crean verdades propias, otro modo de gobernar, otro modo de imponerse, de ser y de relacionarse no sólo entre individuos, sino con su territorio como un conjunto de todo su entorno ecosistémico, organizacional y cultural.

Los objetivos del presente trabajo, consisten en analizar de forma crítica los discursos generados en la lucha por la tenencia de la tierra para entender su relación con las prácticas, entender la forma en que una parte de la cultura occidental y el campesinado morelense originario conciben la tierra, conocer sus diferencias y sus similitudes, cuál es la forma en que interactúan con ella, cómo ha sido su encuentro y choque y cuáles han sido sus consecuencias, es decir, cómo conciben hoy los pueblos morelenses la tierra. También será preciso revisar las consecuencias del conflicto por la tierra que no sólo es un conflicto socioeconómico, sino cultural y epistemológico.

La metodología utilizada para esta investigación es el análisis histórico filosófico propuesto por Michael Foucault en su ensayo *Qué es la crítica*, método que se explica en el primer capítulo. Foucault define este tipo de aproximación como una combinación de análisis del discurso y los efectos históricos que produce en determinado momento. Es decir, se analiza el discurso como un conjunto de aserciones que permiten a un lenguaje hablar y representar el conocimiento sobre una circunstancia particular en un momento histórico particular y de ese modo permite ejercer poder y regular el comportamiento de otros.

En este método intervienen elementos como el lenguaje, el discurso y la historia, en donde a través del lenguaje se producen discursos que le dan sentido a las cosas que suceden en la historia, y las cuales pueden o no relacionarse en un momento u otro, y de hecho existen históricamente rupturas y discontinuidades, las cuales reconfiguran los métodos discursivos empleados en cada periodo.

Se emplea esta metodología porque entendemos que todas las prácticas tienen un aspecto discursivo que produce los objetos de conocimiento y define el cómo hablar y razonar sobre las cosas, lo cual tiene efectos sociales importantes. En el caso de la lucha por la tierra en Morelos, no se ha estudiado desde esta perspectiva metodológica. Sin embargo es una alternativa de pensamiento que podría generar otras formas de pensar el conflicto al entender que lo que se dice, y la forma en que se enuncia, es tan importante como el análisis de los hechos en términos positivos.

Se explicará también la metodología de la historia conceptual de Reinhart Koselleck, dado a que a lo largo del trabajo se analizarán algunos conceptos a partir de este método, entre ellos, “ejido”,

---

batallas y las guerras, sino que entonces existirá también la historia de los vencidos, la de los conquistados. (Foucault, *Defender* 70-71).

“desarrollo”, crisis”. Encontramos que el análisis histórico de conceptos se relaciona con la metodología histórico filosófica de Foucault, en el sentido de que es una configuración discursiva la que permite que un concepto pueda mantener o transformar su significado a lo largo de la historia, de acuerdo a las relaciones de poder existentes en cada estado de cosas y las fuerzas en conflicto que asignan o conservan significados de acuerdo a sus necesidades y que esa misma configuración conceptual y discursiva producen así mismo efectos en las prácticas sociales en un constante círculo causa-efecto.

Definida esa primera parte, se podrá entrar en materia de ese tipo de análisis en la cuestión del desacuerdo existente entre las diferentes posturas. En el segundo capítulo rastreando las fuentes que configuran el discurso agrario durante la revolución mexicana, donde se incluyen, desde la teoría liberal originada en la propuesta política de J. Locke hasta las retóricas indígenas que han conservado milenariamente los pueblos originarios, entre otras propuestas que encontramos que han tenido incidencia en el discurso agrario de dicho proceso histórico.

En el tercer capítulo se aborda finalmente y de manera complementaria, un segundo momento histórico importante en la configuración del discurso de la lucha por la tierra: la reforma agraria de 1992, en donde las narrativas de la globalización juegan un papel hegemónico que modifica en gran medida las formas de referir argumentos sobre la tierra en la lucha por la misma, y en donde estas nuevas narrativas se suman a las anteriores.

# Capítulo I. Marco teórico

El objetivo de este primer capítulo es dar un panorama de los elementos metodológicos que son utilizados para la investigación de este trabajo, por lo cual, definimos entre otras cosas, qué es lo que se entiende por análisis histórico-filosófico y definimos de dónde se retoma este método de investigación, y también, explicamos los instrumentos que utiliza la metodología, como el lenguaje, el discurso y la historia.

Así también, analizamos de forma general, la metodología de Reinhart Koselleck respecto a la historia conceptual, ya que en los dos siguientes capítulos se analizan algunos conceptos como el de “ejido” y “crisis” a partir de éste método, por lo que lo explicamos primero para que se entienda cómo son abordados los conceptos que analizamos.

## 1.1. La lengua como estructura elemental

¿En qué viene a residir tomar en cuenta el elemento de la lengua en esta investigación? Ferdinand de Saussure nos dice que “las costumbres de una nación tienen repercusión en su lengua y, a su vez, la lengua es la que en gran medida hace a la nación” (48). Y de hecho, acuerdos, leyes, constituciones enteras y discusiones son realizadas a través de la lengua, con sus respectivos conceptos que con sus sentidos determinan la conformación de la nación en cuestión.

Cuando una nación conquista a otra “la colonización, que no es más que una forma de conquista, transporta un idioma a medios diferentes, lo cual entraña cambios en ese idioma” (Saussure 48). Esto es justamente lo que ha sucedido en los procesos que se pretenden aquí analizar, una colonización, una imposición de una lengua sobre otras, que adquirió nuevas características y dio a la vez una nueva configuración a la sociedad a la que llegaba, y que tenía medios diferentes de los que provenía.

En México, el español se encontró con nuevas condiciones, nuevas necesidades que dieron lugar a cambios en los conceptos y sentidos de la lengua, un diccionario variante que poco a poco a través de distintos procesos y regresiones entre lucha y lucha adquirió su nuevo formato, el cual también tuvo la influencia de las lenguas a las que reemplazo en predominio de uso.

A través del tiempo, conceptos como “ejido”, “propiedad común” y “territorio” han encontrado nuevas significaciones en la América Latina, y por ello es importante tomar en cuenta que la lengua tiene un papel importante en este análisis, aunque también, vemos que es necesario tomar en cuenta los

elementos histórico-relacionales, tanto como los conceptuales, ya que “no es en absoluto el análisis de lo inmóvil y lo estático, sino, en realidad, el de las condiciones de cambio” (Foucault, *Lingüística*, 133). Es decir, pasar de un análisis más allá del lingüístico, al discursivo, ya que entendemos que las representaciones conceptuales se dan a través de complejas relaciones. En parte sí, de conceptos, pero también de poder, lo cual produce el discurso que tienen repercusiones históricas y que son variables de acuerdo a su contexto cronológico y geográfico.

En principio, nos preguntamos, ¿qué es la lengua? Hay quienes sin dudar un poco dirán que la lengua es una construcción humana, un invento del que se sirve el género humano como una herramienta para comunicarse, expresar ideas, dar a conocer su sentir. Así mismo, dirán que ésta va siendo modificada y adaptada cada vez más a las necesidades que van surgiendo a través de los procesos históricos y de las relaciones sociales que se van generando.

Dirían que la lengua se han construido a través del desarrollo de las sociedades, en donde en un principio debió haber quienes para comunicar sus más básicas necesidades, en un primer momento, inventaron las primeras señas, los primeros sonidos salidos de su boca, las primeras expresiones. Tal es la concepción de Jean-Jacques Rousseau, cuando dice que los inventores del lenguaje no hicieron cierto razonamiento para expresar sus sentimientos, sino que fue una consecuencia sugerida por su instinto (11).

Posteriormente, con el desarrollo y racionalización de estas mismas, y a partir de las sociedades constituidas nacieron las lenguas, las palabras, las oraciones, los sintagmas, las sílabas, las vocales y las consonantes, las estructuras para ordenar todos esos elementos, las definiciones, los conceptos, los sinónimos y los antónimos.

Una vez constituida la lengua, con sus conceptos bien definidos, está fue capaz de limitar el horizonte imaginario de su hablante que parte de pensar el mundo a partir de las estructuras de esa lengua, una racionalización colectiva que tiene su base en la suma de los actos de habla. Saussure sobre esto nos dice que “la lengua existe en la colectividad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos” (Saussure 46).

Pero una vez racionalizada esta estructura, la misma determina al grupo social y su evolución. La larga lista de conceptos del diccionario en el que se encuentran los elementos de la lengua que son usados bajo cierta condición, con propósitos establecidos socialmente, moldean las sociedades que primero le dieron forma a esta estructura. Es decir, a lo largo de la historia, se ha acuñado, a través de

esas convenciones, cuáles han de ser los significados y significantes<sup>5</sup>, e incluso cargas valorativas de los conceptos que habitualmente son utilizados en las lenguas para expresar ideas y pensamientos y para comunicarnos en la sociedad específica a la cual pertenece una lengua.

Desde esta perspectiva, los individuos de una sociedad pronuncian y entienden discursos pre-construidos por aquellas convenciones sociales bajo las que está inmersos, en donde su única función es darle vida a esa lengua de la cual participan en su uso. “La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente” (Saussure 41), es decir, la experiencia de vida del sujeto en su sociedad lo lleva a ir acumulando los registros de cómo se utiliza esa lengua para poder interactuar, y de lo único que el individuo ha de participar, según la teoría estructuralista, será el acto del habla, la cual es “por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia” (Saussure 41).

Estos dos elementos, lengua y habla, conformarían el lenguaje, donde la lengua aparece como “reglas generales y códigos de sistemas lingüísticos, que todos los usuarios deben compartir” (Hall 17), es decir, son los principios que aprendemos al ser introducidos en la lengua y que nos permiten hacer uso del lenguaje para expresarnos. El habla por su parte consiste en “actos particulares de hablar, escribir o pintar que –usando la estructura y reglas de *la lengua*– son producidos por el hablante o escritor actual” (Hall 17).

## **1.2. La construcción del discurso y sus consecuencias.**

El discurso histórico se ha construido a través de las relaciones tanto lingüísticas, como de poder. “Por 'discurso' Foucault entendió un conjunto de aserciones que permiten a un lenguaje hablar –un modo de representar el conocimiento sobre– un tópico particular en un momento histórico particular” (Hall 26-27) Con esto, nos indicaba la especial atención que hay que tomar a la hora de entender, de dónde viene el conocimiento de las cosas, sobre la objetividad que este puede llegar a querer mostrar, y sobre la subjetividad que generalmente suele tener al producirse desde el discurso.

El discurso es un concepto que trata de superar la distinción entre lo que se dice y lo que se hace, y a través de este se definen y producen objetos de conocimiento, además de ejercer influencia en “cómo las ideas son puestas en práctica y usadas para regular la conducta de otros” (Hall 27). A la vez, el discurso pone límites a las formas de hablar y diferencia modos de hablar y excluye otros, por lo que,

---

5 El significante hace referencia a la representación mental o visual del la cadena lingüística o imagen que se está enunciando, mientras que el significado se refiere al concepto de lo que se intenta referir (Saussure 91-93)

conduce en una dirección determinada el modo de construir conocimiento.

Tenemos entonces que el discurso produce objetos de conocimiento y genera que nada sea significativo más allá del discurso, ya que es éste lo que le da sentido a las cosas. Desde ésta perspectiva, “Foucault *no* niega que las cosas puedan tener una existencia real, material, en el mundo. Lo que dice es que *nada tiene sentido fuera del discurso*. [...] El concepto de discurso no es acerca de si las cosas existen sino sobre de dónde viene el sentido” (Hall 27).

Foucault historizó el discurso, la representación y la 'verdad', es decir, el filósofo pensaba que “en cada periodo, el discurso producía formas de conocimiento, objetos, sujetos y prácticas de conocimiento, que diferían radicalmente del período a período, sin necesaria continuidad entre ellos” (Hall 29), y consideraba importante la idea de que hay rupturas y discontinuidades entre un período y otro, los cuales tienen formaciones discursivas distintas.

La historia, está conformada por relatos sobre el pasado de la humanidad, está hecha por un conjunto de discursos donde se narran importantes hechos, victoriosas batallas, brillantes descubrimientos de grandiosos personajes, haciendo siempre aquella distinguida selección de lo que ha de ser dicho y recordado a manera de una línea de tiempo ininterrumpida, lineal y perfecta.

Y sin embargo, como dice Foucault (*Defender* 68), el discurso histórico, ha estado emparentado con el ejercicio del poder; para justificarlo y defenderlo, y por ello, éste cuenta las grandes hazañas de los personajes sobresalientes. Eso es lo que es merecido de contar. Los hechos cotidianos, los de las personas comunes no tienen importancia alguna, pues su historia está ya incluida dentro de la historia oficial, contada en torno a esos grandes hechos realizados por grandes personajes.

Se tiene así, que si se conoce el pasado ha sido a través del discurso histórico, el cuál ha estado emparentado con el ejercicio del poder, y que las lenguas son convenciones sociales. Entonces esas convenciones han de estar sumamente elaboradas y reconocidas por quienes en esa historia han ejercido el poder sobre las sociedades, y en donde los mismos establecerían como habrían de usarse los conceptos creados para dichas lenguas, a modo de que todos sus usuarios pudieran comunicarse. En palabras de Saussure, “entre todos los individuos así ligados por el lenguaje, se establecerá una especie de promedio: todos reproducirán —no exactamente, sin duda, pero sí aproximadamente— los mismos signos unidos a los mismos conceptos” (Saussure 41), y esos sentidos que se le dan al mundo a través del discurso, no son fijos, sino que cambian a través del tiempo y el lugar en donde se aplica.

A través de las convenciones y relaciones sociales se establece a sí mismo quién ha de contar dicha historia, ya que debe haber control de lo que se dice para evitar la pronunciación de “discursos

peligrosos” que pudieran producir “acontecimientos peligrosos”, con lo cual se recurre para dicho propósito a procedimientos de exclusión, como lo es, dice Foucault el más evidente y familiar “Lo prohibido” (*El orden* 5).

Este tipo de procedimientos, vendrían a revelar el transcendentalismo del discurso en la vida social y sobre todo, en las luchas pasionales de los seres humanos por el poder, ya que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, *El orden* 6).

La constitución del discurso ha tenido trascendente importancia en el conflicto por la tenencia de la tierra en Morelos, ya que ciertamente, en cada batalla, cada bando no solamente abandera un discurso que justifique su lucha, sino que pretende imponer su verdad a las otras, quiere ser el dueño del discurso, quiere que sus significaciones sean las reconocidas universalmente, y por ello, el significado que, por ejemplo, el liberalismo ha dado a la tenencia de la tierra es uno y el del indígena originario otra, y cada uno busca que su concepto sea válido.

El filósofo francés nos da otro par de principios de exclusión, por un lado el de “separación y rechazo”, que hace referencia a identificar quienes son los indicados para pronunciar discursos y de quienes su palabra es considerada “nula y sin valor”; y por el otro el de la “oposición entre lo verdadero y lo falso”, que nos da cuenta del discurso histórico que a través de los años nos ha contado cuál es la verdad, y por lo tanto, lo que está fuera de ese discurso se proyecta como falso (Foucault, *El orden* 6-9).

Por ello es preciso analizar como en cada época de auge de un discurso y luego de otro, los cambios y regresiones han hecho que una verdad con otra luchan entre sí aportando cada una elementos cuando su hegemonía lo ha permitido, y después, sus conceptos han perdido peso cuando la otra parte ha logrado revertir la hegemonía, y entonces han cambiado los actores dignos de decir la verdad, es decir, tiene lugar un cambio de soberanía del discurso.

Así sucediéndose hechos históricos, en lo que se denomina como época prehispánica, los mexicas como imperio dominante eran quienes imponían su verdad. Con la conquista, la verdad fue impuesta por los españoles. Con la reforma, el discurso de los liberales obtuvo prevalencia, en la revolución el de los campesinos, con una nueva reforma viene nuevamente el de los liberales. Pero además, el discurso de cada quien en cada época, se configura a partir de distintas fuentes variables, por lo que uno puede tener influencia de otro y configurar así, un discurso distinto. Es por ello que siempre, el discurso de una misma subjetividad cambia de una época a otra o de un contexto social a otro.

A partir de la reproducción del discurso histórico, también se reproducen prácticas, las cuáles han de estar orientadas a defender la soberanía adquirida gracias a esos procesos históricos que le han dado forma a una sociedad, y esas prácticas a la vez, vuelven a producir discursos con el mismo propósito. Esto lleva a decir que la historia, aquel discurso contado oficialmente como el pasado de las sociedades es la historia de los poderosos, de quienes han sido los vencedores, conquistadores y colonizadores, quienes han sometido a otros e impuesto ahí su soberanía. Esto les permitió contar su historia y silenciar la del vencido, lo cual, no hace su historia inexistente, pero sí ocultada.

Esta forma del discurso histórico tuvo un gran cambio a finales de la edad media, cuando ya no es sólo el discurso de los vencedores el que se pronuncia, sino que sale a la luz también el de los vencidos. “Ya no va a ser el discurso de la soberanía, y ni siquiera de la raza, sino el discurso de las razas, del enfrentamiento de las razas, de la lucha de las razas a través de las naciones y las leyes” (Foucault, *Defender* 70-71). Este modo de relato histórico abre una nueva perspectiva de lo que ha de ser contado. Ya no solamente existe la historia de los poderosos, de los vencedores de las batallas y las guerras, sino que entonces existirá también la historia de los conquistados.

Esta nueva forma discursiva se ha de dar por el desacuerdo existente entre quienes buscan mantener vigente aquel discurso histórico oficial y quienes, como consecuencia de haber sido los vencidos de esa historia, la entienden de diferente manera, como una historia de injusticias y opresión y que en algún momento, rompen el silencio y sacan a la luz del mundo lo que les han hecho callar, ya que al desenterrar su memoria dejada en el olvido, dejan de identificarse con la soberanía del poder, y expresan desacuerdo con el mismo.

Rancière entenderá por desacuerdo lo siguiente:

Un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (Rancière 8).

Cuando hay una guerra, necesariamente hay más de un bando peleando entre sí, por lo que, mientras para unos algo es victoria y gloria, para los otros será derrota y pena. Unos someterán a otros, el soberano impondrá su ley y voluntad gracias a su grandeza, la cual se verá reforzada con el sometimiento de los vencidos, quienes a su vez, al notar la incongruencia de la historia con su propia experiencia, contarán su historia, una historia de terror y opresión, donde su conquistador lo ha

colonizado a través de la injusticia. “El nuevo discurso hará que los elementos que desde el lado del poder son derecho, ley u obligación aparezcan como abuso, como exacción, desde el momento en que nos colocamos desde el lado opuesto” (Foucault, *Defender* 71).

De esta forma el discurso histórico hegemónico encuentra un contrapeso en el discurso de los vencidos. Ya no hay una sola verdad, sino que aquellos que desentierran sus recuerdos y saberes ocultos, encuentran en la resignificación de ciertos conceptos una nueva oportunidad de vencer y buscan los medios para reproducir su propia historia y de hacer reconocer su identidad.

### **1.3. Concepción de la historia y la contrahistoria**

Cuando aparece en escena el discurso de los vencidos, esto da paso a lo que entenderemos como “contrahistoria”, la cual interrumpe la historia lineal de las victorias que han dado soberanía y engrandecimiento al poder que se ha establecido a partir de “significaciones ideales”.<sup>6</sup> La historia deja de ser perfecta, ininterrumpida, única. Esto resulta una fractura de ese poder, que si bien había aparecido hasta entonces como luz que ilumina, ahora demuestra que a la vez oscurece y silencia en el otro extremo, y eso la des-idealiza.

El silencio se rompe y la obscuridad resplandece cuando sus antagonistas deciden empezar a contar su propia historia, cuando hacen lo que Foucault llamaría, una crítica: “el arte de no ser gobernado de una cierta manera” (*Crítica* 7), con lo cual hace referencia a la capacidad reflexiva de poner en duda los discursos sobre la historia o sobre la verdad que producen quienes ejercen el poder, y al poder mismo, legitimado por el discurso histórico.

Se rompe así el hilo de la verdad, la cual había sido hasta entonces la verdad que la historia del conocimiento había hecho inalterable. Ésta es así “rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos sitios” (Foucault, *Genealogía* 2). La verdad en el discurso oficial del poder, pierde su consistencia, deja de ser absoluta, ya no es aceptada como el ideal que había aparentado ser. Entonces es cuestionable y por lo tanto, frágil y muy discutible, y de esa discusión inicia el discurso político de los oprimidos, porque encuentran ahí la grieta por la cual pueden acceder al entorno discursivo donde su otra verdad puede ser reproducida.

El cuerpo perfecto de la historia es deformado por una gran cantidad de accidentes que la hacen atravesar o desviar, que la hacen retornar a situaciones olvidadas y redescubrir ahí los errores que la

---

<sup>6</sup> Foucault analiza la genealogía haciendo referencia al deseo de los historiadores de presentar un origen ideal de la historia, donde todo es perfecto y lo cual, es lo más importante, dejando en segundo plano lo externo, accidental y sucesivo. (Foucault, *genealogía* 1-2)

componían y la habían configurado de una sola manera. Y entonces, se encuentra con que la propia procedencia no es el ideal histórico que se había contado, sino una construcción a partir de una historia accidentada. En palabras de Foucault: “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, *Genealogía 3*).

Surge de ese modo, a partir de los contenidos desenterrados, la contrahistoria, que se encargará de contar aquello que no había sido contado, lo que había sido ocultado o disfrazado deliberadamente. Es otra versión de la historia, no más ni menos verdadera, sino que, al mismo nivel, es un discurso que parte de la subjetividad de quien la pronuncia. Por ejemplo, es cierto que la nación mexicana se conformó a partir de que los españoles conquistaron a través de una guerra a los nativos, en donde hicieron pesadas expediciones y lucharon en sangrientas batallas que les costaron tantas vidas, lo que les hizo fortalecer su soberanía como potencia mundial, y que además adhirieron a México al mapa del mundo del que venían. Pero también es cierto que los indígenas mexicanos lucharon y fueron derrotados y oprimidos por sus conquistadores, quienes los saquearon y humillaron. Queremos pensar la historia así, como un conjunto de batallas y luchas, derrotas y victorias.

Así salen a la luz los saberes sometidos, “contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales” (Foucault, *Defender 21*), funcionales a la estructura del orden del poder, que no daban cabida en su marco conceptual a lo que no se acomodaba a sus intereses, y que por lo tanto, eran desvalorados, descalificados por no alcanzar el nivel o la categoría necesarios para ser considerados como conocimientos verdaderos y confiables, para lo cual se hace uso de los procedimientos de exclusión antes mencionados.

Tenemos entonces que la historia no es una entidad existente de manera independiente de sus actores, sino que es una construcción de estos. Una construcción que tienen sus desperfectos, contradicciones y continuas regresiones, y que si bien es cierto que existen ciertas estructuras que determinan el horizonte de los individuos, estos tienen la capacidad de superar dichos horizontes al encontrar las grietas de la discontinuidad de esas estructuras. Quitándole su carácter lineal a la historia, la encontramos a partir de esta concepción regresiva, enmendada y atravesada de otras líneas, con las cuales se relaciona todo el tiempo dando lugar a una historia imperfecta.

## **1.4. Foucault: El análisis histórico-filosófico.**

La tarea de esta investigación consistirá en analizar discursivamente la disputa existente en Morelos por

la tenencia de la tierra, y buscar las fuentes que configuran los discursos empleados para dicha disputa. Por una parte, rastrear los elementos retóricos provenientes del pensamiento occidental, quienes narraron su victoria y su desarrollo en la colonia, y por otro lado los vencidos fueron sometidos y desde su vencimiento, desde la opresión pronuncian también las contrahistorias del proceso. Se estudiará como estos discursos se reconfiguran, complementan o se encuentran en tensión permanente e impactan las relaciones sociales, y van deformando una historia que parecía perfecta.

Como tarea subsidiaria de la anterior, podemos decir que se ha de partir de lo que Foucault llama análisis histórico filosófico, es decir una combinación del discurso y de los efectos históricos que produce en determinado momento. Dicho método comprende los elementos analizados en los puntos anteriores: la lengua como una estructura, la construcción del discurso y la concepción histórica. Éste método es propuesto por Michael Foucault en su ensayo *Qué es la crítica*.

Es una cuestión de descentralizar el saber. No se trata de eliminar uno e implantar otro, sino de analizar contraposiciones que se denuncian recíprocamente, genealógicamente, si entendemos como Foucault dice, la genealogía como “el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, *Defender* 22).

Ya no es sólo el relato del vencedor el que prevalece y es digno de contar, sino que ahora la contraparte cuenta su propia experiencia, se transforma en sujeto activo de su lucha en contra de quienes los conquistaron. Se transforma en protagonista de su propia historia y hace al otro antagonista de la misma. Refiere a su versión como la legítima y la más digna de contar, porque la justifica bajo sus propios intereses y desde ahí, intentan desvirtuar al otro.

Si bien es cierto que esta forma del discurso nació del lado de los oprimidos, reconociendo y llamando a los otros “invasores” “saqueadores”, posteriormente se vio utilizado por el poder para descalificar la acción revolucionaria de quienes lo habían iniciado. “Su origen, a fines de la Edad Media, no lo marcó lo suficiente para funcionar políticamente en un solo sentido” (Foucault, *Defender* 77). Es interesante notar que coincide con la época en que los españoles “descubren América” y comienzan la colonización de la misma.

El discurso histórico político se narra a partir de la lucha de los actores, no hay posibilidad en él de una postura neutral, ya que ese discurso no es dicho por un sujeto externo al conflicto, sino por alguien que está inserto, y justamente está inserto, porque es parte de él, es que pronuncia ese discurso histórico-político, bien a favor del poder o de los oprimidos.

El conflicto entre una y otra postura, ha de nacer por desacuerdos epistemológicos y retóricos, ya que como vimos, el desacuerdo surge cuando, dos posturas entienden de manera distinta una misma cosa. En este sentido, las partes involucradas pueden vivir juntos y aún así, estar en guerra. “Pese a su cohabitación, no están mezclados a causa de diferencias, disimetrías, barreras debidas a los privilegios, las costumbres y los derechos, la distribución de fortunas y el modo de ejercicio del poder” (Foucault, *Defender* 77).

El análisis histórico-filosófico involucrará revisar el contexto histórico, político y social en que se han pronunciado los discursos, quién los ha dicho bajo qué métodos y cuáles son los efectos producidos.

No tiene nada que ver ni con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía. Una cierta práctica histórico-filosófica que quiere decir que el dominio de experiencia al que se refiere ese trabajo filosófico no excluye de la reflexión ningún otro dominio de experiencia. No se trata allí de la experiencia interna ni de las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco de un conjunto de contenidos históricos elaborados en otra parte, preparados por los historiadores y retomados, de manera elaborada, como hechos. De hecho, se trata, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar, como por ficción, la historia que estaría atravesada por la pregunta sobre las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a esos discursos (Foucault, *Crítica* 12).

Vendría a tratarse de una metodología que analiza la posición del sujeto y la verdad, de preguntarse como está funcionando la racionalización estructurada para formular discursos que de cierta manera generan efectos de dominación o sujeción, y que para hacerlo, utilizan todos los métodos que haya al alcance para conseguir sus fines, y esto sucede sin importar cuáles sean los intereses, bien críticos o bien conservadores.

Podríamos tomar de ejemplo la cuestión del uso de metáforas o tropos, ya que es a menudo utilizado el lenguaje figurativo en la construcción de discursos para darse a entender mejor, ya que ciertamente lo figurativo del lenguaje contiene un cierto poder de convencimiento. “Este poder incluye la posibilidad de emplear el lenguaje de forma seductora o engañosa en discursos persuasivos, así como en tropos intertextuales como la alusión, en los que se da un juego complejo de sustituciones y repeticiones entre textos” (De Man 55).

Estas metodologías de convencimiento son aplicadas en todo momento por todo tipo de

propuestas políticas para fortalecer sus argumentaciones embelleciendo sus discursos. Incluso las filosofías que han criticado estos métodos han recurrido a ellos, por ejemplo Platón, que acusaba a los sofistas y poetas por el discurso persuasivo que construían figurativamente, utilizaba en sus diálogos metáforas para darse a entender.

Así, por más verdadero y concreto que a veces se pretende formular el lenguaje para diseñar la verdad y que muchas veces se condena la utilización del lenguaje figurativo para expresar las ideas, éste ha resultado esencial en muchas ocasiones para poder darse a entender o para convencer. Pero esa condena se ha hecho por los filósofos de manera muy racional, y el ejemplo más claro está en la argumentación platónica<sup>7</sup>, y sin embargo, el racionalismo como postura filosófica ha tenido en la modernidad fuertes críticas, por llegar éste en diversas ocasiones al exceso y abuso de poder.

¿Existirá un problema con que el discurso mismo se ha vuelto tan racional que como ya analizamos, puede volverse incuestionable gracias a una serie de mecanismos que lo hacen ser así? Volviendo la atención, tenemos elementos como principios de exclusión sobre lo que ha de ser dicho y quien lo ha de decir, la creación de los conceptos que definen cómo se emplean las palabras en el discurso para funcionar en una dirección racionalmente establecida e incluso, la institucionalización del discurso histórico, que siempre está apoyado en otras instituciones creadas por el poder mismo.

Estas instituciones a la vez, usan y enseñan a usar las formas “correctas” del discurso, producen subjetividad y la fortalecen constantemente. Eso no significa que los críticos no hagan uso de los mismos métodos para reproducir también su subjetividad y legitimar su propio discurso, dar a conocer los saberes sometidos, su propia historia, su propio discurso histórico, y así, las partes en disputa en una sociedad, van buscando los momentos correctos bajo los procedimientos correctos para decir lo que dicen y así fortalecer sus luchas.

El análisis histórico-filosófico tiene como características, hacer notar los efectos político-sociales que tiene los discursos históricos, la verdad de unos sobre otros, como se da la formación de nuevas y se refuerzan otras relaciones de poder, el cual, a través de los distintos mecanismos mencionados, es capaz de inducir a los sujetos de la sociedad a actuar y comportarse en determinada dirección y a reconocer ciertos conocimientos y saberes como verdaderos mientras que se rechazan otros. (Foucault, *Crítica* 10-13).

---

<sup>7</sup> Platón condenó bajo una filosofía racionalista a la retórica en el *Gorgias* y a la poesía en *La república* por recurrir a métodos persuasivos de convencimiento en sus discursos.

## 1.5. Koselleck: Historia conceptual.

“Una «sociedad» y sus «conceptos» se encuentran en una relación de tensión que caracteriza igualmente a las disciplinas científicas de la historia que se subordinan a aquellos” (Koselleck, *Futuro* 106). La historia conceptual es una metodología de análisis que contribuye a concebir y estudiar una selectividad de términos socio políticos relevantes en la experiencia de la historia social. Su aplicación permite destacar “conceptos cuya capacidad semántica es más amplia que la de «meras» palabras de las que se usan generalmente en el ámbito socio político” (Koselleck, *Futuro* 106-017).

El método se ocupa del estudio de conflictos sociales del pasado, analizando el marco conceptual manejado en su contexto, es decir, se trata de un análisis que trata de entender, como comprendían las terminología usadas las distintas partes que integraron los conflictos. “La historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político” (Koselleck, *Futuro* 112).

El método de la historia conceptual, pasa desde la fijación de significados pasados de las palabras y su redefinición en la actualidad, donde “el análisis sincrónico del pasado se completa diacrónicamente” (Koselleck, *Futuro* 113). Se hace un seguimiento de los significados de los conceptos a través del tiempo generando un archivo de los análisis particulares que hacen la historia del concepto y que permiten analizarlo relacionamente en cada situación.

De este modo el método permite ver, en qué medida un concepto ha mantenido significaciones anteriores y en qué medida las ha modificado. “La permanencia, el cambio o la novedad de los significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores de contenido extralingüísticos” (Koselleck, *Futuro* 115).

Podemos decir que, un concepto es una construcción histórica que en cada periodo y contexto se va impregnando de elementos significativos que lo configuran, es decir, todos esos elementos significativos van pasando a formar parte del concepto que le corresponde a una misma palabra, por decirlo de algún modo, lo cual no impide que el concepto pueda ser analizado en determinados momentos antes de haber sido llenado por todos los elementos que lo configuran, y por otro lado, cada elemento significativo, también puede ser analizado por separado.

De acuerdo con Koselleck, “un concepto no es sólo un indicador de los contextos que engloba,

también es un factor suyo” (*Futuro* 118). Es decir, en alguna medida, los conceptos contribuyen a determinar los límites de la experiencia y la teoría que permiten entender las cosas de una manera, y por ello, la tarea del análisis conceptual, permite obtener conocimientos que un análisis objetivo podría pasar por alto.

La historia conceptual se ocupa del análisis de la historia a partir de la conceptualización de ésta. A partir del análisis histórico de los conceptos que la constituyeron en determinadas situaciones políticas o sociales, que convergen con la forma en como sus actores entendían conceptualmente las cosas, “como si se tratara de una identidad entre el espíritu de la época articulado lingüísticamente y el contexto de los acontecimientos” (Koselleck, *Futuro* 119).

“Toda vida humana está constituida por experiencias, bien sean estas nuevas y sorprendentes o, por el contrario, de naturaleza repetitiva” (Koselleck, *Historias* 29). En este sentido, los conceptos son necesarios para acumular experiencias e integrar nuevos elementos. Es importante preguntarse, cómo se articula un concepto con un estado de cosas determinado. “El lenguaje es tanto receptivo como productivo, simultáneamente registra y es un factor de la percepción, de la comprensión y del saber” (Koselleck, *Historias* 32).

Esto implica la necesidad de analizar dos aspectos de todo concepto: su semántica y su estado de cosas, de acuerdo con las cuatro formas que Koselleck considera en que puede articularse la transformación correlativa de concepto y estado de cosas:

Primera: el significado de una palabra así como el estado de cosas captado permanecen iguales sincrónica y diacrónicamente.

Segunda: el significado de una palabra permanece igual, pero el estado de cosas se modifica. Se aleja del significado anterior. Por tanto, la realidad que está cambiando debe captarse y comprenderse lingüísticamente de nuevo.

Tercera: el significado de una palabra cambia, pero la realidad que antes captaba permanece igual. Por tanto, la semántica que ha cambiado necesita encontrar nuevas formas de expresión lingüística para ajustarse a la realidad.

Cuarta: los estados de cosas y los significados se desarrollan de forma completamente separada de modo que la relación que existía antes ya no se comprende. Solo el método histórico conceptual permite averiguar cómo y con qué concepto se plasmaba antes una realidad (Koselleck, *Historias*

32).

Tenemos entonces, que la historia conceptual se pregunta por las experiencias y estados de cosas que se plasman en un concepto y como son entendidas las mismas. “En este sentido, la historia conceptual vincula la historia del lenguaje y la historia factual. Una de sus tareas consiste en el análisis de las convergencias, desplazamientos y discrepancias en la relación entre el concepto y el estado de cosas que surgen en el devenir histórico” (Koselleck, *Historias* 45).

Hay cierto tipo de conceptos que son el objeto de estudio de este método, que denominaremos “conceptos fundamentales”, “y se refieren a sistemas filosóficos, formaciones políticas, situaciones históricas, dogmas religiosos, estructuras económicas, clasificaciones sociales, etc.” (Koselleck, *Historias* 45), y se vuelven fundamentales cuando se hacen insustituibles, y además su polémica por la imposición de significados produce conflicto y guerras.

“La historia conceptual se pregunta por cuándo, dónde, por quién, para quién y cómo se conciben determinadas intenciones o estados de cosas (Koselleck, *Historias* 46), entrelazando constantemente a través de la historia aspectos sincrónicos y diacrónicos, recurriendo a experiencias pasadas que refuerzan significados anteriores o recurriendo a expectativas de lo que se espera con el concepto, lo cual adhiere nuevas significaciones con proyección a futuro.

Hay conceptos orientados al pasado, que conservan grabadas experiencias antiguas y que se cierran frente a cambios en su significado, y conceptos que anticipan el futuro. Anticipaciones que evocan un futuro nuevo o distinto, hablando terminológicamente: conceptos de experiencias, expectativas, movimiento, futuro, etcétera (Koselleck, *Historias* 46).

Este tipo de distinciones y aspectos del método de la historia conceptual, serán los que utilizaremos en esta investigación cuando analicemos conceptos fundamentales de situaciones políticas o sociales respecto a la tenencia de la tierra en Morelos, que en este caso se analizarán la revolución mexicana y la reforma agraria de 1992.

## Capítulo II. Discurso Agrario: antecedentes, consecuencias y posibilidades

En este capítulo se rastrean las fuentes que configuran al discurso agrarista de la revolución mexicana, ya que en el mismo, encontramos elementos argumentales de diferentes posturas y propuestas políticas, principalmente del liberalismo y de la propia tradición indígena; sin embargo también es posible rastrear otras fuentes que tienen incidencia en el discurso revolucionario, como el pensamiento y prácticas anarquistas, básicamente a través de la consigna “tierra y libertad”.

Tomando dichas fuentes como base, se analizan cuáles son las relaciones que entre ellas se establecen, por ejemplo el vínculo de un proyecto civilizatorio que pretendió a través del liberalismo, modernizar al campo mexicano, idea que pudo posicionarse discursivamente en el proceso, pero que no hizo desaparecer los saberes locales, los cuales reaparecen en algún momento a modo de contramemoria, y que también tienen influencia en la configuración conceptual del nuevo modelo que parece erigirse como una hibridación de ideas, el ejido.

Así también, otros conceptos que aparecen en el discurso agrarista se proyectan como fundamentales en el sentido de que muestran insustituibles y polémicos<sup>8</sup>, y que su significación y uso produce conflicto, como el de “dictadura”, que era de uso común para todos los grupos opositores al gobierno porfirista; pero otros como el de “pueblo”, tenía nociones distintas entre un grupo y otro, en donde cada uno intenta imponer su propio significado.

Finalmente tenemos que, mientras el liberalismo, que tiene sus raíces en la sociedad política anglosajona, descalifica las formas tradicionales de los indígenas como formas atrasadas de organización, otra propuesta, proveniente también de occidente, pero adaptada al contexto mexicano, encuentra una potencialidad afirmativa en el campesinado indígena, la divulgada por el Partido Liberal Mexicano, la cuál incide en la reivindicación de las contramemorias que de manera intencional tratan de ser ocultadas por quienes las descalifican.

### 2.1. Antecedentes del discurso agrarista (J. Locke).

En este apartado desarrollaré el argumento siguiente: por un lado, el discurso agrarista tiene resabios de los argumentos expresados por la teoría de Locke, a quien denominaremos como la primera teoría liberal. Por otro, es un discurso que se separa de dicha teoría y afirma un contenido distinto al de la

---

8 Ver apartado sobre Historia conceptual de Koselleck en el primer capítulo.

apropiación de la tierra. Analizaremos cada uno de estos discursos y sus consecuencias en la organización territorial. El objetivo de este esfuerzo es visibilizar lo que en el discurso agrario hay de “colonialidad del ser”<sup>9</sup> y lo que lo hace al mismo tiempo un discurso de resistencia.

Cuando en el siglo XVII John Locke construía las bases teóricas del pensamiento liberal, escribió que “[...] toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya” (60). Los zapatistas que peleaban la revolución mexicana afirmaban en un pronunciamiento que su lucha, “garantizará el derecho humano de sacar de la tierra los frutos, la misma (*sic*), mediante el esfuerzo personal” (Amezcuca), reflejado también en su consigna social, la cual dice: “la tierra es de quien la trabaja con sus manos”. Según esto el reparto no sería gratuito, sino acorde a lo que cada quien trabaje para producir los bienes de subsistencia. La revuelta zapatista tenía como objetivo “[...] procurarse el pedazo de tierra que ha de proporcionarle alimento y libertad” (Zapata, *Manifiesto*). ¿Aquí podemos encontrar que la significación de la propuesta zapatista puede remontarse al planteamiento de la primera teoría liberal?

Por una parte, es posible distinguir que ambas propuestas dotan al trabajo de un valor categóricamente afirmativo. Según Locke, el hombre ha sido dotado de una razón natural que utiliza en su propio beneficio, esa razón lo conduce a trabajar la tierra para obtener como producto de dicho trabajo la propiedad privada. “Es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros” (61). A través del trabajo, el hombre puede apropiarse de toda la cantidad de tierra que sea capaz de trabajar y utilizar para su beneficio con la condición de dejar suficiente y de igual calidad para los otros individuos. Esto último, como limitaciones naturales.

Locke introduce en su argumento la utilización del dinero como mercancía<sup>10</sup> capaz de comprar la tierra y el trabajo de los demás. “La introducción del dinero por consentimiento tácito ha eliminado las anteriores limitaciones naturales de la apropiación justa, y al hacerlo ha invalidado la disposición natural según la cual todo el mundo podía poseer tanto cuanto fuera capaz de utilizar” (Macpherson 177).

Con ello Locke pensaba que la tierra podía apropiarse. Este argumento se ha tomado como una

---

9 Más adelante revisamos este concepto a la luz de los trabajos de teóricos del decolonialismo como el colombiano Santiago Castro-Gomez y el peruano Anibal Quijano, entre otros.

10 “En las *Considerations* [Locke] identifica dinero y capital, y asimila ambos a la tierra. «Por tanto el dinero, en el comprar y en el vender, al hallarse exactamente en la misma situación que los otros bienes, y estando sujetos como todos a las mismas leyes del valor nos permite ver como llega a ser de la misma naturaleza que la tierra, al dar una cierta ganancia anual a la que podemos llamar uso o interés»” (Macpherson 179). De acuerdo al análisis de Macpherson, Locke subraya que el dinero es una mercancía ya que tiene un valor porque es una cosa que puede intercambiarse con otras, pero además, tiene el objetivo característico de servir como capital.

justificación para la invasión de las tierras de los indios de Norte América, ya que precisamente da a entender que habiendo aún en América territorios en condiciones de naturaleza y desaprovechados, donde al no existir el dinero, no hay propiedad, y por lo tanto el suelo se desperdicia, pues no ha sido labrado. En la siguiente cita Locke está hablando de Norte América: “En ninguna parte se conoce allí cosa parecida al dinero. Más tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones” (Locke 74).

En este sentido Locke hacía el llamado a los hombres con uso de razón de Inglaterra a poblar las tierras de América que están siendo desaprovechadas por hombres que no tienen la voluntad de trabajar para hacer efectivo el mandamiento divino de que Dios le dio la tierra a la humanidad, pero sólo a los trabajadores no a “los pendencieros”. Es decir, la primera teoría liberal estaba llamando a la colonización de América, y como se podrá ver más adelante, el proyecto modernizador en México antes y durante la revolución, tomó como ejemplo a seguir la civilizada sociedad estadounidense, aquella que se construyó a partir del proceso colonizador que Locke parece impulsar, el cual, para ser posible, argumentó necesaria la introducción del dinero.

Para Locke, “todo hombre tiene la *propiedad* de su propia persona” (Macpherson 186), y ello lo hace propietario de su propio trabajo, pues éste es una extensión de aquel. También es propietario de los frutos por éste obtenidos. Mientras que más enfatiza al cuerpo y al trabajo como propiedades, les asigna a la vez la categoría de alienables, es decir, “para Locke, el trabajo de un hombre es tan indiscutiblemente propiedad suya que puede venderlo libremente a cambio de salarios” (Macpherson 186), y de tal forma tanto el trabajo como sus frutos, dejan de ser propiedad de quien lo hace, sino de quien puede pagárselo.

Ahí la teoría lockeana es diferente de la propuesta zapatista; ésta última condena las prácticas hacendarias de compra y venta de fuerza de trabajo. Por el contrario, propone la eliminación de la figura del hacendado como dueño de tal fuerza de trabajo y la repartición de sus propiedades hacia quienes trabajan la tierra de manera directa, con sus propias manos.

Queremos que cada mexicano disfrute del producto de su trabajo aplicado a la fuente universal de la riqueza, la tierra, y que pase en el resto del territorio nacional lo que actualmente pasa en el Sur, en donde ya los ciudadanos han entrado en posesión de su lote y cada uno tiene su propia cosecha sin la obligación de entregar la mayor parte de ella al terrateniente latifundista, que antes se llamó amo y señor de la tierra (Amezcuca).

La propuesta zapatista significaba la eliminación de haciendas y la introducción de los ejidos como forma de organización territorial, y llamaba a volver a producir para el autoconsumo y por lo tanto para la autonomía alimentaria. Con dicha solicitud, los campesinos expresaban en el discurso y en la práctica la poca necesidad que tenían de considerar a la tierra como un capital que podía enajenarse y acumularse. En este aspecto también se diferenciaban de la primera teoría liberal de Locke, quien al hablar de la razón de la que fue dotado el hombre para mejorar su condición de vida, lo que quería decir era que el hombre tuviera la capacidad de acaparar para comerciar con otros propietarios.

¿Qué valor daría un hombre a diez mil o a cien mil acres de tierra excelente, bien cultivada, poblada de ganados en la parte interior de América, lugar en el que no tendría esperanza de establecer comercio con otras partes del mundo a fin de obtener dinero mediante la venta de sus productos? No merecería la pena que este hombre pusiera cercas a su terreno, y pronto lo veríamos entregárselo al común de la tierra natural, quedándose sólo con aquella parte que le permitiera abastecerse a sí mismo y a su familia” (Locke 74).

Bajo esta lógica, el campesino que vive bajo una economía de subsistencia, estaría faltando a dicho mandamiento divino de hacer uso de la razón, aquel que en Locke, es “el deseo de acumular más allá de las exigencias de un amplio consumo, «el deseo de tener más de lo que los hombres necesitaban», que empezó con la introducción del dinero, que no es pues simplemente el deseo del avaro acaparar” (Macpherson 178).

Sin embargo, si pensamos el asunto de la economía de subsistencia desde el análisis que hace Pierre Clastres, tenemos que, ésta es uno de los criterios que la civilización occidental consideró para clasificar a las sociedades arcaicas, junto a la ausencia de escritura, pensando en que subsistir significa vivir en el día a día, siendo una sociedad que “sólo puede alimentar a sus miembros precariamente, encontrándose de ese modo a merced del menor desastre natural (sequía, inundaciones, etc.), ya que la disminución de recursos se traduciría automáticamente en la imposibilidad de alimentar a todos” (Clastres 24). En este sentido, se piensa que las sociedades arcaicas apenas y sobreviven en una constante lucha contra el hambre, ya que al no tener tecnologías adecuadas ni conocimientos suficientes, no pueden producir excedentes.

Esa es una visión arraigada sobre las sociedades primitivas, y que Clastres considera falsa. En sus trabajos etnográficos, el antropólogo encuentra “un gran número de estas sociedades arcaicas «con economía de subsistencia», por ejemplo en América del Sur, producían una cantidad de excedente

alimentario equivalente a menudo a la cantidad necesaria para el consumo anual de la comunidad; por lo tanto, eran capaces de producir lo suficiente para satisfacer doblemente sus necesidades, para alimentar a una población dos veces mayor” (Clastres 25).

Se encuentra entonces en esta idea de economía de subsistencia, una formación subjetiva de occidente que constata un juicio de valor sobre las sociedades denominadas primitivas, lo cual “destruye de inmediato la objetividad a la cual pretende sujetarse. El mismo prejuicio —porque en definitiva se trata de eso— pervierte y condena al fracaso el esfuerzo por juzgar el poder político en esas mismas sociedades” (Clastres 27).

La teoría lockeana justificaría la riqueza económica y el patrimonio en el trabajo que cada individuo ha realizado a lo largo de su vida, lo cual, según la visión occidental, sólo es posible en una sociedad moderna. El que trabaja, acumula, compra la fuerza de trabajo y los productos de otros, es el hombre que, de acuerdo con su teoría tendría derecho a la participación política (Peychaux 108). Ese grupo de poseedores es el que la primera teoría liberal consideraría en su noción de “pueblo” que se analiza más adelante.

Es decir, los zapatistas no tendrían derecho a protestar ni a mostrar resistencia alguna ante el gobierno, por el contrario, al no poseer tierra, estarían obligados a obedecer, y en todo caso, quienes tendrían pleno derecho a ofrecer resistencia serían los poseedores que se vieran afectados por su gobierno .

La constitución de los ejidos en la postrevolución produciría entonces, una noción de pueblo similar a la de Locke, donde el ejidatario, posesionario de tierra, es quien tiene derechos políticos, y quien constituye entonces al pueblo, produciendo también, nuevos desposeídos como los jornaleros. Mientras que en la forma de organización hacendaria fueron los campesinos los excluidos del pueblo, en el modelo ejidal son ellos el pueblo, generando a la vez, a otros excluidos, quienes quedan exentos del reparto y del derecho.

Así como podemos ver, a pesar de que el discurso de la lucha zapatista de la Revolución Mexicana puede parecerse a los principios liberales, sus diferencias teóricas con dicha corriente son también importantes, a pesar de que en el mismo Plan de Ayala, los campesinos rebeldes dicen tomar como ejemplo las reformas liberales de 1857, y hablan de aplicar leyes de nacionalización y desamortización para desconcentrar las tierras de los grandes propietarios. A la letra el punto 9º del *Plan* dice que “de norma y ejemplo pueden servir las puestas en vigor por el inmortal Juárez, a los bienes eclesiásticos que escarmentaron a los déspotas y conservadores” (Zapata).

A continuación mostramos las similitudes y las diferencias entre la primera teoría liberal y la propuesta zapatista a manera de resumen.

1. Ambas propuestas dotan al trabajo de un valor categóricamente afirmativo.
2. La postura liberal justifica la apropiación individual de la tierra, mientras que los zapatistas apelaban al uso comunal de la misma.
3. Para la primera teoría liberal, es válido comprar o vender la fuerza de trabajo, mientras que los zapatistas rechazaban dichas prácticas.
4. La teoría lockeana llamaba a producir para la acumulación de capital, mientras que los zapatistas lo hacían para el autoconsumo.
5. Ambas posturas tienen a sus miembros con derechos políticos y producen desposeídos, individuos sin tales derechos.

## **2.2. Primitivos y civilizados, un discurso evolucionista**

En el *Plan de Ayala* los revolucionarios expresaban dirigirse a “la faz del mundo civilizado que nos juzga” (Zapata). Al hacerlo, diferenciaban la existencia un mundo civilizado y otro que no lo es. Dicha idea, había sido reproducida por el liberalismo de corte anglosajón desde años atrás, quien tuvo influencia en la formación de la nueva organización de tenencia de la tierra a partir de la revolución. Una idea que se venía forjando desde la independencia y más intensamente en la reforma de 1857, de que su modelo<sup>11</sup> era el más elevado en cuestiones de libertades políticas, justicia e igualdad de oportunidades.

El sueño liberal por occidentalizar a México prosiguió durante la revolución, una lucha que perseguía el ideal de “convertir al campo en una realidad edificada a imagen y semejanza del mundo que deslumbró a Alexis de Tocqueville en Norteamérica” (Semo 303). Buscaban recrear una realidad del progreso que encontraron ideal en otros países; sin embargo, el estado de las cosas en México era distinto, la historia y las necesidades sociales eran distintas, así como las aspiraciones de los trabajadores del campo.

El liberalismo se ha auto promovido como el gran paradigma de la libertad política y económica del individuo, el cual frente a las fuertes monarquías absolutistas encontró con su discurso desde siempre progresista la posibilidad de generar cierta subjetividad de hombre libre en el mundo

---

11 Véase apartado anterior en donde se explica la idea de propiedad de la tierra según el liberalismo.

occidental y sus colonias. Desde la guerra de independencia en México, circulaban ya las ideas liberales. Se divulgaba el ejemplo norteamericano como el país del “amor a la humanidad y la justicia, enemigo irreconciliable de todos los tiranos, apóstol perpetuo de la fraternidad y de la unión» (*El despertador*, 6).

La propuesta política de Luis Cabrera Lobato, uno de los principales ideólogos de la revolución era el individualismo liberal, la consagración de la anhelada “libertad”, un concepto que se enmarcó rápidamente en el discurso jurídico de su formación. “El derecho a comer, el derecho a trabajar, el derecho a gozar de los frutos de nuestro esfuerzo, el derecho a amar, el derecho a formar una familia [...] En suma, el derecho a vivir conforme a nuestras propias aspiraciones” (Meyer 160).

Esta forma de priorizar las necesidades individuales tienen su raíz en la vieja tradición liberal que como indica Macpherson, “están en la teoría y en la práctica políticas del siglo XVII inglés” (15). La idea de justicia y libertad proclamada por este paradigma tuvo la capacidad de interiorizarse en los anhelos campesinos para desear dicho ideal de libertad individual.

El capitalismo encontró en el discurso liberal la manera de controlar el deseo campesino de volver a sus raíces<sup>12</sup>, en una propuesta que proyectaba un imaginario de vida superior a aquel estado de cosas pasado y además, justa y libre.<sup>13</sup> La posibilidad de desarrollarse individualmente cada uno de acuerdo a su propio esfuerzo, a partir de un pedazo de tierra que iba a ser, en los hechos, como una pequeña propiedad, aunque jurídicamente no lo sea, produjo en muchos campesinos el deseo individual que el capitalismo requiere para ejercer el control, desplazando, como Guattari pensaba, el deseo colectivo por uno individual (Guattari 274).

Hay una tensión, una fuerza entre el anhelo de colectividad y el anhelo liberal de poseer la tierra. Ello se demuestra en el hecho de la venta de tierras que son ejidales. Un proceso en donde interviene la apropiación que hace un campesino al vender la tierra y por otro lado, la reivindicación de la tierra como algo colectivo.

Lobato y otros liberales insistieron mucho en la cuestión de la superioridad de la propiedad privada frente a la propiedad común. Hizo duras críticas al marxismo que negaba al individuo en favor de la sociedad. “Creen que la sociedad es una entidad independiente, una especie de rival del individuo. Como si pudiera haber patria sin mexicanos”, decía Lobato según una cita recuperada por Meyer (161).

---

12 Recordemos que una de las principales tesis sobre los zapatistas, es la que postuló Womack: “unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución” (XI) Esta tensión entre volver a las raíces y el anhelo liberal se encuentra entremezclada en el discurso del zapatismo.

13 Guattari explicaba como la concepción dominante de orden social siempre busca definir el deseo, el cual en su forma libre es altamente creativo pero incontrolable. La necesidad de poder es incompatible con lo incontrolable, y por ello es importante controlar ese deseo, disciplinarlo bajo leyes para poder controlarlo. (Guattari 256).

Por otra parte, la postura liberal insiste en que “la sociedad se convierte en un hato de individuos libres iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de las que han adquirido mediante el ejercicio de éstas” (Macpherson 17).

El individualismo liberal se ha basado en la libertad del individuo a partir de su propiedad. El pensamiento de esta corriente tiene su concepto de libertad, del cual los campesinos habían heredado influencia. Por ello, si dirigimos el análisis a dicha concepción, tenemos que ésta encuentran la libertad en el trabajo y la propiedad privada. Ahí en donde el hombre es industrioso y trabaja la tierra para producir más de lo que necesita para sobrevivir, éste adquiere la capacidad de tener mayores comodidades en su vida<sup>14</sup>, lo cual lo hace libre y civilizado.

Por ello cuando los campesinos usaban la consigna “la tierra es de quien la trabaja con sus manos”, podían llegar a sonar muy liberales, ya que es en ese tipo de trabajo donde reside la libertad del liberalismo. John Womack nos dice como es que “las familias rurales de Morelos veneraban la constitución de 1857” (69), y en el mismo *Plan de Ayala*, los campesinos zapatistas mostraban dicha influencia al mencionar las leyes de desamortización y nacionalización de la reforma de 1857 como un ejemplo a seguir (Zapata)<sup>15</sup>.

El intelectualismo liberal había conceptualizado los procesos evolutivos del hombre respecto a su régimen de propiedad. Entre dichos intelectuales uno de los que aportó ideas clave para la formación de la nueva sociedad fue Molina Enríquez, para quien “el concepto de propiedad es elaborado por cada sociedad en su proceso evolutivo. La noción de derechos de propiedad individual aparece en los estadios más avanzados de una sociedad, siempre vinculados al dominio de la escritura”(Cita por Marino 210). Era una representación en la que Enríquez situaba cinco etapas del proceso evolutivo de la siguiente manera:

“El primero, las sociedades nómadas, carentes de cualquier idea de derecho territorial; en el segundo ubicaba a aquellas sociedades que ya contaban al menos con la noción de ocupación de un territorio; en el tercero aquellas con el concepto de posesión comunal, con o sin posesión individual; en el cuarto a las que tenían noción de propiedad, fuera comunal o individual; y en el estadio superior a las sociedades de crédito territorial o de titulación fiduciaria, las cuales habían elaborado derechos de propiedad desligados de la posesión”.

---

14 Las provisiones que acumula al trabajar y le permiten asegurar su vida futura, y sobre todo el capital que acumula, con el cual puede comprar la fuerza de trabajo de otros.

15 En el punto número 9 del *Plan de Ayala*.

(Cit. por Marino 210-211)

Por ello era que, según el intelectualismo liberal, no se podía volver a las antiguas formas de organización territorial de los indígenas, ya que eso significaría una regresión evolutiva, y lo que el nuevo régimen necesitaba era una progresión, formas de organización modernas que permitieran el avance social de todos los mexicanos, y dicho ideal estaba depositado en la propuesta liberal, un camino que ya habían recorrido otras sociedades y que entonces se pensaba, era el momento de que lo hicieran los mexicanos.

Esta idea significaba una desvalorización de los saberes locales<sup>16</sup> que afirmaban otras formas de entender el mundo y de relacionarse con su entorno social y natural, saberes que se encontraban depositados en contramemorias campesinas, tal y como analizaremos en el apartado que lleva tal nombre, pero que también nos demuestran que la epistemología europea se posicionó sobre los saberes locales e intentó erradicarlos, imponiendo su visión de mundo como única. “América Latina se fabricó como algo desplazado y periférico con respecto a la modernidad: los intelectuales de nuestros países asumieron tal desplazamiento y se esforzaron por ser *modernos*, como si la modernidad fuera el punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder” (Garcés 225).

El discurso de la modernización convenció al campesinado de la necesidad de superarse. ¿Qué significaba ser moderno? Ser al estilo europeo-norteamericano, industrializados y reproductores de capital. Significaba ser “superiores”, “fuertes” y “productivos”. Significaba una progresión, pasar de un estado de cosas a otro mejor, uno que representaba un ideal, una forma superior a la que se encontraban, una forma moderna y además, civilizada. Esto implicaba, además de eliminar hábitos heredados de la tradición española, los de las sociedades campesinas locales.

Es una idea que pretendió representar en el hombre europeo, al ser moderno, es decir, gente con capacidad de un comportamiento educado y racional, dentro de sus propios parámetros de comportamiento definidos a partir de su cultura. Un concepto formulado y definido en Europa para referirse a sí mismos y diferenciarse de los no civilizados, aquellos que se comportan de manera ajena a sus formas.

Se trata de una forma eurocéntrica de entender el mundo, una perspectiva cognitiva donde los europeos y sus colonias, educadas bajo su hegemonía encuentran sentido en la idea de que Europa y sus modos de vida son el centro del mundo y origen de una cultura que se elaboró por su propia cuenta y desde su propia racionalidad, a través de un proceso lineal, unidireccional y continuo, y que naturaliza

---

16 Los saberes locales son definidos en el primer capítulo.

la percepción de tal hecho.

Así veía el mundo por ejemplo Hegel, quien en su narrativa filosófica expresaba que los indios americanos, por su inferioridad racial, no tenían capacidad de desarrollo para desenvolverse industrialmente y ser productivos, y que sólo a través de las técnicas, métodos, herramientas y conocimientos europeos, han logrado empezar formas de vida más desarrolladas.

“La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Sólo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura”. (Hegel 172). Así, Hegel encontraba inferioridad en los nativos americanos tanto en sus características físicas como en las intelectuales.

Decía Hegel también que la falta de medios fue la causa de la derrota de los americanos, y que cuando se hablaba de pueblos libres de América, se entendía por tales a los procedentes de Europa, pero que los nativos, sólo hasta iniciarse en la cultura europea es que “han hecho esfuerzos por independizarse” (Hegel 172).

Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano).

En este sentido, la colonialidad del saber<sup>17</sup> desplegó y colonizó el pensamiento de criollos y mestizos que asumieron el poder una vez que los colonizadores fueron expulsados del territorio, y que permitió la perpetuación de la noción eurocéntrica de mundo civilizado, y clasificó a los campesinos como primitivos tradicionales, ya que, desarrollados en otros medios y otra educación, tenían prácticas y creencias distintas a las provenientes de Europa.

A través de la conquista y la imposición de una lengua y una educación, se introdujo esta forma de entender la realidad, la manera de pensar en lo occidental como lo civilizado, lo racional y verdadero, y por otro lado ver en lo local una forma no civilizada de vivir y pensar. Esta conceptualización se complementaba con la introducción de una forma de pensar teóricamente el mundo de forma “universal”, donde a partir del “descubrimiento” de América por los españoles, ésta se incorporaba a ese universo que ya existía (Salazar 15), pero que además, el encuentro confirmaba algo más, la idea de centro establecido en Europa y la de sociedad moderna de la misma, contrapuesta a la

<sup>17</sup> “La colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción de conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales” (Maldonado-Torres 130)

no modernidad de los pueblos recién descubiertos que tenían prácticas que para los recién llegados eran atrasadas. Son formas de pensar la realidad que se han interiorizado de tal manera que han sido aceptadas y reproducidas constantemente reafirmando su significación.

Se trata de métodos de colonización del pensamiento que a través del discurso y prácticas represivas interiorizan el significado de ciertos conceptos en la subjetividad del individuo sometido a un conquistador, donde éste incorpora en el mapa conceptual de la sociedad qué significa ser civilizado, moderno, indio, liberal para constituir desde ciertos conceptos fundamentales la dominación de ese otro a quien se le está enseñando como debe entender el mundo.

Resulta interesante para el caso, el análisis de Edmundo O'Gorman sobre la invención de *América*, en donde se visibiliza el motivo por el cual surge en México, la idea de modernidad a partir del modelo anglosajón y se busca desapegarse del tradicional modelo español, el cual, al igual que el modelo indígena, ponía trabas a la posibilidad de la pequeña propiedad que tantos beneficios estaba proporcionando en norteamérica.

América se concibió de dos formas distintas, una que la asemejaba al viejo mundo dividido ya en tres partes y donde América se agregaba a esa cosmovisión como una cuarta parte. Esa era su percepción física. Por el otro lado, América se concibió moralmente como distinta, y se “destaca como la instancia que provocó la crisis y ruina de la antigua imagen tripartita del mundo” (O'Gorman 96).

En esa diferencia se percibe que si bien, América era parte de un mismo mundo existente de manera física, moralmente tenía la posibilidad de integrarse al mismo. “En ese sentido son «mundos» distintos, uno por hacerse y otro ya hecho [...], aparece el dualismo entre un nuevo y un viejo mundo” (O'Gorman 97). América aparecía de éste modo como posibilidad que consiste en constituirse de acuerdo al modelo del viejo mundo. “Tal es el ser de América: entidad geográfica e histórica, cuerpo y espíritu; inventada, pues, como no podía ser de otro modo, a imagen y semejanza de su inventor” (O'Gorman 100).

Sin embargo, mientras que hispanoamérica se realizó como una copia, donde se reproducían fielmente las formas tradicionales que concebían a Europa como un modelo pleno y acabado, la América anglosajona, se constituyó como “una provincia suya donde ensayar y desarrollar nuevas promesas” (O'Gorman 104). Se construyeron dos Américas distintas, una que trató de reproducir el viejo mundo existente con visión tradicional, y otra con visión moderna que buscaba nuevas posibilidades de ser, que finalmente marcaron diferencia en el desarrollo de ambas partes, cuando una se tornó impotente frente a la otra.

“Fue lo que oscuramente sintieron como una profunda decepción histórica los hombres que se echaron encima la tarea de fundar las naciones que han aparecido en medio de las ruinas y cenizas coloniales” (O’Gorman 107). He ahí la cuestión por la cual, posterior a la guerra de independencia, aparece el anhelo y se erige como modelo, la moderna civilización anglosajona, tomando el ejemplo de norteamérica. “De un salto audaz imitaron las formas políticas angloamericanas como panacea que pondría inmediato remedio a todos los males heredados” (O’Gorman 107).

Sin embargo, los campesinos indígenas seguían apareciendo excluidos, tanto en el moderno modelo anglosajón, como en el tradicional de los españoles. Los españoles los habían despojado para concentrar grandes extensiones de tierra en pocas manos, los liberales intentaban descentralizar la propiedad territorial, pero en manos que fueran capaces de hacer producir las tierras, es decir, individuos con capital y visión moderna.

A través de los años, al ser despojados de las tierras que tenían en posesión y no hacerse escuchar por los legisladores respecto al asunto, la incertidumbre hizo a los pueblos campesinos emprender acciones de resistencia violenta, en las cuales, “los funcionarios liberales sólo vieron en aquellas movilizaciones muestras del primitivismo característico de los campesinos, y respondieron ante ellas con la fuerza” (Carbó 122-123). Incluso el *Plan de Ayala* que llegó a convertirse en el principal documento de la revolución del sur, fue considerado por el intelectualismo liberal como “un documento bárbaro que mal expresaba una demanda elemental y primitiva” (Warman 20-21).

En este sentido, el reparto agrario a partir de la revolución de 1917, no parecía significar el reconocimiento del indio campesino en una sociedad incluyente, sino que la estigmatización que éste había tenido por años continuó vigente, un ser atrasado y violento, al cual se necesitaba desarticular y proporcionarle las herramientas del mundo moderno para sacarlo de su condición de abyección e intensificar las formas de control sobre las poblaciones rebeldes.

Cuando en 1912 Cabrera decía las razones en un discurso sobre el problema agrario, por qué se debía dotar de ejidos a los pueblos, era con la finalidad de evitar que a falta de qué hacer cometieran actos violentos contra los hacendados y políticos. Su rebeldía tenía una causa económica, según el abogado mexicano y habría que compensarla. “La población rural necesita completar su salario: si tuviese ejidos, la mitad del año trabajaría como jornalero, y la otra mitad del año dedicaría sus energías a esquilmarlos por su cuenta. No teniéndolos, se ve obligada a vivir seis meses del jornal, y los otros seis meses toma el rifle y es zapatista” (Silva, Vol. 1 281).

Si se buscaba modernizar al país, era necesario subordinar todas las instancias políticas al Estado.

Es decir, acabar con cualquier forma de organización independiente para adentrar al país en el capitalismo y dar forma a la identidad nacional. Para ello seguían principios tales como: “para someter a las etnias que peleaban por su autonomía era necesario despojarlas de sus elementos organizativos, de sus posibilidades de movilización colectiva” (Carbó 167). Gilly señala que la liquidación de los pueblos libres, no sólo era un objetivo económico, sino también social (30), ya que el capitalismo en sus nuevas formas de dominación no podía permitir formas libres de organización que escaparan a su control.

De esta forma evitaban aquella insubordinación de las identidades indígenas que a menudo se rebelaban para denunciar lo que a ellos les parecían injusticias. La idea era integrar todas las subjetividades “a la gran colectividad nacional” que buscaban formar con una identidad común entre todos los individuos de la nación independiente, moderna y civilizada.

El paso al ejido, que en la práctica aparecía como una especie de “pequeña propiedad”, se proyectó como una oportunidad de superación para el campesino bajo la tutela de quienes ya estaban civilizados y adentrados en las ideas modernas y que pudieran conducirlos adecuadamente a través del aparato de Estado. Además, el procedimiento de reparto agrario, significaba también un proceso de pacificación de un sector que durante años había realizado tantas rebeliones violentas, y que sólo dotándole de tierra iba a dejar las armas para tomar el arado.

Se dio una victoria parcial en ambas partes. El gobierno posrevolucionario les dio *tierra y Estado* a los campesinos que habían combatido por *tierra y libertad* (Tutino 22). El largo proceso revolucionario de insurrecciones campesinas obligó a diferentes gobiernos con vistas capitalistas a buscar una forma de pacificar el conflicto agrario, dando paso a una reforma agraria y legitimando al nuevo poder instituido y al régimen jurídico por él planteado<sup>18</sup>, pero para que esta nueva forma de derecho se hiciera posible, fue necesario nunca abandonar la lucha. El gobierno no repartió nada a quienes no lo pelearon, sólo a quienes nunca dejaron de representar para él una amenaza, como los pueblos zapatistas de Morelos que se enfrentaron a todos los gobiernos que ocuparon turno y no repartieron la tierra. Después de varios gobiernos que no hicieron el reparto y que se vieron en la dificultad de enfrentarse a los campesinos que no se pacificaban, estos se vieron obligados a llevar a la práctica el reparto, con la amenaza de ser derrocados si no lo hacían.

Librado Rivera, uno de los anarquistas sobrevivientes a la revolución cuestionaba el reparto

---

18 De acuerdo con Foucault, este proceso histórico se asentaría en la forma de representar el poder del Estado en el derecho (*Las redes*, 18). Como el poder estatal no logra someter a través del ejercicio represivo a las fuerzas agrarias, éste decide combatirlo a través de un discurso jurídico de sometimiento: “te ofrezco tierras a cambio de tu obediencia”.

gubernamental mientras declaraba en una detención en la que se le acusaba de no respetar las leyes emanadas de la revolución, a lo que éste argumentaba que

el error, [está] en creer que nosotros iniciamos la Revolución para quitar al gobierno de Porfirio Díaz y poner otro en su lugar. Nuestra misión era otra y bien distinta; nosotros luchábamos por Tierra y Libertad [...] Y sin embargo, desde hace algún tiempo el gobierno ha dotado de tierra a una media docena de pueblos, más bien con el fin de calmar los gritos de los miles de pueblos, rancherías y congregaciones ávidos de justicia; aunque como ya se verá en otra parte, el mismo gobierno está obligando por la fuerza a esos poquísimos pueblos que ya la han recibido, a que les paguen buen precio.

Los campesinos ganaron la tierra, pero los liberales ganaron el control sobre ellos. Los Zapatistas se vieron influenciados por el discurso evolucionista del liberalismo, ya que mostraban la necesidad de “legalizar” su toma de la tierra, tener el reconocimiento oficial del nuevo régimen como forma “civilizada” de actuar, para no ser juzgados como primitivos, lo cual demuestra la gran penetración de la subjetividad de hombre libre al estilo liberal que ya tenían interiorizado.

Cuando en 1914 los zapatistas tuvieron el control de Morelos, también encontraron la necesidad de “civilizarse”, es decir, de dar forma a un gobierno civil y democrático que hiciera efectivos los derechos por los que habían peleado. Si bien por un lado habían simplemente ocupado el territorio morelense “familias pobres y desposeídas habían habitado el lugar durante siglos; ahora psicológicamente, lo ocuparon de verdad. Lo que conquistaron, desmontaron, allanaron y poblaron no fue un territorio que simplemente habían recuperado, sino una sociedad, que de tal manera recrearon” (Womack 220).

Sus actuaciones espontáneas los guiaban por un futuro incierto, pero con una esperanza de volver a un estado ancestral de tener en sus manos aquello que les pertenecía, pero bajo la influencia de la civilización occidental y la justicia de la democracia y el buen gobierno civil.

En el centro y sur de México la idea de una asociación libre de clanes rurales era muy antigua. En diversas formas, había sido el ideal de los aldeanos desde muchos años antes de la llegada de los españoles. Su instrumento más reciente había sido el ejército zapatista; paradójicamente, las familias del campo de Morelos se habían aclarado a sí mismas sus nociones civilistas durante el servicio militar (Womack 220).

Aquel discurso que los liberales desde varias décadas atrás habían pronunciado sobre el progreso, la democracia, el crecimiento económico y la organización civilizada a través de la ley habían tenido sus efectos en la subjetividad campesina que en cierta forma buscaban también aquellos modos de organización superior a las que habían tenido en otros tiempos, y bajo esa manera de pensar la sociedad, vieron la necesidad de ser beneficiados por los gobiernos para la dotación de tierras.

Cuando Antonio I. Villareal y Luis Cabrera informaban a Carranza sobre las negociaciones que tuvieron con los zapatistas decían que “la cuestión agraria ya estaba resuelta, es decir las usurpaciones ya están reivindicadas, las tierras repartidas y las propiedades del enemigo confiscadas y que lo único que faltaba era legalizar lo hecho” (Silva, *Tomo 2*, 153), eso era lo que pedían los zapatistas.

No les fue suficiente ocupar las tierras, física y psicológicamente, sino que solicitaron la “legalidad” de esa ocupación, la cual tomaría forma con los ejidos dotados por el Departamento de Asuntos Agrarios y los decretos presidenciales, además de las nuevas necesidades que el dinero y la introducción del capitalismo habían hecho, con lo cual, bajo el paternalismo estatal, éste tuvo bajo control a los ejidos con los apoyos y créditos de los que era responsable posterior a la dotación de tierras para hacerlas producir.

La creación de instituciones del gobierno revolucionario, generó una representación de la justicia anhelada. El nuevo gobierno que tomó forma con la revolución se autodefinió como tal, se pronunció producto de una lucha por la justicia y la libertad y se adjudicó el poder y capacidad de repartir la tierra legalmente. El campesinado que fue siendo beneficiado con el reparto fue conformándose y empezó a buscar alcanzar aquel grado de prosperidad que la discursividad liberal le había prometido una vez teniendo su propio pedazo de tierra para trabajar, bajo la custodia y protección de un gobierno que se autodenominaba como legítimo ya que decía ser producto de la lucha del pueblo mexicano.

En cierta medida, el campesinado aceptaba y reconocía como legítimas las reglas de juego del Estado post-revolucionario que justificaba su papel sobre la nación. Este agrarismo fundado de esta manera a fines de la revolución admitía que su derecho a la tierra provenía del Estado, y al hacerlo aceptaba también subordinarse al mismo (Nugent, *Tradiciones* 178), lo cual cubría el deseo del campesino de desarrollarse individualmente gracias al apoyo del nuevo gobierno.

La influencia del pensamiento liberal individualista quedó ahí a modo de colonialidad, hospedada en alguna parte del anhelo campesino indígena, el cual como hemos podido ver, una vez adentradas ciertas comodidades del capitalismo y cierta subjetividad de hombre superior, algunos campesinos sintieron la necesidad de producir al modo liberal, es decir, individualmente y con la posibilidad de

generar capital.

Aunque la relación política-económica de dependencia directa con los colonizadores se terminó desde la independencia, la colonialidad del ser, como han definido algunos críticos a este fenómeno, permaneció como un “patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres 131).

Esto se reflejaba, por ejemplo en que una vez logrado el reparto agrario a través de la dotación de ejidos, muchos campesinos lamentaron la destrucción de la industria azucarera, ya que la mayoría de las haciendas quedaron devastadas por la guerra de revolución. En cierta medida quedó aquella conciencia de trabajar para sí mismos y sólo lo que su necesidad les solicitaba. “Cultivamos lo que queremos cultivar y para nuestro propio uso” (Womack 368) decían, y veían cómo aquella industria azucarera que había dado tanto progreso al país había significado la ruina de muchos campesinos.<sup>19</sup>

Pero la semilla liberal quedó interiorizada en las necesidades campesinas. Aquella idea de progreso y civilidad tuvieron sus efectos en las nuevas necesidades del campo morelense. La necesidad del uso del dinero, proveniente también del origen del liberalismo, se hizo presente en las comunidades rurales de Morelos.

A medida que la economía nacional se fue recuperando, a mediados de la década de 1920, los aldeanos tuvieron que pagar precios más elevados por una creciente variedad de artículos. Pero aferrados a sus milpas y criando unos cuantos animales, no tenían grandes oportunidades de ganar suficiente dinero en efectivo. [Un] periodista norteamericano [...] al visitar el estado en 1925, encontró ejidatarios que querían volver al cultivo de caña. (Womack 370-371).

Estas dificultades económicas y la idea progresista del uso del dinero, llevaron con el paso del tiempo al campesino a buscar la forma de obtenerlo, como rentar sus tierras o vender su fuerza de trabajo nuevamente, e incluso a reconocer la necesidad de la creación de ingenios azucareros que les

---

19 En el apartado anterior, se analiza brevemente como Pierre Clastres, en su estudio de sociedades arcaicas, encuentra que la noción de “economías de subsistencia”, está más marcada por elementos ideológicos y valorativos por parte de la civilización occidental, que de cualidades objetivas, lo cual, pone en duda la idea de que las sociedades consideradas “primitivas”, sólo trabajen lo justo para su subsistencia en una lucha del día a día contra el hambre, y más bien, es una especie de imaginario construido a partir de la idea de que no contienen sistemas de producción con suficientes herramientas técnico-científicas (Clastres 24-27).

asegurara su ingreso económico, ya que eso significó una idea de seguridad social.

El campesino visualizó en esa forma de vida con el uso del dinero y la propiedad individual, aquella civilización y evolución que promovieron los intelectuales liberales y buscaron la forma de dejar de ser los indios salvajes que se encontraban en el peor de los atrasos entre mundo moderno. El ejemplo de sociedades modernizadas y con una “mejor calidad de vida” producía el deseo de autosuperarse para poder alcanzar aquel otro nivel y dejar de ser partícipes de una sociedad inferior en el mundo civilizado.

### 2.3. Objetivo revolucionario en el discurso antidictatorial

El discurso anti-dictatorial fue clave para la lucha de casi todas las facciones del movimiento revolucionario. Al formular sus principios en el *Plan de Ayala*, los campesinos sureños afirmaban la necesidad de “acabar con la tiranía que nos oprime” (Zapata), una fórmula que recogían de largos procesos de lucha por la tierra en donde desde hacia siglos los indígenas se habían visto y autoafirmado como los oprimidos de la historia y encontrado en el otro a un opresor a quien era necesario derrumbar<sup>20</sup>.

La revolución zapatista estaba encaminada, de acuerdo con su propio discurso al “derrocamiento de los poderes dictatoriales que existen” (*Zapata Plan*) tal como lo exponen en el primer punto del *Plan de Ayala*. Y tomando en cuenta que, aunque el concepto de dictadura proviene de la institución y leyes romanas<sup>21</sup>, en el contexto latinoamericano se ha resignificado desde la postura liberal, para calificar los regímenes instaurados y sostenidos por la fuerza a través de poderes militares y fuerzas policiales, o donde el ejercicio del poder se da por un solo individuo, como era el caso, y en donde se producen constantemente abusos de autoridad y violación de derechos humanos. Una situación totalmente contradictoria a los principios de la propuesta liberal, que propone mayor libertad de los individuos y oposición a regímenes de carácter autocrático.

Armando Villegas explica cómo la burguesía ha sabido apropiarse ventajosamente de ciertos conceptos y de sus significaciones, como el de “dictadura”, generando en el término una especie de

---

20 Desde antes de la llegada de los españoles a México, los pueblos de Morelos se habían visto constantemente dominados y sometidos. Sotelo Inclán describe como el imperialismo azteca quitaba a los pueblos ciertas tierras que los dominados tenían que trabajar en provecho de esos señores” (23), dado que, a diferencia de los mexicas, los tlahuicas no hicieron de la guerra su industria, sino que se dedicaron a la agricultura.

21 “La dictadura es una sabia invención de la República Romana, el dictador un magistrado romano extraordinario, que fue introducido después de la expulsión de los reyes, para que en tiempos de peligro hubiera un imperio fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación al pueblo” (Schmitt 33).

repulsión, dado a que el significado del cual lo han dotado, se opone al de su modelo político favorito, el de “democracia”. “El sentimiento de repulsión por la *palabra* dictadura, es un sentimiento de repulsión del burgués para quien la palabra es inadmisibles” (Villegas 82).

En gran medida los grupos revolucionarios tenían como principal objetivo, derrocar la dictadura de Díaz, los zapatistas lo reflejaban claramente en el *Plan de Ayala*, los maderistas proclamaban el sufragio efectivo y no reelección, incluso el partido liberal tenía como principal objetivo hasta antes de iniciar el conflicto armado en 1910, el derrocamiento de la dictadura.

Sin embargo, también estaban presentes experiencias históricas que los pueblos ya habían vivido de promesas de caudillos, que para llegar al poder habían utilizado discursos antidictatoriales, como el mismo tipo de retórica usada por Madero que prometían devolver a los indios las tierras arrebatadas una vez que llegaran al gobierno. Por ejemplo, el mismo Porfirio Díaz cuando era prófugo del gobierno de Juárez, logró llegar a la presidencia apoyado por miles de campesinos a quienes les hizo la promesa de recuperar sus tierras de las que habían sido despojados (Sotelo, *Breve*). En dicha ocasión los pueblos le dieron su respaldo a Díaz que aparecía como un caudillo popular que lideraba la lucha contra la tiranía del gobierno.

Con la asunción de Madero al poder, y con elementos argumentativos semejantes a los de Díaz, los Zapatistas contaban ya con dicha experiencia previa que les permitió prevenirse y configurar un discurso antidictatorial, que justificaba su decidida postura a no abandonar las armas por simples promesas y con lo que sentían razón en exigir el cumplimiento de sus demandas sin modificación alguna. En el punto cinco del *Plan de Ayala*, textualmente dice lo siguiente:

La Junta Revolucionaria del Estado de Morelos, no admitirá transacciones ni componendas políticas hasta no conseguir el derrocamiento de los elementos dictatoriales de Porfirio Díaz y Don. Francisco I. Madero; pues la Nación está cansada de hombres falaces y traidores que hacen promesas como libertadores pero que al llegar al poder, se olvidan de ellas y se constituyen en tiranos (Zapata).

Esto permitió a los zapatistas no abandonar la lucha armada ni admitir ningún gobierno que no hiciera efectiva la demanda del reparto agrario, combatiendo con las armas a cada uno de ellos cobijándose en el *Plan de Ayala*, documento que se toma como símbolo de la lucha agrarista que permitía al campesinado proponerse la idea de tomar las tierras y combatir cualquier gobierno que no admitiera sus razones.

Precisamente en el punto siete del mismo *Plan*, los zapatistas expresan el método de expropiación como la forma en que recuperaran las tierras de las que antes fueron despojados. Es decir, sin esperar acuerdo alguno ni establecimiento de reglamento jurídico, desplazarían a los hacendados de las tierras para tomarlas ellos, y precisamente en Morelos fue donde se produjeron ocupaciones de hecho en las tierras defendidas por el ejército zapatista (Giarracca 27).

Esta práctica de toma de tierras se rastrea en antiguas prácticas de apropiación de la tierra de los indígenas que se remontan al momento del contacto entre los europeos y los pueblos locales. El sistema corporativo de asignación de tierras en el centro de México, desarrolló procedimientos “para clasificar, medir y asignar la tierra y reasignar la tenencia” (Lockhart 204).

En el uso de categorías para la clasificación como el *altepetlalli* (tierra del altépetl) y el *calpullalli* (la tierra del calpulli), se encuentran modos de nombrar tierras que no estaban en manos de los nobles, y que “en realidad, con frecuencia implicaban que la tierra no tenía ningún poseedor y que, por lo tanto, estaba disponible para su reasignación” (Lockhart 205). Es decir, los beneficiados de repartos, se encuentran en la posibilidad de cultivar las tierras, pero éstas no son enajenables y en todo caso, es posible heredarla; pero si en algún momento abandonaban el lugar y dejaban de cultivarla, la perdían, permitiendo la posibilidad de su reasignación.

Así lo describía también Zurita, quien en su análisis del *calpulli*, narra que

“[...] estas tierras, no son en particular de cada uno del barrio, sino en común del *calpulli*, y el que las posee no las puede enajenar, sino que goce de ellas por su vida, y que las puede dejar a sus hijos y herederos... Si acaso algún vecino del *calpulli* o barrio se iba a vivir a otro, perdía las tierras que le estaban señaladas para que las labrase; porque ésta era y es costumbre antiquísima entre ellos” (Cit. por Sotelo, *Zapata* 26).

Estos análisis muestran algunas fuentes que indican por una parte, prácticas de toma y reasignación de tierras desocupadas en viejas prácticas campesinas, y también, la idea de la comunalidad de la tierra, en donde el discurso campesino crea la visión del mundo de que la tierra es común y sólo se apropia mientras se la cultiva, pero no se puede vender porque no es apropiable. Si se abandona se pierde y se reasigna a quien le haga falta.

## 2.4. Nociones de “pueblo”

Otra cuestión en la que el discurso agrario y el liberal se encuentran en identificación, en pugna o en abierta tensión, podemos referirlo a la noción de “pueblo”. En el punto seis del *Plan de Ayala*, se lee que los terrenos, montes y aguas que hayan sido usurpados por los hacendados serán devueltos a los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes, ya que que ello demuestra que han sido despojados de los mismos por la mala fe de los opresores (Zapata). ¿A quienes se refieren los zapatistas cuando dicen “pueblos”?

Eugenia Roldán hace un análisis conceptual de las acepciones del concepto de “pueblo” entre los siglos XVIII y XIX en México, el cual nos ayuda a rastrear, cuáles eran las nociones comprendidas cuando los combatientes utilizaban dicho término en la construcción de sus narrativas revolucionarias. Básicamente, Roldán encuentra tres sentidos de uso del término:

a) de un concepto de pueblo como conjunto de corporaciones en una sociedad estructurada jerárquicamente, a un pueblo entendido en un sentido liberal como conjunto de individuos iguales ante la ley con derechos prepolíticos; b) del pueblo como la contraparte del cuerpo del rey, con quien establece un pacto para su buen gobierno, al pueblo como el único depositario de la soberanía de una nación; c) de "los pueblos" -en plural- como entidades políticas diversas que, en virtud de un pacto conjunto, en su conjunto constituyen el reino, a "pueblo", en singular, como toda la población de un país (sinónimo de "nación") (269).

Aunque también, dice la historiadora mexicana, que tales significados, tenían una constante mutación con una connotación social del término referente a la plebe o a las clases bajas de la sociedad.<sup>22</sup> Estos significados coexistían en los procesos sociales de México y lo que llegaba a cambiar era la situación de su uso y sus objetivos. Incluso este concepto como muchos otros ha sido usado con distinto significado por el mismo actor con sentidos contradictorios de acuerdo a la situación y el fin esperado al momento de pronunciarlo.

Los fundamentos filosóficos del liberalismo por una parte, sostienen que el pueblo se limita al grupo de personas poseedoras de la sociedad, ya que son estos quienes son partícipes de la economía

---

22 Éste es quizá el significado más apegado a la vieja idea de “Demos” griego. Rancière recuerda que en Grecia, “Demos” son los pobres. “Lo «propio» del demos, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo -ni riqueza, ni virtud- pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen.” (Rancière 21-22).

social y de la distribución del poder político, por lo que son los únicos beneficiarios del contrato social contraído como mutuo acuerdo (Peychaux 107). Esta acepción de pueblo que parece asemejarse más a la primera de las tres que enumera Eugenia Roldán, excluiría a los grupos campesinos de la facción zapatista que se encontraban desposeídos de tierra, ya que hace referencia a los derechos políticos, pero sólo de un grupo social, ubicado jerárquicamente por encima de otros.

“El uso de pueblo en singular como conjunto de ciudadanos individuales e iguales ante la ley, introducido durante la década de 1810 se generaliza a partir de 1820” (Roldán 280). Este uso retórico de pueblo buscaba la homogeneización de los individuos que incluye la idea de que todos son iguales ante la ley y que por lo tanto, pertenecen a una sola identidad, que incluso refería al pueblo como un sinónimo de nación.

Cuando los zapatistas hacían referencia al término, lo hacían del modo plural, “pueblos”, apelando a la diversidad de entidades políticas que luchaban aquella guerra y que, teniendo diferencias como entidades heterogéneas, la lucha los congregaba en un conjunto reconocido como “el pueblo mexicano” que refería a toda la población del país que luchaba por los principios que albergaba su plan. Su significado de pueblo tenía que ver, al contrario de la idea liberal, con los desposeídos, con la plebe que combatía a los ricos hacendados, y básicamente se referían a los pueblos indios.

Sobre éstos, Roldán dice que:

los "pueblos de indios" son núcleos de población indígena agrupados por las autoridades coloniales desde el siglo XVI -que también tienen sus cabeceras y sus gobernantes indios, aunque subordinados a los españoles-; los españoles viven más bien en villas o ciudades. Durante todo el período colonial, pero sobre todo en el siglo XVIII, cientos de comunidades indígenas buscan obtener de la real Audiencia su reconocimiento como "pueblos", porque ello les permite establecer su identidad y ratificar sus derechos de propiedad, con la facultad de tener "repúblicas" (cabildos indígenas), iglesias, oficiales legalmente electos y núcleos de tierra inalienable (272-273).

Esto nos habla claramente de los objetivos de los zapatistas al pronunciar en su discurso el concepto en plural de “pueblos”, que se vinculaba directamente a la lucha por la autonomía como comunidades reconocidas con ciertas características y derechos en donde entraba a jugar un importante papel también, el asunto de la propiedad de la tierra.

El rastreo histórico del uso en plural del concepto en cuestión por los occidentales, procede, en primer lugar de la idea de un reino el cuál unificaba a una diversidad de comunidades en torno al rey y

gobernadas por las mismas leyes. La crisis de la soberanía de la monarquía española por la invasión napoleónica tuvo su repercusión también en las colonias, donde hubo una descentralización del poder hacia los ayuntamientos. “Se fortalece una noción de "pueblos" como los espacios estructurados por las ciudades principales (cada ciudad principal con su territorio y sus ciudades dependientes), los cuales constituyen una soberanía provisional en espera de la reconstitución de una soberanía única e incuestionable” (Roldán 277-278).

Los movimientos insurreccionalistas, como el invocado por Miguel Hidalgo que llamaba a defender los derechos de los pueblos al inicio de la lucha de Independencia, y también el movimiento que derroca a Iturbide una vez concluido dicho movimiento, el cual se había instalado en el poder sin previa consulta a los pueblos, hacían énfasis ya en la diversidad de entidades que en su propia existencia eran poseedoras de soberanía que desde sí mismas podían dar o quitar al Estado.

Las posteriores luchas por la centralización o descentralización del poder en México, irían acentuando una y otra significación de cada una de las acepciones de pueblo. “El federalismo [por ejemplo] es defendido como el sistema en que «cada estado es libre y soberano», por lo cual es «el más conforme a los derechos de los pueblos»” (Roldán 283).

La Constitución Liberal de 1857 termina por afirmar que "la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo". El uso plural del término parecía problemático al momento de intentar homogeneizar a una sociedad en busca del anhelo liberal de la igualdad ciudadana y sus libertades políticas. Incluso, “un diccionario de 1857 afirma que anteriormente el concepto de pueblo «era más usado en plural», lo que sugiere un predominio de sus usos en singular y una progresiva desaparición de la referencia a «los pueblos» como actores políticos” (Roldán 286).

Sin embargo, el discurso zapatista durante La Revolución, da muestra de que la significación en plural del término siguió vigente a modo de contramemoria, a pensar del intento oficial de extinguir su uso, y una vez más, éste era pronunciado en el ámbito insurreccional que afirmaba la soberanía en la diversidad las entidades entendidas como “los pueblos”.

## 2.5. Contramemoria<sup>23</sup> campesina

Los movimientos campesinos que en un principio emergieron bajo demandas sólo de restitución de tierras que injustamente les habían arrebatado, fueron con el transcurso del tiempo del proceso revolucionario transformando su discurso hacia solicitudes que implicaban cambios políticos estructurales, en los cuales intervinieron diferentes formas retóricas de las que hicieron uso para sus luchas y otras que tuvieron sus efectos en el devenir histórico del movimiento.

Hubo elementos argumentales que nunca desaparecieron de sus luchas y que continuaron usando durante la revolución, por ejemplo, los campesinos manejaban un discurso de posesión histórica de la tierra como inalienable por ser herencia de su ascendencia familiar, afirmando incluso un “amor” en ella depositado que hace alusión a una contramemoria ancestral de su posesión y resguardo.

La idea de recuperar algo que tiempo atrás les pertenecía, es decir, la tierra, como si no hubiese habido transformaciones históricas, refleja la contramemoria colectiva de lo que para los zapatistas eran los pueblos, los cuales han sido víctimas de batallas perdidas en las que han sido sometidos y despojados de lo que argumentan les pertenece, la tierra, la cual afirman, es necesario defender. Este tipo de discurso lo podemos rastrear en antiguas narrativas indígenas que en distintas disputas por el control territorial han reproducido.<sup>24</sup> En este sentido es que se conservaba también el uso en plural de “pueblos”, pues si la memoria oficial explicitaba que el uso correcto era en singular, la contramemoria insurreccional la continuó usando en plural.

En la visión de los vencidos tenemos ejemplos que reflejan esa contramemoria sobre la conquista, esa otra verdad y otro discurso sobre los sucesos conservados muchas veces “en códices con pinturas y signos glíficos, así como testimonios de ancianos sobrevivientes” (*Visión* 177). En esas memorias se encuentra aquel discurso político del oprimido, del vencido y recurren a dicha memoria para señalar la propiedad histórica de la tierra: “De allá abajo hacia arriba, esta tierra es nuestra; nos la dejaron nuestros abuelos. Era su propiedad en tiempos antiguos” (*Visión* 179).

La reaparición de esta contramemoria permite salir a la luz una contrahistoria que fractura la

---

23 La noción de contramemoria que se maneja aquí, se relaciona con el concepto de contrahistoria que se analiza en el primer capítulo, y que tiene que ver con la idea de desenterrar lo olvidado por la memoria de la historia oficial. En palabras de Foucault, es “ algo que ha sido escondido, no sólo porque fue descuidado, sino también porque fue cuidadosamente, deliberadamente, disfrazado y enmascarado con maldad” (*Genealogía* 55), y que en algún momento emerge de aquellos que dejan de identificarse con la memoria histórica y recurren al recuerdo para sacar del olvido aquello que fue sepultado.

24 *La visión de los vencidos* (p. 179-180), por ejemplo, muestra una histórica lucha en defensa de las tierras en la que, los indios asumían la necesidad de defender ciertos terrenos, aunque a veces tuvieran que entregar alguna parte de los mismos para evitar ser asesinados por los españoles.

soberanía del poder nacional que deslumbraba como si su constitución hubiese sido perfecta, sin desacuerdos ni sometimientos. Cuando los revolucionarios, en este caso los zapatistas empiezan a contar su versión de la historia, es porque, como dice Foucault a propósito de la historia entre galos y francos, “desaparece la identificación entre el pueblo y su monarca, entre la nación y el soberano, que la historia de la soberanía, de las soberanías, ponía en relieve” (Foucault, *Defender* 71). Cuando los pueblos de México comienzan a pronunciar sus contramemorias es porque han dejado de identificarse con el gobierno de Porfirio Díaz, quien por mucho tiempo fue considerado un héroe nacional que defendió la soberanía del país y que por lo tanto su papel como gobernante era legítimo.

En tal caso, la soberanía del gobierno de Díaz era una soberanía que sometía a los pueblos que ya no se identificaban con la historia oficial, ya no se encontraban contenidos en ella como el discurso histórico oficial afirmaba, es decir, estaban diciendo con ello que la historia no era tan perfecta como la contaban, que las grandes victorias de Díaz no lo eran todo, también había sometimientos y despojos y eso se estaba visualizando con el discurso revolucionario, donde el gran acaparamiento de tierras en las haciendas había significado el despojo violento a los pueblos, que entonces la reclamaban como suya y luchaban porque volviera a sus manos.

La lucha de quienes resultaban oprimidos pudo entonces expresar sus necesidades y además, contar sus contrahistorias, distintas a la historia contada por el oficialismo institucional, lo cual ha permitido pensar en una multiplicidad de procesos que se contraponen a la concepción unitaria de la historia. Aparece la posibilidad de hablar de “historias”, atravesadas por distintos accidentes que la deforman, pasando del singular al plural, con diversidad de enfoques que desde su perspectiva cada uno puede tener (Girado 91).

En el artículo 3° de la *Ley Agraria*, el discurso del zapatismo consideraba explícitamente “el derecho tradicional e histórico que tienen los pueblos, rancherías y comunidades de la República, a poseer y administrar sus terrenos de común repartimiento, y sus ejidos, en la forma que juzguen conveniente”. Aquí una vez más encontramos en la configuración del discurso agrario la remembranza de una tradición histórica que afirman, es propia de los pueblos.

La historia que los indios venían contando desde tiempo atrás, era de que las tierras eran suyas, argumento sustentado en la contramemoria colectiva de sus luchas por mantener formas de organización tradicionales y también en el reconocimiento a los pueblos que dio la Corona española a través de títulos de propiedad. Estos títulos fueron guardados celosamente por los pueblos ya que era el reconocimiento que el nuevo imperio les daba de sus formas de organización comunal (Gilly 35). Esto

significaba un elemento más en la argumentación de los pueblos para decir que las tierras que les habían sido posteriormente arrebatadas eran suyas, ya que incluso la corona española les había reconocido dicha propiedad como tierras comunales.

Esta parte tradicional de trabajo con la tierra de los pueblos había sido enterrada por las narrativas del poder, había sido enmascarado como primitivismo, y frente a la modernidad, eso necesitaba desecharse, mientras que el discurso de los campesinos exigía su reivindicación como elementos propios y justos de su propia historia, que es distinta de la que contaba el poder. “Se trata de reivindicar unos derechos desconocidos, es decir, declarar la guerra declarando derechos [...] Desgarra la sociedad y sólo habla de derecho justo para declarar la guerra a las leyes” (Foucault, *Defender* 74).

Es decir, otra herramienta retórica que los pueblos campesinos han utilizado para mantener la posesión de sus tierras ha sido la oposición discursiva a la fragmentación de sus territorios comunales y sus formas de organización ancestrales para administrarlos, hablando sobre dichos elementos como parte de una tradición que los distingue, es decir, prácticas que habían realizado y mantenido a lo largo de generaciones, lo que podemos considerar como parte de los “saberes sometidos”<sup>25</sup> en resurgimiento de vida para cuestionar el (o los) conocimiento(s) dominante(s).

Por mucho tiempo el gobierno porfirista utilizó procedimientos como los que se enumeraron y comentaron en el primer capítulo, la prohibición, separación el rechazo y la oposición. Distintos periodistas acusaban de censura al gobierno, quien por años prohibió, censuró y clausuró distintos periódicos que describían una situación social distinta a la del orden y progreso que pronunciaba el oficialismo, y en ese sentido, había una separación que distinguía a los que estaban facultados para hablar sobre la situación del país y otros que no lo estaban, su discurso era rechazado y categorizado como falso, en oposición a lo verdadero, la verdad gubernamental.

Respecto a esta situación se dieron fuertes conflictos reflejados en la lucha armada, pero que tenían su sustento en las configuraciones discursivas diseñadas metodológicamente para justificar dichas luchas. Por un lado aquella idea de modernizar al país en la forma liberal que buscaba pasar al modelo de propiedad privada, argumentando un atraso en las formas de organización territorial de los campesinos. Y por otra, los pueblos que se resistían a ser despojados de la tierra, poniendo como sustento las formas ancestrales de vida comunitaria que se basaban en la argumentación de las contramemorias de trabajo colectivo de la tierra y resguardo de la misma.

En gran medida, la idea tan penetrada de una contramemoria ancestral y el discurso de

---

25 En el apartado de “Concepción de la historia” del primer capítulo, se analiza qué entendemos por “saberes sometidos”.

organización comunal como una tradición generacional de los pueblos de Morelos, fue lo que les permitió sostener una lucha revolucionaria que no pudo culminar sin antes haber obtenido la tierra. Los zapatistas, se diferenciaban de otros insurrectos agrarios como Villa o Hidalgo, en que estos no estaban enraizados en alguna población agraria, y por lo tanto no pudieron adoptar de la misma manera la retórica y la subjetividad agrarista. “Los zapatistas morelenses, utilizaron estructuras arraigadas de poder comunal para organizar una insurrección que con fervor y perseverancia insistió en fundamentales demandas agrarias de tierras y de autonomía comunal” (Tutino 276).

A partir de esta divergencia entre verdades diferentes se fueron reconfigurando contrahistorias campesinas revolucionarias para legitimar su lucha en reivindicación de derechos arrebatados. A partir de un desacuerdo de versiones como esta, es que se produce la guerra que enfrenta al poder gubernamental contra el de los oprimidos que están revelando sus contrahistorias.

En el punto 6 del *Plan de Ayala* los zapatistas señalan:

“los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego, los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes de esas propiedades, de las cuales han sido despojados, por la mala fe de nuestros opresores, manteniendo a todo trance, con las armas en la mano, la mencionada posesión y los usurpadores que se crean con derecho a ellos, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la Revolución” (Zapata).

En este fragmento de las demandas agrarias de los zapatistas se puede encontrar en sus procedimientos argumentativos “el discurso del oprimido”. Es decir, en su argumentación, estos señalan que han sido víctimas de despojos por la mala fe de sus opresores. Estos opresores son ese otro que tiene una perspectiva de sociedad diferente y que pretende una transformación capitalista para el desarrollo e impulso económico del campo mexicano, visión que para los campesinos, específicamente los zapatistas significaba el despojo de lo que era suyo.

Bajo este análisis lo que a continuación correspondería, según la argumentación zapatista es procurar lo que consideraran justo respecto a lo anterior, la devolución de las tierras que les pertenecen, proceso que desarrollan con las armas en la mano, es decir, por la fuerza que las armas les dan y que cualquier apelación de parte de aquellos a quienes llaman opresores sólo podrá hacerse una vez constituidos los tribunales especiales para tales fines tras el triunfo de la revolución. O sea, una vez establecida una nueva ley revolucionaria que sería según sus términos, verdaderamente justa.

Esta situación da cuenta de que la lucha no sólo es con las armas, sino con el discurso, ya que cada parte encuentra en sus propios argumentos la verdad, lo cual aparece como una oposición a la versión de verdad del otro, lo que convierte esa otra verdad en mentira. Así mismo, hablan de que su plan será en “en beneficio de los pueblos oprimidos” (Zapata, *Plan*), mientras que los otros, los que plantean una sociedad distinta a la que ellos desean son “los opresores”, por lo que es necesario hacerles la guerra para que pierdan esa capacidad de opresores. Esto vendría a significar un cambio en la posición de quienes ejercerían el poder sobre quien. Ya no serían los oprimidos quienes estarían sometidos a las reglas de juego de los tiranos (como también nombran a los opresores) (Zapata, *Plan*), sino que ahora los tiranos se verían obligados a someterse a las reglas revolucionarias.

## 2.6. Configuración conceptual del ejido

La revolución mexicana dio paso modelo ejidal de tenencia de la tierra, asentado básicamente en el artículo 27° de la constitución de 1917 después de varios años de lucha armada y de enfrentamientos discursivos que aclamaban por la libertad, la justicia, la tierra, el progreso y la democracia. ¿Cómo se configura conceptualmente el ejido de La Revolución Mexicana? Se intentará responder a esta cuestión a través de un análisis en donde se rastreará la raíz del término, hasta su uso en diferentes situaciones y contextos.

El artículo 14° del *Plan de Ayala* (Zapata) hace referencia al carácter inenajenable de los terrenos repartidos a comunidades e individuos. La contramemoria campesina había hablado de esta característica entre las tierras de uso común que distinguía a los pueblos indígenas de centro de México antes de la llegada de los españoles, que entre los regímenes de tierra que tenían se encontraban el llamado *calpullalli*, que era una asignación, antes que individual, familiar, dividido y repartido corporativamente a los jefes de familia de una comunidad, un modelo muy parecido al ejido de la revolución mexicana.

En el artículo 15° se menciona que sólo por herencia se puede transmitir legítimamente los derechos de propiedad de los terrenos frutos del reparto agrario. Esta es otra de las características ancestrales que contenía el *calpullalli* (Sotelo 26), y que para entonces parecía recuperar el ejido, que al ser inenajenable, únicamente podía ser heredado directamente por el ejidatario titular a un familiar.

El ejido conformado tras la revolución mexicana, pretendió la repartición de parcelas familiares y la de tierras de uso común, las cuales se asignaban en común al núcleo agrario para disfrute de los recursos de la naturaleza que dichos terrenos contenían. Este otro elemento del agrarismo mexicano

puede rastrearse también al régimen del *altepetlalli*, las tierras del pueblo de uso general (Sotelo 27) y que también incluían montes y tierras de cacería.

En este sentido, estas tierras de uso común también se asemejan al ejido del siglo XVI, que a la vez era una adaptación del ejido español a México. Precisamente Rueda Hurtado expresa sobre los ejidos del siglo XVI que eran “tierras a la salida del pueblo destinadas a pastos, bosques y de agua propiedad comunal, semejante al *altepetlalli* indígena” (40); sin embargo el ejido en México tiene su origen en la cédula real transcrita de un concepto que ya existía en España (Mendieta 70). La definición etimológica de la palabra ejido es: “campo a la salida de un pueblo, común a todos sus vecinos, donde suelen reunirse los ganados o establecerse las eras”. A su vez, tenemos que “proviene del antiguo verbo *exir*, 'salir', que proviene del Latín *ÉXÍRE* que a su vez deriva de *IRE*, 'ir’” (Carominas 225).

Con la revolución y la constitución de 1917, el nacimiento del ejido como nueva forma de organización territorial, parecía suponer devolverle a los indígenas aquellas tierras arrebatadas tanto en la reforma de 1857 como en los años anteriores, ya que por todos esos años se habían librado distintas batallas en la lucha por la restitución de sus ejidos. Es decir, este concepto ya había sustituido en el discurso a los conceptos indígenas para nombrar las tierras que reclamaban como suyas y de carácter comunitario.

El nuevo modelo daba lugar, tal y como exigían los revolucionarios, a la devolución de lo que les había sido arrebatado, las tierras de uso común que cultivaban para vivir. Pero adquirió ese nuevo nombre al que ya todos hacían referencia como el régimen de tenencia de la tierra campesino, *el ejido*, un término que en España era muy distinto a lo que entonces hacía referencia.

La definición que Rocío Rueda Hurtado da del ejido sustentado en la constitución de 1917 es la siguiente:

Tierras que se han dotado a un núcleo ejidal, dividiéndolas, por su destino, en tierras para el asentamiento humano, tierras de uso común y tierras parceladas. Cada ejidatario tiene derecho a recibir una parcela de tierra arable, pero no puede venderla ni rentarla, debiendo trabajarla él mismo. En caso de no cultivarla por dos años consecutivos, pierde sus derechos a ella. Las tierras de pastoreo y los montes deben de conservarse permanentemente en usufructo común (Rueda 83-84).

La caracterización del ejido, podía estar tomando elementos de la *contramemoria campesina*, ya que como se analizó en el apartado que tiene ese título, en las formas de organización territorial indígena se encontraban elementos como la imposibilidad de vender la tierra, ya que sólo se le tiene en

posesión mientras se le trabaja, perdiéndola si la abandona. Dicha característica visibilizaba el aspecto común de la tenencia de la tierra, ya que al ser abandonada, la comunidad en su trato corporativo de la tierra, podía asignarla a otro individuo.

El nuevo ejido estaba conformado, no sólo por la dotación de tierras para cultivar, que generalmente sí se encontraban a las afueras de los poblados, sino que incluso el mismo poblado era parte del ejido. La dotación del ejido tenía que contemplar todo lo necesario para vivir, incluyendo espacio para el asentamiento, para el cultivo y el área de uso común. “Estas tierras adquirieron el estatuto jurídico de propiedad social, que a diferencia de la propiedad privada las hizo inembargables e inalienables, es decir, las retiro del mercado de tierras” (De Grammont 27), lo cual era una de las características que lo asemejaban al *calpullalli*.

Mendieta y Nuñez por su parte, asegura que sí se debe hacer distinción entre los ejidos y las parcelas para cultivar y para el asentamiento. Los verdaderos ejidos dice, sólo son las tierras de uso común de los pueblos, los montes y pastos destinados al aprovechamiento de todos, una forma que “trata de reconstruir la antigua organización agraria de México” (Mendieta 244). Las parcelas ejidales por otro lado dice, “son tierras laborables de los ejidos y es una propiedad individual pero con características especiales: es individual porque a cada jefe de familia o varón mayor de dieciséis años, se le asigna una parcela para que la cultive, parcela que puede poseer sin interrupción, pero cuya propiedad es revocable en los casos que la ley señala” (Mendieta 254), además que es imprescriptible e inembargable.

Pero aunque de cierta forma decía que era “un retorno a la organización agraria de los pueblos indígenas de la época prehispánica” (Mendieta 254), era preferible denominarle “un nuevo concepto de propiedad como función social, que otorga al Estado el dominio eminente de la tierra y al particular el dominio útil en cuanto hace de éste un uso favorable de los intereses sociales” (Mendieta 255). Se introducían de esta forma a la realidad mexicana, categorías como “función social” o “intereses sociales”, asuntos que el poder eminente del Estado debía por obligación resolver en función de lo que la cuestión social significaba según el lenguaje, un beneficio deseable para los pueblos.

El argumento para darle tal carácter al nuevo ejido, fue proteger al campesinado ante el despojo que podría sufrir si se dejaba en sus manos la administración territorial. Sin embargo, dicho argumento parece haber sido meramente estratégico, ya que a lo largo del proceso prerevolucionario lo que habían argumentado los liberales era la necesidad de quitar a las comunidades indígenas sus capacidades organizativas que tenían a partir de la propiedad comunal de la tierra. Esto se traducía en que la función

social que cumpliría el Estado era, sacar de su abyección al campesino indígena y protegerlo ante nuevos acaparadores de tierras, al mismo tiempo que pacificaba a la nación para darle forma a una sociedad menos conflictiva y más homogénea.

Cuando en 1573 apareció por primera vez la palabra ejido en México, ésta tenía un significado más acorde al significado anterior en el país ibérico, y en sí, aparecía como una norma de protección y delimitación territorial. La idea era reunir a los indios en congregaciones para tener un mejor control sobre ellos. La orden de la corona española era que la población indígena “fuera concentrada en pueblos de una extensión específica que recibió el nombre de fundo legal, que incluía una reducida superficie destinada a las casas y sus corrales”. El ejido entonces fue un complemento de dicha orden de la corona (Rueda 36-37).

En cierta forma, el ejido de la revolución también tuvo los mismos efectos de concentración de las poblaciones campesinas, ya que para obtener dotación de tierras ejidales, éstas debían ser solicitadas por un conjunto de campesinos ante el Departamento de Asuntos Agrarios, los cuáles definían los terrenos en donde iba a quedar concentrada la población con sus respectivas parcelas para el cultivo y su área de uso común, de lo cual, la resolución final era dictada por el presidente de la república (Rueda 87).

Desde que el concepto apareció en México, designaba a un espacio de tierra de uso común repartido a los pueblos campesinos con una actitud separatista, ya que la ley que se creó para dicho reparto señalaba la necesidad de evitar que las tierras ejidales para los indios se revolvieran con las propiedades de los españoles (Mendianta 183). Así también, a los pueblos se les prohibió la posibilidad de ejercer derechos plenos sobre sus ejidos, dado que “el indio era considerado por las leyes españolas como incapaz, en virtud de que su cultura lo colocaba en situación muy inferior frente a los europeos” (Mendieta 73).

Las comunidades indígenas que desde la colonia venían resistiéndose a ser despojadas de las tierras que por años habían tenido en posesión, tuvieron por parte de la corona el reconocimiento y la dotación de territorios, de los cuáles podían seguir beneficiándose con el uso de los recursos ahí encontrados, lo que conocían como propiedad comunal. El reparto que se origina en la revolución, cambiaba la cadena significativa con la cual representar a tal régimen territorial, en vez de repartir tierras comunales, se repartieron ejidos, la forma territorial proveniente de otro contexto, la cosmovisión europea.

Concentración y delimitación de las poblaciones indígenas eran las necesidades de la corona en el

siglo XVI al establecer fundo legal y ejidos, y resulta que el rastreo del término nos lleva a esa concepción del siglo XVI. Pero para entonces había otras necesidades. Por un lado, los campesinos que solicitaban la restitución de sus tierras, anhelaban el estado de las cosas en donde el trabajo del campo servía para el autoconsumo de alimentos y vivir en comunidad. El nuevo ejido supuso en cierta forma la vida en comunidad, ya que sólo de esa manera era posible ser dotados de tierra; sin embargo, ésta a la vez se dividía dentro de cada comunidad para ser trabajada individualmente en pequeña propiedad.

Ahora bien, volviendo al concepto original, éste no sólo nos dice dónde estaba el ejido, sino para qué servía. El uso comprendía reunir los ganados y establecer las “Eras”. 'Las Eras', son “un espacio de tierra donde se trillan las mieses: del Lat. ARÉA, 'solar sin edificar. Derivado de *aréola*, *erial*, 'tierra sin cultivar', que a su vez deriva de *ería*, 'yermo', despoblado” (Corominas 239).

Y entonces cabe destacar que la primordial necesidad que iba a resolver el ejido de la revolución era la de dotar de tierras al campesino con la finalidad de cultivarla, y a su vez, espacio para establecer su poblado, lo cual rompe con el antiguo concepto, ya que las 'eras' establecidas en los ejidos españoles eran tierras sin edificar y sin cultivar, áreas despobladas, por lo que una y otra forma de ejido quedan opuestas en definición, lo cual indica que por lo tanto tenía fines distintos. Esto choca con la diferenciación de la que habla Mendieta y Nuñez, pero al final él mismo señala que las parcelas ejidales y el poblado son parte del ejido, aunque éste en específico se refiera sólo al espacio de uso común.

Entonces parece que para la configuración del nuevo concepto que designaba a un régimen territorial, sus promotores debieron tomar en cuenta necesidades y demandas de aquellos quienes exigían irremediablemente el reparto de tierras basándose en las contramemorias ancestrales de posesión. Se tomaba en cuenta también el trabajo previo de transición de conceptos, pues a los pueblos que no pudieron demostrar la propiedad común de las tierras que reclamaban se les dotó con el nuevo régimen que estaba a resguardo del Estado, pero que los indios beneficiados con dicho reparto ya comprendían que lo iban a poder usar de manera común, dado que el concepto ya había sido introducido de manera semejante desde hacía mucho tiempo, por lo que ya existía y los campesinos sin tierra ya lo relacionaban como una forma de propiedad comunal.

Luis Cabrera Lobato, principal ideólogo de este sistema territorial, llamaba en 1912 en su lucha intelectual durante la revolución a *La reconstitución de los ejidos de los pueblos como medio de suprimir la esclavitud del jornalero mexicano* (cita por Carmona), lo que nos da la idea de que el principal sustento del nuevo régimen creado se basaba en el discurso de atender la demanda campesina del reparto agrario.

Esta retórica devolutoria de tierras era precisamente aquella que las luchas campesinas durante siglos habían generado en innumerables rebeliones, y su uso fue primordial para convocar a miles de campesinos a la lucha. Magón, Madero, Zapata, Cabrera y muchos otros la usaron para convencer a los demás de unirse al movimiento revolucionario, al llevar al indígena campesino a remontarse a la contramemoria histórica de la que ya se ha hablado, donde la tierra les pertenecía desde antes de la conquista.

Cabrera Lobato pensaba que el ejido debía ser una forma de transición hacia la propiedad privada, no una forma de posesión definitiva (Meyer 178); sin embargo, la propuesta de restablecer los ejidos a los pueblos, debió tener una importante influencia para que sus ideas hayan sido institucionalizadas y enmarcadas en la constitución por el gobierno carrancista (Mijangos 33), en parte por el impacto que dichos principios generaban en el campesinado mexicano que estaba luchando por recuperar sus tierras, y por la otra parte, su pensamiento no era revolucionariamente radical, sino que su postura institucional le daba el cobijo gubernamental que por ejemplo no podían tener otros pensadores como Ricardo Flores Magón.

Es decir, el discurso de Cabrera se emparejaba perfectamente con la idea moderna de civilización occidental, con un gobierno liberal que promoviera el desarrollo económico y el progreso del país. Las ideas radicales de Flores Magón por otro lado llamaban a la negación de todo gobierno o figura de autoridad política o administrativa que estuviera en una posición privilegiada en la producción.

Cabrera Lobato se define a sí mismo bajo la bandera política del liberalismo, y su pensamiento lo refleja claramente como tal. Su propuesta no era en absoluto comunal. Incluso rechaza abiertamente el comunismo al afirmar que la solución no consiste “en que la propiedad en vez de estar acaparada por individuos, esté acaparada por el Estado, o por cualquier otra institución semejante” (Mayer 205). La idea de Lobato era que el ejido fuera una etapa de transición a la pequeña propiedad, lo cual condenó que no hicieron los gobiernos posrevolucionarios, quienes mantuvieron el poder del Estado sobre las tierras repartidas, y sólo hasta la reforma de 1992 la dicha transición se pudo llevar a cabo.

Puede resultar relevante pensar entonces en el concepto de la palabra ejido a partir de la historia conceptual de Koselleck<sup>26</sup>, ya que podemos observar que si bien cuando Cabrera hacía este llamado, hacía referencia a un concepto que ya había sido utilizado anteriormente el “ejido” y aparte, a un estado de las cosas: la organización territorial comunal indígena; pero además, había intereses políticos de por medio sobre cuál fue la postura que se adoptó como la oficial.

---

26 Ver apartado dedicado a explicar la historia conceptual desde Koselleck en el primer capítulo.

El término “ejido”, dice Rueda Hurtado,

era conocido en España durante la edad media como una institución de carácter comunal que, como tal, tenía la finalidad de servir a todo el vecindario y como figura jurídica la de proteger las tierras comunales de los abusos cometidos por particulares. Su uso en el siglo XVI, con referencia a las tierras comunales de los indígenas, designaba a aquellas tierras a la salida del pueblo que se destinan para pastos, bosques y aguas de propiedad comunal (Rueda 37).

Para entender la situación del concepto “ejido”, es importante analizar el significado de la palabra y el estado de las cosas (Kosellek, *Historias* 32). Primeramente, tomar en cuenta que la palabra proviene de una institución española, y luego se utilizó como un primer paso para controlar el modelo comunal que se aplicó también al México colonial del siglo XVI, y a ese modelo era al que se apelaba durante la revolución cuando se hablaba de “restituir los ejidos”.

Pero la forma en cómo se configuró el “ejido” producto de la revolución mexicana, tuvo un escenario distinto, ya que no tuvo el mismo matiz ni los mismos elementos que el ejido que se había tenido en el siglo XVI. Es la razón por la que se refiere aquí a esa experiencia y también al territorio comunal, y se compara, a cuál estado de las cosas es más semejante, pero también se analiza cuáles son las diferencias encontradas y por ello es importante ver, por qué fue preferible el uso de la palabra “ejido” para el nuevo régimen y cómo fue construido el nuevo significado.

“Toda palabra puede tener una multiplicidad de significados que deben ajustarse a una realidad modificable. Y dado que en un estado de cosas no puede plasmarse de una vez y para siempre en un mismo concepto, causa una pluralidad de denominaciones que deben ajustarse a su transformación” (Kosselleck, *Historias* 32). Justamente lo que estaba pasando con el ejido, concepto que se veía en la necesidad de una adaptación a la nueva realidad de México que representaba un estado de cosas nuevo. No era ni el régimen comunal de los indígenas, no era el fundo legal ni el ejido del siglo XVI.

La propuesta de Cabrera era que el ejido habría de ser una etapa de transición a la emancipación campesina, el paso a la “pequeña propiedad”, donde cada quien podría desarrollar su propia capacidad productiva (Meyer 183), liberándose del yugo del hacendado, lo cual remarcaba la importancia que para el campesino tenía dicha propuesta. Así mismo la expresión se hacía más fuerte al recordar experiencias históricas cuando Cabrera alzaba la voz para decir que habría que devolver sus ejidos a los indígenas, lo cual, como se ha dicho antes, hace buscar una referencia para entender, cual es la experiencia a la que se refiere, y ver entonces, hasta donde llegaba la propuesta.

En el primer capítulo se explicó que para Kosellek “hay conceptos orientados al pasado que conservan grabadas experiencias antiguas” y “conceptos que anticipan su futuro” (Kosselleck, *Historias* 46). Bien podríamos decir que el ejido hacía referencia a un concepto del pasado, tanto por las declaraciones de Cabrera como por aquellas experiencias históricas.

Pero más bien, tomando en cuenta que el mismo concepto era usado para un nuevo estado de las cosas, se puede definir como un concepto del futuro, pues no se estaba cerrando a traer un modelo antiguo idéntico, sino uno con sus propias y nuevas características, el cual daba además la impresión de responder a los intereses de diversos sectores de la sociedad mexicana.

Sin embargo, según el mismo Cabrera, el sistema ejidal no funcionó como él propuso, pues en vez transitar hacia la pequeña propiedad donde el campesino fuera libre para el trabajo de sus tierras, los gobiernos postrevolucionarios condujeron a un paternalismo Estatal que organizaba todo el trabajo del campo sin que el campesino pudiera desarrollarse libre ni individualmente. Pero además el nuevo modelo comprendía el acaparamiento de la organización y formas de resistencia campesina.

Y el estado de las cosas se tradujo en ello: un ejido que estaba asistido por el Estado, el cual dotaba de tierras a los núcleos poblacionales que lo solicitaban y comprobaban la necesidad del mismo. El Estado les brindaba cierto proteccionismo contra la propiedad privada, que para el punto de vista de Cabrera era negativo. A la vez, pacificaba a los grupos armados que amenazaban al gobierno si no se les beneficiaba con el reparto agrario.

El gobierno revolucionario de tendencia liberal-progresista, lo que proponía, no era devolver a los campesinos las tierras, sino posicionarse políticamente por encima tanto de estos como de la iglesia y los conservadores, dado que el dominio territorial significaba dominio también de la población y de la economía nacional. Así se expresó explícitamente en la *Ley de 6 de Enero de 1915, que declara nulas todas las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos, otorgadas en contravención a lo dispuesto en la ley de 25 de junio de 1856*:

“no se trata de revivir las antiguas comunidades, ni de crear otras semejantes sino únicamente de dar esa tierra a la población rural miserable que hoy carece de ellas, para que pueda desarrollar plenamente su derecho a la vida y librarse de la servidumbre económica a que está reducida; es de advertir que la propiedad de las tierras no pertenecerá al común del pueblo, sino que ha de quedar dividida en pleno dominio, aunque con las limitaciones necesarias para evitar que ávidos especuladores, particularmente extranjeros, puedan fácilmente acaparar esa propiedad”. (Silva, *Vol.* 2 171).

Desde tiempo atrás ya se pensaba en esa idea de entregar a los campesinos tierras para trabajar pero bajo la tutela de otro sector, con la intención, no de devolver su autonomía como pueblos, sino con la de hacerlos evolucionar para que se convirtieran en un ciudadanos de bien, en hombres productivos para la sociedad. Por ejemplo, en noviembre de 1906, el gobernador de Chihuahua y cónsul porfirista Enrique C. Creel, en su *Exposición de motivos y ley para el mejoramiento y cultura de la raza tarahumara* aseguraba que a los indios debía dotárseles un campo que pudieran labrar sin enajenarlo con “el objetivo indudable a que debe tender una legislación positivamente sabia y que desee sacar al aborigen de su abyección y metamorfosearlo en ciudadano, en padre de familia y en hombre útil a la comunidad” (Maldonado 35).

La consideración del campesino indígena como incapaz de administrar por sí mismo la tierra que solicitaba siguió vigente desde la colonia hasta la revolución. Desde el punto de vista liberal esto estaba plenamente justificado. El campesino no era capaz de mirar más allá de su necesidad de trabajar la tierra para vivir tranquilamente, y el ánimo y las necesidades liberales tenían el interés de transformar la realidad mexicana hacia la modernidad, para lo cual era necesario que si al final no había otro remedio más que repartir la tierra, tal reparto debía estar supervisado por quien pudiera capacitar al indígena para superar lo que el liberalismo veía como atraso evolutivo.

Además, como Cabrera y otros intelectuales progresistas lo declaraban, era necesario coartar las formas de organización popular y colectiva de los pueblos, y de este modo se fragmentaba el interés por proteger lo común a costa de tener algo privado y el campesino quedaba en deuda con aquel gobierno revolucionario que sí había tomado en cuenta sus demandas y les dotaba de tierra para trabajar, entregando su participación política a las nuevas instituciones que se encargaban de hacer justicia al pueblo que peleó la revolución. “El logro decisivo de aquella década de violencia ha sido el relegar la participación popular a un papel secundario, casi insignificante” (Nugent, *Cultura* 35).

La misma Junta Revolucionaria del Estado de Morelos, estableció entre sus tareas fundamentales respecto a la propiedad de la tierra las de restitución, confiscación y nacionalización (Cantu 65). Es decir, por un lado en las nuevas leyes se reflejaba la necesidad de restituir algo que en el pasado les perteneció, como un elemento justiciero de la contramemoria histórica. La confiscación como método para despojar a los hacendados de lo que para entonces tenían en posesión y así la restitución pudiera ser efectiva. Y la nacionalización como el elemento que renegaba la tierra para los campesinos y a cambio la ponía a nombre de la nación para que esta la gestionara de la mejor manera según el discurso liberal.

“La revolución mexicana planteó, pero no resolvió, las cuestiones gemelas de la tierra y el poder y, en los términos precursores y audaces del artículo 27, el derecho primigenio a la renta de la tierra. Al devolver la propiedad originaria de la tierra a la nación, conforme a la concepción patrimonialista heredada de la Corona, estaba transfiriendo su renta (su disposición y usufructo) al Estado mexicano y arrebatándosela a los terratenientes” (Gilly 358).

Al configurar el ejido, los políticos emanados del proceso revolucionario no pretendían darle capacidad productiva a dicha figura territorial, sino que sólo se pensaba en él como un “área de apoyo” que tenía un carácter provisional, en vistas de darle forma a una nueva clase propietaria (Warman 23). Los vencedores del conflicto se reafirmaron como élite ganadora y como partido revolucionario que llevaba la revolución en su nombre, y fue construyendo el discurso oficial para las instituciones necesarias para acaparar y concentrar las luchas por la tierra bajo el control efectivo del Estado. Bajo nombres como Central Nacional Campesina, organizaciones “oficiales” se adjudicaban la lucha de las demandas de dicho sector y las canalizaban por la vía institucional, lo cual tuvo como efectos trascendentales que las formas de organización popular perdieran autonomía y se afianzaran bajo los procesos que configuraban el nuevo orden social del México posrevolucionario (De Grammont 27).

La manera de organización de este sistema ejidal a partir de la *Ley Reglamentaria sobre Repartición de Tierras Ejidales* del 19 de diciembre de 1925, consistía en que los ejidos estaban representados por un “comisariado ejidal”, un órgano que contaba con presidente, tesorero y secretario, donde el primero funciona como un poder ejecutivo que se encuentra bajo órdenes de una autoridad suprema, la asamblea de ejidatarios, formada, primero, por todos aquellos que pertenecen al núcleo ejidal, y segundo, por un comité de vigilancia que asiste, y en teoría, vigila que el comisariado ejidal trabaje correctamente. Estos elementos también lo asemejan a la organización del *Calpullalli*, donde el *Calpuleque* correspondería al Comisariado Ejidal y el Consejo de ancianos al comité de vigilancia (Rueda 21), pero ahora estos mismos significaban una figura de personalidad jurídica del pueblo ante el gobierno, lo que significaba también legitimar a éste último como autoridad suprema de los pueblos. (Mendieta 228-229).

El presidente del comisariado ejidal podía en cierta forma representar a una figura de autoridad moral entre la población, una práctica muy común entre las poblaciones campesinas, tal y como lo demuestra la designación de Emiliano Zapata como el *Calpuleque* de Anenecuilco cuando los pueblos de Morelos deciden levantarse en armas. Esta parte de la organización dotaba también de legitimidad al

nuevo concepto por incluir viejas prácticas de las comunidades, tener un representante local y surgido de su propia comunidad que defendiera, y en este caso, administrara la propiedad ejidal, pero sobre esas autoridades locales se colocaba un poder soberano, y al aceptar tal procedimiento los pueblos lo estaban reconociendo como tal.

## 2.7. Rastreo genealógico de la consigna “Tierra y Libertad”

El discurso agrarista no sólo se configuró a partir de ideas del liberalismo y la tradición indígena. Rubén Trejo muestra que si bien el *Plan de Ayala* es un documento original del zapatismo, tiene una importante influencia en el *Manifiesto de la Junta Organizadora del PLM*<sup>27</sup> del 23 de septiembre de 1911. “Según Womack, algunos de los conceptos que recogen los zapatistas son los de expropiación y nacionalización que «eran acciones que sólo los liberales<sup>28</sup> habían propuesto antes y que sólo ellos y los zapatistas propusieron abiertamente en 1911»” (Trejo 198).

Esta idea de expropiación es una de las características principales que Rubén Trejo<sup>29</sup> considera más importantes que retoman los zapatistas de los anarquistas, ya que en el *Manifiesto de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano*, expresan que “es necesario desconocer a los ricos el derecho de propiedad y arrancar virilmente de sus manos la tierra y la maquinaria de producción para el servicio de todos” (Magón), a diferencia de cualquier otro plan revolucionario, como por ejemplo el Plan de San Luis, promulgado por Francisco I. Madero, el cual expresa que las tierras deben de ser restituidas a sus antiguos poseedores primero de manera legal<sup>30</sup>.

Además, los zapatistas expresan abiertamente que el control de las tierras se mantendrá con las armas en la mano. En el punto sexto del *Plan de Ayala*, al hablar de tomar las tierras de las que fueron despojados, se dice que las mantendrán “a todo trance con las armas en la mano” (Zapata), lo cual era una propuesta que durante tiempo atrás de propaganda el PLM sugirió a los indígenas campesinos. Los anarquistas del PLM desarrollaron una teoría que afirmaba una especie de comunismo natural en las formas de organización tradicionales de los indios, la cual exaltaban como ejemplo de una gran virtud.

---

27 Partido Liberal Mexicano

28 Liberales aquí, refiere a los integrantes del Partido Liberal Mexicano (PLM), que para entonces tenía más una postura libertaria que liberal, sin embargo mantenían el nombre de PLM.

29 Conceptos como el de “expropiación” fueron propuestos abiertamente sólo por dos grupos revolucionarios, los anarquistas y los zapatistas, habiendo sido los primeros quienes lo hicieron primero, siendo parte de la influencia que heredaron a la revolución en los campesinos del sur. (Trejo 198).

30 La diferencia se encuentra en que los liberales y el Plan de Ayala se proponen tomar la tierra de manera inmediata, sin esperar a que un nuevo régimen les de ese beneficio legalmente, mientras que el discurso maderista parece señalar la necesidad de que sea el gobierno quien se encargue de restituir las tierras a los campesinos.

Esto diferenciaba enormemente al socialismo libertario del PLM de otras propuestas socialistas con perspectivas eurocentradas, como la del materialismo histórico, el cual argumentaba que “en la marcha hacia el progreso, el hombre pasa de la organización comunal primigenia a formas más complejas, entre las cuales se encuentran el feudalismo, el capitalismo, y como escala terminal, el socialismo que, con la dictadura del proletariado, resuelve la lucha de clases” (Aguirre 8).

La acción propagandística del PLM y la simpatía de sus integrantes hacia el sector indígena y campesino, permitió a estos hacer más difusa su lucha y ser escuchados por más grupos campesinos, lo que daba lugar a crear representaciones sociales que permitieron programas de acción coordinada y con procedimientos discursivos que los identificaban unos con otros.

Esta otra perspectiva intelectualista, abre la posibilidad de hablar de los saberes sometidos, los de la gente común. Cuando la ciencia nos ha hablado del conocimiento como si fuera uno solo, podría decirse que el radicalismo libertario, fundamentado en las prácticas indígenas campesinas, rompe el esquema del pensamiento eurocentrado, disloca la historia lineal del oficialismo, y pone en duda los conceptos fundamentales en los que la modernidad civilizatoria se apoyaba para mantener el control a través de la producción de subjetividad progresista, que se venía desarrollando en México desde el proceso de independencia.

En ese acercamiento entre esta corriente de pensadores con el campesinado Morelense, puede rastrearse la famosa frase adjudicada popularmente a Emiliano Zapata, “Tierra y Libertad”. Ésta, cabe destacar que fue retomada del discurso libertario de los anarquistas, quienes fueron los que empezaron a utilizarla para su propaganda y agitación en México. “No existe consenso sobre su procedencia, pues hay quien afirma que fue enarbolado primero por los anarquistas españoles, rusos o italianos” (Maldonado 40). En lo que sí hay consenso es que esta fue la consigna de los anarquistas desde 1910 y que de ahí fue retomada por los zapatistas como bandera de lucha.

Mauricio Magdaleno, al referirse a Ricardo Flores Magón, dice: “El bando zapatista hizo bandera de su lema <<Tierra y Libertad>> (lema que, por lo demás, no era original de Flores Magón; éste lo recogió de los anarquistas Italianos y Catalanes)” . Gonzalo Aguirre Beltrán afirma que “el anarquismo de Flores Magón y su slogan <<Tierra y Libertad>>, tomado de los Narodnikis rusos de mediados del siglo anterior, cristalizaron en el movimiento encabezado por Zapata, en la Constitución de 1917 y en la legislación agraria”. Eric R. Wolf señala que “Ricardo Flores Magón provino el lema <<Tierra y Libertad>>, que fue pronunciado por primera vez por el líder anarquista en <<Regeneración>> el 19 de noviembre de 1910, y que fue acogido por los indígenas que se

habían levantado para defender y recuperar sus tierras”. Jesús Sotelo Inclán, con un tono exagerado, llega a opinar que “el lema <<Tierra y Libertad>> que fue ideado por anarquistas europeos y adoptado para su propaganda por los hermanos Flores Magón, por antonomasia vino a corresponder al zapatismo, pues a ningún otro movimiento en México y en todo el mundo podría convenir más que a la lucha de Emiliano Zapata, ni nadie hubiera caracterizarlo mejor que él (Maldonado 40).

Maldonado afirma que la consigna apareció públicamente por primera vez por los anarquistas mexicanos a fines de 1910 (41), y fue un elemento fundamental que caracterizó al PLM en la radicalización de su discurso revolucionario por demandas que iban más allá del derrocamiento de la dictadura, y su ruptura con el liberalismo. La consigna fue usada nuevamente en el manifiesto del 23 de Septiembre de 1911 como la bandera de lucha.

A partir de 1914, con la llegada a territorio zapatista de intelectuales urbanos familiarizados con el marxismo y el anarquismo, como Rafael Pérez Taylor, Miguel Mendoza López y Antonio Díaz Soto y Gama, se fue sistematizando ahí un cuerpo doctrinario agrarista articulado en torno al concepto Tierra y Libertad. Y está documentado que Soto y Gama, vinculado en sus orígenes al PLM, empleaba el lema en sus discursos del Cuartel General de Tlaltizapán, cuando era secretario zapatista (*La Jornada del Campo, Tierra y Libertad*).

También Armando Bartra, nos aclara que el uso por los zapatistas de la consigna, no fue usada formalmente hasta después de 1913, y que fueron los intelectuales urbanos familiarizados con las doctrinas marxista y anarquista que llegaron a Morelos, los que la introdujeron en el movimiento suriano.

En la carta a Francisco Vázquez Gómez, fechada en marzo de 1913, Zapata escribe: “La revolución que nació [...] proclamando el Plan de Ayala [...] ha propagado sus ideales contenidos en estas palabras; Tierra y Libertad” (Martínez 113). Además de que tanto Paulino García como Antonio Díaz Soto y Gama, delegados zapatistas en la Convención de Aguascalientes, emplean en sus discursos la fórmula magonista. (Bartra).

Según Maldonado, fue José Guerra, un magonista el que llevó el lema a Zapata. En una referencia a las Memorias de Nicolás Bernal, un gran amigo de Ricardo Flores Magón se lee que Zapata se expresa sobre el slogan con gran satisfacción:

‘Esto era lo yo quería pero no sabía cómo decirlo’. Zapata se refería a que no podía expresar con claridad sus ideales. Soto y Gama expresaba que Zapata deseaba algo, un lema y lo encontró en el de Tierra y Libertad, y además no sentía satisfecho con el Plan de Ayala. Esto lo supe cuando asistí a las reuniones que organizaba el General Angel Barrios en su casa. (Maldonado 44).

“En el Manifiesto al pueblo mexicano, del 25 de abril de 1918, firmado por Zapata se lee: La Revolución se propone redimir a la raza indígena devolviéndole sus **tierras** y por lo mismo su **libertad**” (LaJornada del Campo, *Lo que va*). Esta declaración da muestra de que para el zapatismo, la consigna tuvo una significación radicalmente clara como lo tenía para los anarquistas, y tenía que ver con la capacidad organizativa y la autonomía que los pueblos tienen para vivir si tienen en sus manos la tierra para trabajarla.

Entre otros movimientos que utilizaron el lema antes que el PLM, bien como nombre de organizaciones, de diarios, o también como consigna, se encuentra que sólo unos pocos años antes, un diario español que lleva el mismo título de la consigna, dice en 1906 que, “he ahí dos sublimes afirmaciones que sintetizan el *negativo* ideal anarquista, y que los ciegos superiorizados a la gerarquía (sic) de gobernantes y los miopes intelectuales inferiorizados a la categoría de sabios oficiales, han negado siempre, como propiedad de todos la *tierra*, como autonomía del individuo la *libertad*”.

Este diario español, en principio podemos ver que al menos es cuatro años anterior al uso del lema en México, y en el artículo citado muestra una idea de lo que puede representarles el lema en cuestión, la capacidad de acceso a la tierra como una propiedad a la que todos (entendido todos como colectividad) han de tener acceso, y sobre la libertad, la posibilidad de desarrollarse individualmente sin dependencia a otros, complementándose uno con otro y dando forma al ideal de Tierra y Libertad.

Retrocediendo un poco más, tenemos que la consigna fue usada también en Rusia zarista por campesinos organizados. “Antes de la reforma de 1861 la emplearon para exigir medidas antif feudales y después de esa falsa liberación la siguieron esgrimiendo, pero ahora para cuestionar las debutantes relaciones agrarias capitalistas” (Bartra).

Según la investigación de Bartra, en 1862 se creó la organización *Zemlia i Volia* en San Petersburgo, como consecuencia de que la reforma del año anterior, si bien mejoró la economía del país, los campesinos continuaron sometidos al poder feudal que los esclavizaba. En este contexto, el filósofo nos dice que la consigna “Tierra y Libertad” “expresa la continuidad transistémica de la lucha campesina”, que después de algunos años, genera el efecto de un levantamiento popular que sería la

Revolución Rusa.

Para la última década del siglo XIX, la organización de tendencia anarco-terrorista *Zemlia i Volia*, es aniquilada por el gobierno zarista, sin embargo, lo que fue el nombre de ese grupo radical que condenaba de falsa reforma agraria la de 1861, se convierte en la “consigna campesina y lema del ruralista Partido Socialista Revolucionario, fundado en 1901” (LaJornada del Campo, *Lo que va*).

El uso que se le daba a la consigna como una propuesta, era similar a lo que el PLM planteaba. "¿Para qué parcelar la tierra? **La tierra debe ser patrimonio común** de los campesinos laboriosos y los propios campesinos sabrán repartirse la tierra en cada localidad, sin intervención alguna de funcionarios" (LaJornada del Campo, *Lo que va*). El asunto de la propiedad común de la tierra era un elemento que entre los anarquistas rusos y los mexicanos estaba en concordancia.

Cuando la Revolución Mexicana estalla y Ricardo Flores Magón empieza a utilizar la bandera de “Tierra y Libertad” para firmar sus artículos a partir de 1911, Bartra dice que, o bien el periodista tomó ésta del movimiento ácrata europeo, o bien directamente de los campesinos rusos que para entonces todavía no se levantaban en la gran Revolución de 1917.

Anarquistas como Bakunin, estuvieron cerca de Herzen y Ogariov, en la fundación de **Zemlia i Volia**, de modo que el nombre vuelto consigna devino patrimonio del movimiento ácrata. Y fue por esa vía que a principios del siglo pasado llegó a los revolucionarios mexicanos afines al anarquismo que conformaban la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (LaJornada del Campo, *Lo que va*).

Thomas Garrigue también señala esa relación que Bakunin tenía con esta organización secreta que llevaba por nombre la consigna zapatista (Tierra y Libertad), lo cual es una señal de que a partir de ahí “Tierra y Libertad” se empieza a difundir por el mundo, al ser Bakunin un reconocido militante del anarquismo internacionalmente.

En *Regeneración*, la principal publicación donde Flores Magón promovía la lucha revolucionaria para los mexicanos, en un artículo titulado *Tierra*, se afirma que la tierra es de todos: “Tierra, gritaron los Gracos; Tierra, gritaron los anabaptistas de Munzer, Tierra, gritó el Bakounine; Tierra, gritó Ferrer; Tierra, grita la Revolución Mexicana, y este grito, ahogado cien veces en sangre en el curso de las edades; este grito que corresponde a una idea guardada con cariño a través de los tiempos por todos los rebeldes del planeta” (Magón). Al final del artículo, como en muchos otros, Magón lo firma con el lema “Tierra y Libertad”.

## Capítulo III. Perspectivas del desarrollo en la posmodernidad

En este capítulo se rastrean las fuentes que configuraron el discurso reformista de 1992 en materia agraria, entre los que figuran el concepto de “crisis”, “desarrollo”, “medio ambiente”, que forman parte del discurso hegemónico de la globalización y el neoliberalismo, los cuáles, juegan un papel importante en el conflicto por la tierra que se reconfigura bajo éstos nuevos conceptos que producen, nuevas narrativas respecto al tema de la tenencia de la tierra.

Así también, se vuelven a analizar las contramemorias que reaparecen y que contraponen significados a los conceptos usados por el poder, creando a la vez sus propios conceptos y desenterrando una vez más contrahistorias de lo que ha sido deliberadamente ocultado, dando como resultado, discursos globales contra-hegemónicos.

### 3.1. El concepto de “crisis”

La retórica de la “crisis” fue lo que permitió la reforma agraria de 1992. Esta misma retórica, tomada como concepto histórico y como estrategia en distintos procesos políticos y sociales se ha construido como un discurso útil para transformar determinadas leyes y ordenamientos sociales. A continuación haré un análisis de lo que significa ese concepto y como se utiliza. También analizaré en el mismo sentido el significante “desarrollo”. Ambos constituyen un lugar común que es usado como justificación cuando se quiere movilizar un cambio.

“La liga alemana de los Príncipes reaccionó, como se dice en el preámbulo de 1785, a la «crisis del sistema imperial». Con ello, y como tantas veces desde entonces el diagnóstico de la crisis se convirtió en título de legitimación de la acción política” (Koselleck, *Crítica* 248). Hasta entonces la historia conceptual del término mostraba una serie de acepciones que Koselleck rastrea hasta su uso griego, donde *Krísis*, proveniente del verbo *kríno* y se entiende como “separar”, “escoger”, “enjuiciar”, “decidir”, “medirse”, “luchar”, “combatir” (*Crítica* 241). Su uso era central en la toma de decisiones políticas, aunque también remitía a un uso médico y teológico. En todos los casos es imprescindible su acepción como posibilidad. “El concepto exigía alternativas rigurosas: justicia o injusticia, salvación o condena, vida o muerte” (Koselleck, *Crítica* 241).

El sentido médico parece haber sobresalido durante mucho tiempo, y hasta el siglo XVII

aparecen metáforas que lo hacen referirse a cuestiones políticas, psicológicas, económicas e históricas, y un siglo más tarde, se remite nuevamente a asuntos teológicos “en el sentido del juicio final” (Koselleck, *Crítica* 241).

A finales del XVIII es cuando “crisis” se convierte en una idea que legitima la acción política, ya que, al ser definida ésta como una “descomposición interna” del Estado, una situación de peligro interior y exterior nunca antes vivida, implica la determinación de realizar acciones emergentes que alivien la enfermedad social, que reparen el daño, que salven al Estado (Koselleck, *Crítica* 248).

Según Koselleck, hubo situaciones concretas de guerra civil que se designaron como “crisis” por destruir las lealtades de los ciudadanos ante el Estado (*Crítica* 248). Es decir, esos momentos en que ciertos súbditos dejan de identificarse con el soberano y cuestionan por una u otra razón su autoridad, vendrían a representar una crisis, lo cual implicaba la emergente toma de decisiones para combatir dichas problemáticas.

“Crisis”, también designaba situaciones de política que se aproximaban a un punto decisivo, “apuntaba a cambios constitucionales básicos donde las alternativas eran la supervivencia o el hundimiento de una unidad de acción política y de su sistema constitucional, aunque también podía designarse así un mero cambio gubernamental” (Koselleck, *Crítica* 249). Podemos ver que el concepto podía servir como ya se dijo, como un criterio de diagnóstico para la acción política o como mera descripción de una situación crítica.

En este sentido, el historiador Alemán encuentra que el concepto continúa utilizando su procedencia del ámbito médico, ya que al igual que en la antigüedad, éste requiere de un juicio sobre la situación y un diagnóstico sobre las medidas a tomar. “El espacio de juego de la acción ha quedado restringido a una situación de necesidad, en la que los agentes sólo pueden escoger entre alternativas totalmente opuestas entre sí” (Koselleck, *Crítica* 249).

De acuerdo a Koselleck, “Rousseau fue el primero que, en 1762, utiliza «crisis» en sentido moderno” (*Crítica* 251). En su uso, el filósofo contractual visibiliza duda ante la confianza en la durabilidad del orden social entonces vigente. La época de las grandes monarquías “se aproximaba a un estado de crisis”, por lo que el orden social estaba expuesto a inevitables revoluciones, produciendo un juicio del modelo cíclico en la sucesión de formas de gobierno.

Diderot diría que “estamos cerca de una crisis que desembocará en la esclavitud o en la libertad” (Koselleck, *Crítica* 252), cuando en 1771 se daba la disolución del parlamento en París. Al ser atacada ya la soberanía divina, la terrenal no podía esperar más en ser también cuestionada. Siete años más

tarde utilizaba “crisis” como metáfora médica para describir una situación apocalíptica, es decir, para hablar de un orden social que está llegando a su fin.

El uso del término contenía proporcionalmente, cada vez en distintas dosis, la función histórico-discriminante y sentenciadora, la médico-diagnóstica y la teológico-evocativa. Es precisamente esta posibilidad de combinación la que caracteriza la expresión como concepto: recogía antiguas experiencias y las aplicaba metafóricamente, a fin de liberar nuevas expectativas. Desde los años setenta del siglo XVIII, “crisis” es una signatura estructural de la Época Moderna (Koselleck, *Crítica* 253).

Finalmente, tenemos que el concepto logró convertirse en un tópico de la cotidianidad al introducirse en el marco semántico de la economía con el nombre de “crisis económicas”. En este ámbito fue que las crisis penetraron progresivamente en una conexión a escala mundial provocada por el capitalismo. Su uso perfilaba metafóricamente respecto al uso médico en la forma de equiparar un cuerpo orgánico con el cuerpo político del Estado, “de su circulación, así como la del equilibrio de poderes, como por ejemplo entre la oferta y la demanda” (Koselleck, *Crisis* 265).

Al respecto su uso describía situaciones como “recaída”, “calamidad”, “convulsión”, “alteración”, “estancamiento”. Es decir, se llegaba a utilizar para decir que existía alteración en la circulación entre oferta y demanda, o una convulsión del equilibrio económico que representaba pérdidas mercantiles o comerciales. “En Alemania [en 1826], la expresión se ha hecho no menos corriente para designar sus repercusiones, para las bancarrotas y sus consecuencias” (Koselleck, *Crítica* 265).

Para 1849, Roscher declara inapropiadas las expresiones “crisis financieras” y “crisis comerciales” que se habían estado utilizando cotidianamente, resultando preferible el de “crisis productivas”, “porque describe la naturaleza de la enfermedad” (Koselleck, *Crítica* 266), en donde visibilizaba que éstas se daban cuando había retrocesos en la producción, o cuando ésta no coincidía con la demanda que tenían los productos.

Continuó utilizándose la crisis como metáfora del uso médico, el mismo Roscher “discutió de forma convencional la «patología de la enfermedad» y su «terapia», a cuyos efectos se dio mayor importancia a las medidas gubernamentales preventivas” (Koselleck, *Crítica* 266). “Crisis” se fue utilizando cada vez más para conceptualizar todas las emergencias, para caracterizar los síntomas de la enfermedad social o el desequilibrio de poderes. En 1854 Roscher diría que “se trata de «crisis», donde

la modificación del contenido aspira a modelar una forma modificada” (Koselleck, *Crítica* 267). Estas crisis se denominarían reformas cuando se resuelven por el derecho positivo y revoluciones cuando su resultado es violento y contrario a la ley.

Al irse realizando estudios sobre la historia de las crisis, y al ganar terreno su uso económico del mismo, el concepto pudo analizarse teóricamente de manera más profunda, ya que podían revisarse las experiencias históricas de su aparición y fue posible plantear que las crisis como fenómenos inevitables de toda sociedad, a pesar de todas las dificultades que traen consigo, “no eran más que fases de transición”. Tal fue la concepción en la que concluyeron los liberales, para quienes “toda crisis económica se convirtió en un peldaño de la escalera del progreso” (Koselleck, *Crítica* 268).

En este sentido, en una época de crisis, los agentes políticos enfrentaban un reto a superar, una enfermedad que curar en el cuerpo del Estado, el cual, si se lograba remediar, la sociedad se mostraba superior, pues su lucha en el proceso acumulaba para sí mismo, nuevas experiencias históricas que significaban un ascenso en la escalera del progreso.

### **3.2. El concepto de “desarrollo”**

Tanto en la teoría como en la práctica, cualquier desarrollo significa la transformación de culturas orientadas hacia la subsistencia y su integración en un sistema económico. El desarrollo conlleva siempre la expansión de una esfera puramente económica en detrimento de las actividades ligadas con la subsistencia. Significa la “desincrustación” progresiva de una esfera que la práctica del intercambio presupone un juego de suma cero. Esta expansión se prosigue a costa de todas las otras formas tradicionales de intercambio (Illich, *Espejo* 435).

El concepto de desarrollo, argumenta Ivan Illich, está aparejando en uso al de “paz”, y mantiene la siguiente tesis: “bajo la máscara del desarrollo en todas partes del mundo una guerra se lleva a cabo contra la paz popular” (Illich, *Espejo* 429), dado a que, la paz popular se construye en su propio contexto y no puede ser llevada de otra parte, como han pretendido los países desarrollados llevarla a los subdesarrollados.

El filósofo indica que es desde la formación de la Organización de las Naciones Unidas que “la paz se ha ligado progresivamente con el desarrollo” (*Espejo* 433), En 1949, Harry Truman, presidente de Estados Unidos anunciaba en un discurso un programa de ayuda técnica a los países subdesarrollados. Hasta entonces, el término era usado en relación a animales y vegetales, “pero desde

entonces, pudo relacionarse con poblaciones, países y estrategias económicas” (Illich, *Espejo* 433).

Antes del surgimiento del Estado-Nación, la paz era una paz de subsistencia, una paz que protegía la tierra y la naturaleza de la guerra, lo cual permitía el aprovechamiento de los recursos que éstas proporcionan a los pueblos para sus vidas. Después “la subsistencia era víctima de una agresión, pretendidamente pacífica. Se volvía la presa de mercados de bienes y servicios” (Illich, *Espejo* 436).

Esta nueva paz se forja en la esfera de una vida consumista de productos producidos en otra parte. “Mientras que la *pax populi* había protegido la autonomía vernácula, el medio ambiente en el que podía prosperar y la variedad de las modalidades de su reproducción, la nueva *pax economica* protege la producción” (Illich, *Espejo* 436).

El postulado de esta paz indica que la gente es incapaz de satisfacer sus propias necesidades, por lo que es necesario que una élite de poder, los conduzca al desarrollo, con educación, servicios de salud, seguridad pública, supermercados, etc., juzgando a la vez la subsistencia como “improductiva” y condenando las formas de vida tradicionales en el ámbito del “subdesarrollo”. En este sentido, aparece como una idea obligada por parte de los gobiernos desarrollados, llevar ese desarrollo a los que todavía no lo alcanzan.

Arturo Escobar explica como desde finales de los años setenta, hubo un intenso debate y discusiones en Europa y Estados Unidos acerca del desarrollo, sobre cómo resolver problemas sociales y económicos de lo que denominaron “el tercer mundo” o los países subdesarrollados, a lo cual era difícil oponerse, ya que el desarrollo mismo se planteaba como una necesidad obligada para ayudar a los pueblos no desarrollados (35).

Lo interesante del análisis, como nos dice el antropólogo colombiano, es analizar el desarrollo desde el discurso para ser capaces de verlo desde afuera y como un instrumento de dominación al representarse como una forma hegemónica de imaginar la realidad. A partir del discurso desarrollista que indicaba los parámetros de quiénes eran los desarrollados y quiénes los subdesarrollados, y como una narrativa dominante que se impone a los dominados, estos llegan a considerarse a sí mismos como subdesarrollados, “sometiendo a sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas” (Escobar 37).

Esta forma de imponer argumentos a otros es una práctica que se relaciona con el poder, el cual permite producir tales representaciones del mundo y que éstas sean admitidas por quienes resultan dominados, y porque además, se encuentra ya interiorizado en su subjetividad una serie de categorías para representarse el mundo con un enfoque desde el que domina, por lo cual, cuando se utiliza el

lenguaje para describir la realidad, se utiliza lo que Homi Bhabha llamó “el discurso colonial” (Cita por Escobar 41).

El discurso desarrollista como discurso colonial viene a proponer en este caso, una especie de filantropía salvadora de los pobres, afirmando primero la existencia de pobreza, marginación, hambre, desigualdad, miseria, improductividad, y luego, lo que va a permitir la salida a todos los anterior, el desarrollo. Desde este discurso occidente se produce como símbolo del desarrollo y al hacerlo, por efecto produce el “subdesarrollo”.

Que el desarrollo trata de la salvación emerge claramente de la mayor parte de la literatura de la época. Los países de América Latina, Asia y África eran vistos como si “confiaran en fuerzas naturales” que no habían producido los “resultados más felices”. No sobra decir que toda la historia del colonialismo queda borrada por esta forma discursiva de narrarla. Lo que se enfatiza más bien es la introducción de los países occidentales, mientras que las condiciones existentes en esos países son construidas como caracterizadas por un “círculo vicioso” de “pobreza” e “ignorancia” y términos semejantes. La ciencia y la planificación, por otra parte, son vistos como neutrales, deseables y universalmente aplicables; mientras, en verdad, se estaba transfiriendo una experiencia civilizatoria entera y una particular racionalidad al Tercer Mundo mediante el proceso del “desarrollo” (Escobar 61-62).

El Banco Mundial dice lo siguiente sobre el desarrollo rural: “Está claramente diseñado para incrementar la producción y elevar la productividad. Tiene que ver con la monetización y la modernización de la sociedad y con su transición del aislamiento tradicional hacia su integración a la economía nacional” (Cita por Escobar 66).

Es por ello que como Illich decía, “el desarrollo de los otros pueblos se volvió el deber y carga de los países ricos”, que lo caracterizaban como un programa de “construcción de naciones”, con el fin de dotar de un “conjunto equilibrado de equipamientos” a los países que todavía no los tenían. Entre estos equipamientos se encontraban escuelas, hospitales, autopistas, fábricas, redes eléctricas, etc. (Illich, *Espejo* 489).

A partir de ello, en nombre del desarrollo y la salvación, Illich explica que se hace la guerra contra la pobreza. Se hace guerra para imponer la paz económica sobre la paz popular en aras de impulsar la productividad de los pobres. “ESTÁ DE MODA exigir que las naciones ricas transformen su maquinaria bélica en un programa de ayuda a desarrollo del Tercer Mundo” (Illich, *Alternativas* 55).

Precisamente del postulado cristiano de la salvación es en el que Koselleck rastrea la idea del progreso en relación con el concepto de aceleración, aceleración en nombre de la salvación, en donde “el acortamiento del tiempo es un signo premonitorio de la redención de este mundo” (Koselleck, *Aceleración* 49). Lo que se representaba era la esperanza de acortar el tiempo para ser parte rápidamente de la venida de Cristo, y con ello de la salvación eterna. En este sentido, dios que era el creador del mundo y del tiempo, tenía también la capacidad de acortar éste último o acelerarlo.

En el siglo XVI y con la llegada de la modernidad, ésta idea cambia, y el hombre se convierte en sujeto de su propia historia, con la capacidad de modificar lo que anteriormente sólo dios podía cambiar, el tiempo. “Desde el siglo XVI se multiplican los indicios de que, en lapsos de tiempo cada vez más breves, se preparan grandes novedades en este mundo” (Koselleck, *Aceleración* 52). La esperanza de la salvación pasa de la divinidad a la experiencia histórica, en donde ésta ya no depende de dios, sino de la humanidad misma. “Ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso” (Koselleck, *Aceleración* 54).

A partir de ello, el hombre se sirve del tiempo para medir a través de sus logros el progreso impulsado por sí mismo, y con ello la posibilidad de una vida mejor está al alcance cada vez más rápido. “La meta de los progresos acelerados era el dominio de la naturaleza y, de modo creciente, también la auto organización de la sociedad constituida políticamente. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma” (Koselleck, *Aceleración* 54).

En este sentido, el desarrollo se representa en la aceleración del crecimiento y el progreso que las naciones ricas llevan a las pobres, proyectándose como salvadoras del mundo subdesarrollado en una especie de analogía de la salvación cristiana que dios podía traer en un lapso más corto de tiempo. Esta vez son los países desarrollados los que lo traen con los proyectos desarrollistas y la paz económica.

Sin embargo, la paz económica representa la posibilidad de consumo de “productos enlatados” que no aseguran el bienestar de los individuos. Son productos cuyo diseño “se halla en la base del alto costo para satisfacer las necesidades primarias” (Illich, *Alternativas* 57), pero que su necesidad implica una creciente necesidad progresiva para poder usarlos, lo cual representa nuevos problemas, los cuales pretenden ser nuevamente solucionados a través del desarrollo.

Las naciones ricas imponen a las pobres las camisas de fuerza de los embotellamientos de tráfico, el confinamiento en los hospitales y en las escuelas, y resulta que mediante un consenso internacional

se llama a esto desarrollo. Los ricos, los escolarizados y los viejos pacientes del mundo desarrollado tratan de compartir sus dudosas bendiciones enfilando hacia el Tercer Mundo sus soluciones preelaboradas (Illich, *Alternativas* 57).

De este modo, las naciones ricas van exportando a las pobres, los modelos que ellos ya desecharon, para que ahora los reutilicen otros, produciendo así el subdesarrollo en las naciones menos modernas. Ese subdesarrollo se presenta como un estadio previo al desarrollo, un ideal a alcanzar por quienes reciben estos programas que han sido exportados desde el primer mundo.

### **3.3. Reforma al artículo 27° constitucional**

La reforma agraria de 1992 se forjó y estableció bajo el discurso del desarrollo económico y la modernidad. Las narrativas gubernamentales para decretar dicha reforma hablaban de una severa crisis agrícola que azotaba al país y culpaban al modelo ejidal de dicha crisis (Calva 13-18). Precisamente, al hablar de “crisis”, representaban a través del discurso, un problema en la forma de administrar los recursos territoriales del país, una situación crítica a la cual debían buscar remedio.

El Estado planteaba que algo ya no estaba funcionando bien en el modelo implementado, y que por lo tanto era necesario un ajuste para generar estabilidad. Es decir, con la crisis justificaba, como analizábamos en el primer apartado de este capítulo, el accionar político a modo de una reforma.

El gobierno mexicano hablaba de “reconocer las duras verdades que viven los campesinos en las zonas rurales de nuestra patria: el minifundismo, la baja producción y productividad, el rezago agrario, los problemas de crédito, la comercialización de semillas de baja calidad, de fertilizantes que no elevan la producción, de inseguridad en ocasiones en la tenencia de la tierra y carencia de servicios y atención (Gallegos, *Se transformará*).

Sobre este asunto, Fernando Paz Sánchez dice que cuando se plantean soluciones a los problemas del campo, tanto por el gobierno como por empresarios e inversionistas, se solía tener desde ya tiempo atrás, el mismo hilo conductor: “El campo está en crisis porque se mantiene la propiedad de la tierra ejidal y no se ha transformado el campesino en propietario privado” (65).

Al respecto, un empresario argumentaba para una nota periodística que es “absolutamente natural” la concentración de riquezas en pocas manos (Cárdenas), ya que su participación es

imprescindible como resorte para el desarrollo del país. Es decir, para el empresario, es necesario el paso a la propiedad privada en manos de quienes tengan los recursos económicos para impulsar el desarrollo, un crecimiento acelerado que como vemos tiende a enfocarse en la cuestión económica.

Todo funciona como un juego de conceptos que en términos reales, la mayoría de los ciudadanos, y para el caso, principalmente los ejidatarios, no eran capaces de comprender completamente. El “ajuste” y la “estabilidad” económica son conceptos de la rama del conocimiento científico de la economía profesionalizada que un campesino no necesita para hacer producir la tierra; sin embargo, el discurso institucional los hacen aparecer como fenómenos clave para la sobrevivencia de todo un país.

Según ello, es necesario ajustar las formas de organización territorial y el modelo económico para estabilizar la economía nacional. Al intentar traducirlo se hablaba de resolver el problema de “la dependencia a las importaciones”, “del ahorro económico”, “de la deuda externa”, “del crecimiento de los intereses”, entre otros conceptos que producían esa crisis de la que se hablaba y generaban impacto y shock para que el individuo acepte medidas radicales para resolver esa crisis. Se estaba dando una justificación para el accionar político reformador por parte del Estado, que como se analizó en el apartado del concepto de “crisis”, es la forma en como éste ha funcionado desde el siglo XVIII, y que mostraba además, que las crisis no son el resultado de leyes naturales de la historia, sino que son inducidas.

La crisis se había producido a través de un discurso internacional y globalizado que veía en países como México, poco crecimiento económico y bajo rendimiento productivo en sectores como el campo, es un país denominado “subdesarrollado”. Lo que había detrás era el interés de intervenir dichos países y llevarles la salvación del desarrollo.

El concepto de globalización aparecía en las narrativas como representación de un fenómeno que se impone a los países y éstos requieren medidas inmediatas para enfrentarla. En un artículo titulado *El Estado y el desarrollo: revisiones y reafirmaciones*, un profesor de economía nos describe de la siguiente manera las crisis en la globalización: “la globalidad es ya una mundialización, y ello hace que las crisis y los cambios tengan que verse y entenderse en un marco de restricciones definidas de esa manera, es decir, globalmente” (Cordera 113).

En la *Iniciativa de Reforma al Artículo 27 Constitucional en Materia Agraria*, Carlos Salinas de Gortari, entonces presidente de México, explica que “el campo exige una nueva respuesta para dar oportunidades de bienestar a los modos de vida campesina y fortalecer a nuestra nación”. Esto implica una intensa transformación en la política y en la vida social del país, según nos dice, que permitirían

mayores y mejores oportunidades para la gente más pobre.

Como se puede ver, la reforma se proyecta en nombre de la gente más pobre, pero se lanza desde una élite política que al pronunciar la existencia de una crisis, veía la necesidad de que los ricos trajeran sus remedios ya probados en sus propios territorios, para solucionar la crisis productiva en que se encontraba estancada la economía rural del país. Es decir, ya no era posible seguir confiando en fuerzas naturales ni divinas para lograr la salvación o el bienestar mundano, sino que era necesario, como analiza Koselleck la idea del progreso, ser sujetos de nuestra propia historia.

Se lee en la misma *Iniciativa* (Salinas) que “la decisión de cambiar para responder a las necesidades y demandas del país está tomada; es nuestra. No sucede en el vacío ni en el aislamiento, está inserta en una transformación mundial de inmensas proporciones”. Esta determinación afirma que el mundo entero está cambiando, así que un cambio en la política económica del país no significaría en ningún sentido un acto experimental peligroso, sino una medida necesaria para caminar a la par con el resto del mundo. “No podemos ni queremos quedarnos fuera de ese gran proceso” (Salinas, *Iniciativa*), continúa el documento. “Sumándonos a él en los términos y condiciones que escojamos, impediremos que se nos imponga” (Salinas, *Iniciativa*).

La proposiciones citadas, nos hablan de un proceso de cambios a nivel mundial, que según da a entender, no se detiene, y se impone ante quien se paralice en el pasado, ante quien no asuma su papel de sujeto creador y que no atienda a las nuevas demandas, no locales ni específicas, sino internacionales y globales. La forma en que se enuncia la propuesta, muestra como un peligro que México quede fuera de ese gran proceso.

Más adelante, la *Iniciativa de Reforma* (Salinas) nos dice que “la producción agropecuaria, en todo el mundo, es cada día más compleja y requiere de escalas adecuadas y formas de organización más grandes y especializadas. No podemos quedarnos atrás de estos procesos globales de los que formamos parte”. Aquí se introducen otros conceptos que son claves en el discurso de la globalización que proyecta la existencia de una complejidad antes inexistente en las formas de producción, la cual requiere de métodos especializados. Es decir, requiere de nuevos conocimientos y nuevas técnicas para su correcto aprovechamiento, especialización que hay que sacar de algún lado, especialización que no tenían los trabajadores del campo.

El discurso reformista resulta bastante distinto al de la reforma agraria de 1917, ya que esta gran diversidad de conceptos del ámbito académico de la economía se encuentra situada cronológicamente para la época actual, no así para el periodo revolucionario; sin embargo, siguen apareciendo otros

conceptos que hacen remontarse a la historia oficial que institucionalizó la revolución mexicana en un código de leyes.

El objetivo de la nueva reforma tenía que ver, según la propuesta con el ejercicio de la soberanía y la actualización del nacionalismo. Se decía que: “no queremos cambiar para borrar el pasado, como sucede en otras partes, sino para actualizarlo. Hemos decidido el cambio para preservar y fortalecer lo nuestro y lo importante. La modernización nacionalista y popular es también la recuperación de lo profundo, de raíces, de memorias, de lo entrañable” (Salinas, *Iniciativa*).

El secretario de la Reforma Agraria, Víctor Cervera Pacheco, decía por su parte, que “la modernización del campo, no puede darse con esquemas caducos, ni en la organización colectiva, ni en la conducción social” (Gallegos, *SRA*). La cuestión era deshacerse del inmovilismo en que se encontraba el campo, hacerlo dinámico con formas renovadas de organización productiva, conceptualizando con ello las viejas formas de organización como obsoletas, atrasadas e incapaces de estar a la altura del proyecto de modernización a nivel global. Es decir, una vez más, como desde la revolución, se encontraba en las formas de organización y producción de las potencias mundiales, las mejores, y en las locales, formas caducas.

Aunque también se hace referencia a un pasado, a una memoria de la configuración nacional. Durante la Revolución se hablaba de consolidar el nacionalismo, en 1992 de “actualizarlo”, y una vez más, de la modernización, la cual tenía que ver con reproducir lo que los países más desarrollados estaban haciendo, tomándolos como ejemplo a seguir, en esta ocasión, con un enfoque global, en el que ese cambio, más que específico de cada nación, se configura como un fenómeno que lo abarca todo, por lo que, para no ser rebasado por dicho proceso, se necesita actualizar los métodos productivos.

Según la *Iniciativa de Reforma* (Salinas), el cambio era necesario “no porque haya fallado la reforma agraria, vamos a hacerlo porque tenemos hoy una diferente realidad demográfica, económica y de vida social en el campo, que la misma reforma agraria contribuyó a formar y que reclama nuevas respuestas para lograr los mismos fines nacionalistas”.

Los cambios, según esta iniciativa debían atender a un constante crecimiento poblacional que ya no permitía una distribución equitativa de la riqueza, pues había un gran número de habitantes en el campo para los niveles productivos que éste tenía. Esto se traducía en la necesidad de proletarización de campesinos, ya que las reformas permitirían además, la inversión privada de nuevas industrias, lo cual abriría posibilidades de empleo para que la gente que sobra en el campo pudiera emplearse en otra cosa que le permitiera, según la narrativa de la modernidad, mejorar sus condiciones de vida. Todas

estas, funcionaban retóricamente como medidas de planificación para el futuro, para que las venideras generaciones no se encontraran desamparadas ante la realidad social.

Desde la Secretaría de Reforma Agraria se llamaba a “establecer formas novedosas de asociación entre grupos de campesinos e inversionistas que combinen la rentabilidad empresarial con los reclamos de inequidad en la distribución de los beneficios” (Gallegos, SRA), con miras en un futuro más rentable para los campesinos. Así también, desde la dirigencia de la Confederación Nacional Campesina se solicitaba una efectiva y eficiente planeación en el agro (Gallegos, SRA).

La *Iniciativa* (Salinas) dice que “el campo es el ámbito de la nación donde el cambio es más apremiante y más significativo para el futuro del país”, y por ello, éste necesita nuevas formas de organización que permitieran “mejores oportunidades” de “bienestar” para la vida campesina y para el fortalecimiento nacional, lo cual se relacionaba directamente, de acuerdo con el discurso de la globalización, con la capacidad productiva. Se hablaba de una visión al futuro, los retos que habría que superar y las posibilidades de superarse a través de la actualización en la administración del campo.

Todos estos elementos se proyectan explícitamente, como Arturo Escobar lo indica, en un plan desarrollista y salvacionista de países desarrollados como Estados Unidos, hacia países subdesarrollados como México.

Crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (Escobar 34).

Tal es el caso de México, que reconociéndose a sí mismo como país subdesarrollado, se vio obligado a introducir medidas desarrollistas sugeridas por organismos financieros internacionales. “En febrero de 1990 el Banco Mundial publicó un documento donde «sugiere» al gobierno mexicano introducir profundas modificaciones neoliberales en nuestra legislación agraria” (Calva 73). Estas medidas que tenían que ver con la libre posibilidad de los ejidatarios y agricultores para alquilar o arrendar sus parcelas, se proyectaban como medias salvacionistas hacia quienes hasta entonces, se encontraban atados de manos para su libre desarrollo individual.

Así también, por parte del Fondo Monetario Internacional (FMI) los países eran condicionados a entrar al proceso de globalización a costa de mirarse atrapados en un atraso respecto al desarrollo

industrial y económico. El discurso construido en asuntos financieros indicaba, proximidad de grandes problemas a enfrentar por parte de las economías nacionales, para lo cual el FMI proponía cosas como “aumentar la provisión de asistencia oficial para el desarrollo en términos reales por parte de los países donantes; reforzar las instituciones internacionales para que puedan desempeñar su papel en forma más eficaz y reforzar el sistema monetario internacional” (Carrasco). Esas ideas del ajuste y financiamiento a nivel global eran los ejes en los que se centraban las discusiones económicas a nivel mundial, y que se replicaban en los asuntos nacionales que orientaban la política en el país, ya que, precisamente, los grandes organismos financieros, quienes se adjudicaban como dueños de la verdad sobre las economías locales, daba a entender que todos debían seguir sus recomendaciones a partir de su principio de autoridad en la materia.

Salinas de Gortari afirmaba que “en unos cuantos años, tenemos que ampliar nuestras capacidades para acoger a una población adicional del tamaño de la que tenía nuestro país en 1910. Para lograrlo tenemos que crecer, cambiar a ritmo acelerado. El cambio deliberado es una necesidad” (*Iniciativa*). Aquí hablaba de promover la planificación de México para el futuro. Así también, en el Decreto para la reforma se dice que “se dictarán las medidas necesarias para ordenar los asentamientos humanos y establecer adecuadas provisiones, usos, reservas y destinos de tierra, aguas y bosques, a efecto de ejecutar obras públicas y de planear y regular la fundación, conservación, mejoramiento y crecimiento de los centros de población” (Salinas, *Iniciativa*).

Sobre la planificación Arturo Escobar (55) nos dice que “las técnicas y las prácticas de la planificación han sido centrales al desarrollo desde sus inicios. Con la aplicación del conocimiento científico y técnico al dominio público la planificación dio legitimidad a la empresa del desarrollo”. La idea de la planificación proyecta la posibilidad de que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, que es lo mismo que estaba diciendo Salinas al plantear que las medidas propuestas estaban encaminadas a guiar ese camino del desarrollo y al decir que se han de planear y regular los centros de población.

Es decir, el concepto construye un imaginario de que es mejor pensar y reflexionar como será, en este caso el campo en un futuro para que tenga un mayor rendimiento económico, lo cual implica según la *Iniciativa*, la introducción de conocimientos especializados en materia agraria, la inversión de empresas transnacionales que puedan incentivar con recursos financieros el crecimiento rural, y que a la percepción de cualquiera dichas medidas se muestran como inofensivas y con buenas intenciones. Es decir, según la propuesta gubernamental, era ya hora de acabar con esas zonas rurales atrasadas

tecnológicamente y apenas explotadas por campesinos pobres, para convertirlas en ricos campos llenos de inversionistas.

Esta situación y función filantrópica en el campo, se había venido forjando en el país desde el fin del proceso revolucionario, pues como vimos en el capítulo anterior, el ejido se configuró como un modelo de organización territorial, en donde el campesino es asistido por el Estado que aparece como el gran organizador de la sociedad posrevolucionaria.

En el escenario que planteaba el gobierno, el campo mexicano significaba solamente el atraso ante la vida civilizada, y se dejaba de lado que, aunque se trataba de un modelo ampliamente intervenido por el Estado, contenía elementos históricos tradicionales que significaban otras formas de vida organizadas desde cosmovisiones diversas, diferentes a la occidental, pero que ésta última opacaba dentro del discurso desarrollista que encuentra en las sociedades tradicionales, una oposición a las sociedades modernas. El discurso gubernamental que llamaba a la nación al cambio mediante la reforma, hablaba constantemente de esa idea de modernidad, de actualización, ya que la pobreza y el atraso de la gente del campo, comprometía según Salinas, a toda la nación.

“El 14 (de noviembre de 1991), el presidente dirigió a las doce organizaciones del Congreso Agrario Permanente (CAP) un programa para la reactivación del campo y su modernización” (Alcalá 57). Da la idea de que el campo se encontraba inactivo, atascado y sin rendimientos, se achacaba a que por la naturaleza inenajenable del ejido, la inversión en el campo no era posible. El ejido significaba un tope para el desarrollo.

La propuesta era abrir la posibilidad de inversión por parte de la iniciativa privada, la posibilidad de venta de las tierras que hasta entonces eran inalienables, eliminar los elementos proteccionistas y nacionalistas establecidos como fundamentales para el ejido en la reforma de 1917. En palabras de Salinas de Gortari: “Necesitamos un programa integral de apoyo al campo para capitalizarlo, abrir opciones productivas y construir medios efectivos que protejan la vida en comunidad, como la quieren los campesinos de México” (*Iniciativa*).

El discurso salinista enfatiza a cada momento que dichos cambios son una necesidad de los campesinos, que los beneficiados directos serán estos, dejando a un lado de su narrativa los intereses económicos de los organismos financieros que le sugerían las medidas. En otro apartado también dice que “los cambios deben, por ello, ofrecer los mecanismos y las formas de asociación que estimulen una mayor inversión y capitalización de los predios rurales, que eleven producción y productividad y abran un horizonte más amplio de bienestar campesino”.

Las mismas organizaciones campesinas, encabezadas por la Central Nacional Campesina, encontraban en el discurso del desarrollo, un puente para solicitar al gobierno la apertura de mejores posibilidades para sus comunidades rurales. “En la llamada «declaración de Veracruz» las organizaciones campesinas de carácter institucional reconocieron que las reformas constitucionales implicaban notables «transformaciones económicas, políticas y sociales». Además señalaban: «A la reforma del campo debe corresponder una reforma de Estado que posibilite el desarrollo rural y la justicia a los campesinos»” (Salinas, *México*)

Como se puede ver, el principal argumento del discurso desarrollista, se enfoca en la producción y productividad. El campo Mexicano, en su mayoría se encontraba bajo métodos de producción tradicionales, y aunque en Morelos, la formación de los ingenios azucareros había industrializado los ejidos y había abierto una brecha hacia la economía nacional por parte del campesinado, el uso de suelo continuaba siendo exclusivamente agrícola, lo cual tampoco permitía el acceso a inversionistas que tuviera intereses diferentes a la agricultura.

### **3.4. Tratado de Libre Comercio de América de Norte**

El argumento principal en el impulso del un Tratado de Libre Comercio (TLC) que México firmaría el 1 de enero de 1994, donde se asociaba con Estados Unidos y Canadá, era establecer mejores y más intensas relaciones comerciales con dichos países; sin embargo, México asumía su posición de atraso en el acuerdo, tal como lo expresó Salinas en su *Discurso con motivo de la culminación del TLC*: “la negociación reconoce la diferencia del grado de desarrollo entre México y nuestros vecinos”.

Dicha situación se apoyaba en la retórica de que el TLC ofrecería una serie de oportunidades para todos los mexicanos, ya que al relacionarse comercialmente con el gran mercado norteamericano, México tendría a disposición para vender sus productos ese amplio mercado, por lo que sus ventas y producción aumentarían, y con ello se generarían más empleos. En ese sentido, tanto empresarios como asalariados serían beneficiados.

Por otro lado, Salinas de Gortari afirmaba que al abrir sus puertas llegarían a territorio nuevos capitales e inversionistas, quienes traerían más empleos y mejor pagados, lo que se complementaría con que al importar más productos, los mexicanos los encontrarían en sus mercados en mayor variedad y a mejores precios<sup>31</sup>, lo que se reflejaría económicamente en la economía de los mexicanos (*Discurso*).

31 Esto se relaciona directamente con la idea de la *pax economica* que planteaba Illich, donde ésta consiste en una paz de consumidores de productos provenientes de otro lado, misma que rompe con la paz popular de la subsistencia. (Ver apartado sobre el concepto de “desarrollo”). En este sentido la paz popular se rompe cuando la llegada de inversionistas

Tenemos que el TLC según el discurso gubernamental se realizaba en nombre de los mexicanos, para que éstos tuvieran mayores oportunidades.

Es decir, las oportunidades que el TLC podría brindar hacía los mexicanos se utilizaban como justificación para la firma del mismo, y todo ello, según Salinas significaba que “ podremos crecer más rápido” (*Discurso*). Aquí podemos ver como Salinas pasa de hablar en nombre de todos los mexicanos a hacerlo en nombre del rápido crecimiento, que en palabras de Koselleck vendría a ser el progreso al que aspira el hombre moderno<sup>32</sup>.

En su discurso, Salinas continúa diciendo que

[...] tenemos que seguir saneando nuestra economía y hacer crecer la infraestructura de comunicaciones, carreteras, servicios y que lleguen empresas e industrias a donde vive la gente. Con esto se propiciará un desarrollo más equilibrado, se fortalecerá nuestro mercado interno y lo más importante, se promoverá más justicia a lo largo de nuestra patria (*Discurso*).

En este sentido, podemos ver que la reforma agraria de 1992 y el TLC se complementaban uno al otro. En nombre del desarrollo se aplicaban leyes para realizar cambios en la estructura social del país, cambios que implicaban, para que los inversionistas y capitales pudieran venir, la posibilidad de que el campesino enajenara su tierra para fines distintos a la agricultura, como carreteras e industrias.

Desde ésta perspectiva, la imposibilidad de que la tierra se convierta en mercancía aparece como un tope para el desarrollo. Éste necesita de la libre circulación de bienes, que en este caso empezaba con la liberalización de la tenencia de la tierra que se promovía con la reforma agraria y se complementaba con la circulación de nuevos capitales y la llegada de nuevos bienes y servicios al país.

El discurso del desarrollo se sustentaba ésta vez en la idea de que para que el país crezca rápido requiere de la venida de inversionistas, que con sus capitales realicen proyectos desarrollistas en México que de otro modo su realización no sería posible, o lo sería de manera muy lenta, cuando como hemos visto en el apartado sobre el concepto de “desarrollo”, el significante de éste consiste en la aceleración del proceso de realización del bienestar para el hombre.

Lo que podemos ver es que ciertamente, como había ya analizado Koselleck, la civilización occidental y en este caso sus colonias como México, encuentran como una necesidad urgente acelerar su llegada al desarrollo, y para lograrlo están dispuestos a hacer cualquier cosa, como reformas o

---

y el cambio de uso de suelo de agrícola a cualquier otro, pone en riesgo la autonomía alimentaria y fragmenta la estructura social popular para imponer una estructura económica.

32 Ver apartado sobre el concepto de “desarrollo”.

tratados internacionales. En nombre del desarrollo se justificaba hacer cambios, y en nombre de los mexicanos se promovía desarrollo.

### 3.4. Ecología neoliberal

Un problema más que plantea el discurso desarrollista, es el del ecologismo, la conservación y protección del medio ambiente. Si bien la perspectiva moderna encontraba en el medio ambiente un conjunto de materias primas explotables con claros fines de ganancias económicas, la era de la globalización plantea la preservación del medio ambiente como un fin en sí mismo, por lo que es necesario, restringir y regular la explotación ambiental a través de medidas estructurales (Escobar 85-88).

Dicha distinción la podemos ver claramente en el proceso de transformación de la reforma agraria, ya que como el mismo Salinas lo afirma “el artículo 27 estableció la propiedad originaria de la nación y la facultad de la misma para imponer modalidades a la propiedad y regular el aprovechamiento de los recursos naturales” (*Iniciativa*). Sin embargo, la precarización de la gente del campo y su restricta capacidad para trabajar sus tierras, no les permiten un adecuado aprovechamiento de los recursos del territorio, por lo que “inducen a buscar una explotación de los recursos naturales que rinda en el tiempo más breve, abriendo la posibilidad de causar, en ese afán, daños ecológicos” (*Iniciativa*).

En este caso, el Estado, como garante de el bienestar de la sociedad debe actuar, y lo debe hacer de acuerdo a las disposiciones internacionales que están impulsando medidas para la protección del medio ambiente, ya que esta situación se refiere a una problemática de nivel global, por lo que cada uno debe actuar para frenar el deterioro ecológico desde su geografía.

Los cambios propuestos en la reforma de 1992, tienen entre sus propósitos “preservar y restaurar el equilibrio ecológico” (Salinas, *Iniciativa*). Ese es el argumento, también salvacionista del desarrollo ecológico, que encuentra en lo que suelen denominar medio ambiente, un fin último, pues se ha reconocido en su excesiva explotación, formas de devastación del planeta que tienen repercusiones negativas para los seres humanos, es por ello que estos, nosotros, debemos considerar al medio ambiente como un elemento valioso que vale la pena proteger.

El medio ambiente como concepto del discurso ecologista neoliberal, es el efecto y la consecuencia de encontrar en la naturaleza, no más que recursos, lo que ha derivado precisamente en descartar el uso del concepto de naturaleza por el de ambiente. “En la forma como se usa el término

hoy en día, el ambiente representa una visión de la naturaleza según el sistema urbano-industrial. Todo lo que es indispensable para este sistema deviene en parte del ambiente. Lo que circula no es la vida, sino materias primas, productos industriales, contaminantes” (Escobar 84).

En la década de 1990 por primera vez, dice un artículo sobre ambiente, “el cuidado del medio ambiente ha sido colocado entre los objetivos centrales de la política económica, pues para 1992, se le incluye como uno de los cuatro propósitos que serán buscados por la estrategia de la modernización económica” (Provencio, *Política*). En el contexto de la reforma, el discurso oficial hablaba de que “sólo a través de modelos de aprovechamiento basados en «paquetes» tecnificados [...] pueden considerarse modernos y racionales, por el tipo de uso de los recursos que suponen” (Provencio, *Los recursos Segunda Parte*), por otra parte, los modelos campesinos, atrasados tecnológicamente son obsoletos.

Esto tiene que ver con lo que Martin O'Connor denominó, “la conquista semiótica del territorio” (Escobar, 88), que implica el reconocimiento de reservas ecológicas por parte del mundo moderno y desarrollado, reservas ambientales que son fines en sí y que sin embargo, tienen implicaciones de modificación territorial de los espacios de ocupación singular por parte de los pueblos, pero además, la conquista semiótica penetra también al ámbito de la epistemología, al imponerse como un conocimiento científicamente reconocido por el mundo moderno. Las formas tecnificadas de cuidado del medio ambiente se afirman ante los conocimientos locales de aprovechamiento, a los cuales condenan porque no ponen cuidado en ese aspecto.

Al respecto se encuentra que también por parte de los movimientos sociales independientes que plantean alternativas sustentables para el “medio ambiente”, se visualiza a éste como mera fuente de recursos, como una categoría que se caracteriza de una u otra forma para poder enfocarla. Es decir, incluso quienes se pronuncian a favor o en defensa del “medio ambiente”, han interiorizado en su subjetividad la normalización de entenderlo como tal, de pensar que el medio ambiente está ahí para el servicio humano, por lo que se debe cuidar para que persista y pueda seguir sirviéndonos.

En una crítica que se le hacía a la iniciativa de reforma agraria por ejemplo, se decía que aunque se incluyen consideraciones sobre los recursos naturales, éstas son insuficientes (Provencio, *Los recursos Primera Parte*). Lo que se intenta destacar aquí es el concepto que le asigna argumentos a la naturaleza, argumentos que la instrumentalizan bien como medio, o la objetivan como un fin a preservar, pero que a fin de cuentas, aunque su preservación aparece como el objetivo, sigue insistiéndose por preservar lo que se considera recurso.

Otro ejemplo nos lo muestra Daniel Mato, cuando nos habla de “la globalización desde abajo”. Éste encuentra en las capacidades que han adquirido los movimientos sociales para utilizar conceptos de uso académico, y crear de ese modo “representaciones sociales” a las cuales diversos movimientos en el mundo se identifiquen y puedan articular programas de lucha coordinados. En su ejemplo ilustra por ejemplo el uso de “biosfera” y “biodiversidad”, que enriquecen el lenguaje de las organizaciones en la lucha por los derechos de los pueblos; sin embargo, hay que tomar en cuenta en el análisis, como dichos conceptos, son categorías creadas para conocer científicamente la naturaleza y de ese modo ser capaces de darle uso, tal y como lo muestra Escobar: “la clave para la conservación de la biodiversidad, según la visión promulgada por las instituciones dominantes, está en hallar formas de utilización de los recursos” (215), de las cuales, la más efectiva es sin duda, conocer primero al objetivo, para después ser capaces de dominarlo y utilizarlo.

### **3.5. Ecología originaria**

Los pueblos y organizaciones campesinas independientes hablan de otro tipo de ecología, que poco tiene que ver con los cuidados impulsados por programas estructurales internacionales que el Estado promovía en la reforma al artículo 27 de la constitución. A diferencia de ello, se pronunciaban por el cuidado del medio ambiente a través de sus formas tradicionales de trabajo o vida en comunidad.

En el Foro nacional de campesinos y pescadores llevado a cabo en Morelia el 9 de diciembre de 1991, los campesinos asistentes proponían exigir “que permanezca la propiedad territorial de ejidos y comunidades; se respete su autonomía para manejar tanto sus recursos naturales como su organización social” (Gurza). Con esto mostraban contraposición al imaginario de que los campesinos necesitan de tecnologías ajenas para el manejo territorial de sus recursos.

Exigían a diferencia de la propuesta gubernamental, “impulsar el uso y desarrollo de tecnologías tradicionales que sí sean productivas, a fin de no reproducir la pobreza y sí conservar los recursos naturales” (Gurza). De esa forma, los campesinos críticos de la reforma, encontraban una serie de contradicciones institucionales en la propuesta salinista, la cual acusaban de no ser congruente en la protección de los recursos naturales, y que en todo caso, la forma de lograrlo se encontraba en el impulso de formas tradicionales.

Durante la segunda mitad del siglo XX, cuando “el desarrollo” adquirió un estatuto universal y se volvió condición que significaba sacar adelante a los pueblos pobres de su condición de atraso, su vitalidad parecía incuestionable, hasta que en los años setenta, salió a la luz que el desarrollo tenía

costos ecológicos, por lo que su exportación hacia los países subdesarrollados, representaba privar a los pueblos del libre aprovechamiento de los recursos naturales a los que el desarrollo estaba cobrando su costo. “El desarrollo conlleva siempre la expansión de una esfera puramente económica en detrimento de las actividades ligadas con la subsistencia” (Illich, *Espejo* 435).

Esta situación ponía fin a las posibilidades de subsistencia y hacía dependientes a los pueblos campesinos, que a cambio del desarrollo se veían obligados a entregar sus tierras para implementar la paz económica y veían destruida la paz popular<sup>33</sup>, y con ello se producía la aceleración desarrollista, se aceleraba la vida y a la vez, el deterioro de la naturaleza.

El discurso campesino que planteaba el uso y desarrollo de tecnologías tradicionales aspiraba a no perder dicha capacidad de subsistencia, es decir, aspiraban a no ser excluidos del proceso político que se planeaba imponer. En la paz económica que pone énfasis en la producción, Illich dice que el medio ambiente puede usarse como un recurso para ser explotado exclusivamente para la producción y circulación de bienes de mercado.

La paz popular salvaguardaba el acceso del pobre a los pastizales y a los bosques así como al uso público del camino y del río; reconocía a las viudas y a los mendigos derechos excepcionales del uso del medio ambiente. La *pax economica*, por su parte, define el medio ambiente como un recurso escaso que reserva para un empleo óptimo en vistas a la producción de mercancías y a las prestaciones de los profesionales (Illich, *Espejo* 437).

Esto era lo que representaba la reforma y el desarrollo para los campesinos de Morelos que se oponían a la misma, para quienes significaba su restricción al libre uso de los bienes de la naturaleza que por años habían usado de manera común. La aplicación de la reforma significaba su aniquilamiento como comunidad con capacidad de autodeterminación.

Un campesino representante de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), explicaba al convocar a una movilización, que la reforma al artículo 27 significaba “la destrucción de los ejidos y las comunidades indígenas, aunque sigan existiendo de nombre” (Lovera), ya que, argumentaba que con ella “se legalizan las formas de despojo” que los habían agobiado y contra las que las organizaciones campesinas han luchado.

Mientras que para el Estado las medidas reformistas significaba la protección del medio ambiente a través de la restricción del uso de los recursos de la naturaleza, lo cual medirían con el uso de

---

33 Ver apartado sobre el concepto de “desarrollo”, donde se explica, de acuerdo a Iván Illich a qué nos referimos con paz económica y paz popular.

tecnologías especializadas para su correcta conservación, para los campesinos de organizaciones independientes ello significaba el despojo de lo que por años habían aprovechado sin causar a la naturaleza los daños que el desarrollo provoca. En ese sentido expresaban que era mejor, desarrollar sus propias tecnologías tradicionales en la producción y cuidado del medio ambiente, antes que otras técnicas más sofisticadas que si bien significaban mayor productividad económica, representaba también la desaparición de las comunidades.

### **3.6. Autonomía campesina frente al paternalismo estatal**

Además de la búsqueda por insertarse en el proceso de la globalización, el gobierno mexicano hablaba de la necesidad de una verdadera libertad para el campesinado mexicano. El espíritu de la reforma, se decía, consistía en “reconocer mayor autonomía tanto política como en la organización para la producción de la población rural” (Samaniego). Esta idea introducía conceptos como “flexibilidad en la organización”, “movilidad de la tierra”, “rentismo”, “regulación de formas asociativas”, que generaba una imagen del campesinado moderno con mejores capacidades productivas y mejor rendimiento económico.

El Estado mexicano hablaba de acabar con el paternalismo que hasta entonces había ejercido sobre la gente del campo, y de brindar a ésta, verdadera libertad para decidir sobre sus tierra, a tener certidumbre en la tenencia de la misma, ya que la legislación de 1917, restringía al campesino sobre lo que podía hacer con su parcela, lo cual daba a entender, que tal, no era ni suya. Esta idea se contrastaba con la de que la revolución mexicana había dado libertad a los campesinos al repartirles tierra.

Esta contradicción se daba básicamente en relación sobre a qué los campesinos eran autónomos y a qué estaban sujetos. En las tierras ejidales, estaban sujetos al Estado, dado a que la ley impedía la enajenación de la tierra; sin embargo el núcleo ejidal y comunal en su conjunto era autónomos en la toma de decisión sobre ese territorio, sin transgredir la restricción anterior.

En la idea de libertad propuesta en la reforma, el núcleo ejidal y comunal tienen la posibilidad de desprenderse de la sujeción que tiene el Estado sobre él en la cuestión de decidir sobre si la tierra se mercantiliza, con lo cual, el campesino en su individualidad también se desprende de la sujeción comunal para poder decidir individualmente sobre su propia parcela.

En la primera hay una dependencia política comunitaria que brinda capacidad de subsistencia, ya que obliga al campesino a sembrar la tierra ya sea con un producto u otro, impidiéndole usarla para otro fin. En la segunda, al permitir cambiar el fin de uso de la tierra, el campesino individual es libre para

decidir qué hacer con su tierra, pero al cambiarlo se vuelve dependiente económicamente, ya que deja de producir alimentos y se ve en la necesidad de adquirirlos del exterior.

Los procedimientos argumentativos del Estado, proyectaron en buena parte para los campesinos, la idea de una mayor capacidad productiva al liberarse de las restricciones del modelo ejidal. “A partir de la legislación de 1992 el derecho de los ejidatarios sobre el territorio se tradujo en un derecho de propiedad virtualmente autónomo en relación con el núcleo ejidal” (Ortega 23).

Las emprendedoras ideas que se promovían con la reforma, eran la posibilidad de negociar con inversionistas privados para sacarle más provecho a la tierra. Para ello, el campesino que antes había necesitado de la gerencia de un Estado regulador, ahora ya no lo necesitaba, su madurez era tal, que estaba en plena facultad de decidir qué hacer con sus tierras.

El gobierno del presidente Salinas se vanaglorió de haber puesto fin así al anterior período en que un Estado tutor y paternalista protegía la tierra y de haber reconocido de esta forma una capacidad “de los hombres del campo para tomar las decisiones que los conduzcan, con sus familias a mejores niveles de bienestar y calidad de vida: (la reforma) abre las condiciones para que esa capacidad se ejerza con nuevas libertades” (Rueda 94).

Tal actitud del entonces presidente, bien podría pensarse en distintas situaciones. Desde su perspectiva, el campesino mexicano había alcanzado algo como lo que Kant entendía por “La Ilustración”, en su ensayo del mismo nombre<sup>34</sup>, y por ello se vio en la necesidad de dejar a su propia decisión la opción de conservar su ejido y seguir valiéndose para sobrevivir del trabajo de su tierra, o bien cambiar al régimen de propiedad privada y poder asociarse con capitalistas o venderles su tierra.

Aquí tenemos una muestra de que se estaba asignando a través del discurso, una forma distinta de entender la libertad, ya que si hasta entonces, al haber adoptado el lema, “Tierra y Libertad” de la revolución, por libertad se entendía la capacidad y posibilidad de decidir sobre los destinos de la tierras a través de asambleas ejidales, en ese momento se rompía tal idea para representar la libertad como la posibilidad de decidir individualmente<sup>35</sup>, lo cual da muestra que los conceptos se transforman a través

---

34 La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude!; Ten el valor de servirte de tu propia razón! : he aquí el lema de la ilustración. Kant, Immanuel, *La ilustración*, 1784.

35 Esto puede remitirnos al análisis que ya hace casi dos siglos hacía Benjamín Constan cuando nos hablaba de la libertad de los antiguos y la de los modernos, en la cual, en la antigua, el concepto de libertad se relacionaba con la posibilidad de participación política directa en decisiones colectivas, mientras que en los modernos, la libertad tiene más que ver con libertades civiles, el derecho de decidir en lo individual.

del tiempo de acuerdo a intereses de quienes ejercen poder.

Hasta 1992, la transmisión de derechos sobre la tierra, se regulaba a través de la asamblea ejidal. Transferir tales derechos, significaba todo un procedimiento corporativo por parte de la comunidad. Ésta tenía que dar aprobación y además, reconocimiento al nuevo miembro. “La facultad de regulación, en el ámbito comunitario, que tenía la asamblea ejidal fue transferida al ámbito de lo privado” (Ortega 26).

Es decir, se conceptualizó la necesidad de recurrir a la comunidad y al Estado para transferir derechos parcelarios como una cadena que impedía la libertad del individuo, y se propuso romper esas cadenas. Esto se ve precisamente cuando el gobierno utilizaba para su fin, el término de “democratización” del ejido.

“Por la vía del diálogo y con sentido democrático, se iniciará la transformación del ejido” (Gallegos, *Se transformará*), argumentaba el Presidente, en un proceso donde los campesinos tendrían mayor participación en la organización del ejido<sup>36</sup>, reiterando una transformación, más no una privatización como demandaban muchas organizaciones. Esta proyección de la idea de libertad al estilo liberal, reproducida por el poder gubernamental, se internalizó en la subjetividad de gran parte del campesinado. Por ejemplo, la Asamblea Plenaria de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos de Morelos, aunque se pronunciaban en defensa del ejido y de su carácter inalienable, imprescriptible e inembargable, apoyaban la iniciativa de reforma “para ser más eficientes, más productivos, más libres y alcanzar justicia social” (Campesinos).

Así también, otras organizaciones nacionales hablaban de acabar con viejas prácticas tutelares porque, decían, “los campesinos no queremos volver atrás ni quedar igual. Debemos avanzar” (Hernández, *Apoyan*). Aquí se encontraba una vez más esa idea de progresividad, el pensamiento de que pasar de un estadio a otro es parte de la evolución de la sociedades. Podemos ver que la idea de desarrollo en relación con la aceleración se ve reflejada en la retórica usada con el objetivo de no ser subdesarrollados. Los campesinos mismos, deseaban avanzar, ser sujetos de su misma transformación y no volver en el tiempo ni quedarse en él, sino acelerar su paso para llegar pronto al desarrollo esperado.

El problema no es ese, lo cuestionable era la imposición de un cambio como si este fuera el único posible, es decir, el establecimiento de una verdad como incuestionable, dado que estaba fundamentada en su experiencia por quienes en ese momento se erigían como las grandes naciones desarrolladas del mundo, y que a través de su razón científica, aseguraban que ese era el camino

---

36 De la misma manera “el mandatario ofreció dar voz a los campesinos en las negociaciones para el Acuerdo de Libre Comercio con Estados Unidos” (Gallegos, *Se transformará*).

correcto. El problema es entonces epistemológico.

### 3.7. Contramemoria campesina.

En el marco de la propuesta de la reforma al artículo 27, en Morelos, organizaciones independientes, agrupadas en el Movimiento Nacional de Resistencia y Lucha Campesina, proponían el *Plan de Anenecuilco* como una continuación del *Plan de Ayala*. El Plan lo suscribían, de acuerdo con sus primeras líneas para “hacer frente a la política anticampesina y antipopular impulsada por el actual grupo gobernante”, refiriéndose a la iniciativa de la reforma agraria, la cual, afirmaban, “únicamente beneficia a la clase dominante” (Movimiento).

Su oposición se daba porque desde su perspectiva, con la reforma se cancelaba el derecho a la tierra de los pueblos, se planteaba la desaparición de los pueblos indios desconociendo su preexistencia y establecía la vía legal para la privatización de las comunidades y ejidos (Movimiento). En su redacción, encontramos que su postura encuentra en el artículo 27 sin modificación, “la demanda social más importante de la gente del campo, expresando el deseo de justicia, equidad, libertad y democracia de los pueblos<sup>37</sup>, y porque define la estructura de propiedad que tenemos” (Movimiento).

Podemos encontrar en el texto, el rastreo de las contramemorias que ya analizamos en el capítulo anterior y que aparecen nuevamente en el discurso, al hablarnos de su preexistencia como pueblos indios, resignificando un carácter afirmativo de serlo. Así también en sus afirmaciones, encontramos una valoración negativa a la privatización de la tierra, que desde la postura liberal, la privatización es la condición para ser libres.

También en una carta al Emiliano Zapata, se le dice a éste que “parece que anuncian el final irreversible de la larga antigüedad del legado campesino mexicano” (Cepeda), e incluso que al obligarles a poner en marcha la modernización que les aplasta, pareciera un retorno a la prerevolución de 1910, “cuando don Porfirio y sus *científicos* implantaban su modernización” (Cepeda). Además de afirmar nuevamente la contramemoria campesina que habla de un legado, vemos como también hablan de una contrahistoria de resistencia en contra de la modernización que se les pretendió imponer.

José Luis Calva habla de una historia de bronce sobre el zapatismo construido por el gobierno y los intelectuales al servicio institucional, en donde por ejemplo, “Zapata es presentado por Krauze

---

37 Refiriéndose a las demandas que movilizaron a los pueblos en la Revolución de 1910, vemos que una vez más, los campesinos utilizan el término en plural, apelando a una diversidad de grupos étnicos organizados en modos particulares, a pesar de que como vimos antes, el modelo agrario implementado post-revolución, en cierta forma tuvo el objetivo de homogeneizar esa diversidad.

como un campeón de la *ética individualista*, como un adamsmithiano olvidado o un precursor del neoliberalismo económico” (Calva, *Zapata*). Dicha historia sirve, nos dice, para el despotismo de hoy, mientras que por otra parte, se encuentra la historia de oro, aquella que “permanecerá viva en las tradiciones y en la memoria colectiva de la nación” (Calva, *Zapata*).

El carácter inembargable de la tierra, nos dice Calva como parte de las aspiraciones supremas de la revolución, hunde sus raíces en la historia rural, “una historia en la que los pueblos campesinos fueron progresivamente privados de sus tierras por las haciendas” (Calva, *Zapata*). Es por ello que, a su parecer, el dominio pleno como un ideal adamsmithiano, no podía encajar en el ideas zapatistas, como lo afirmaban los gobernantes y los intelectuales a su servicio.

En la narrativa de Calva, lo que podemos ver primeramente, es el descalificamiento de una historia para posicionar otra como la verdadera, la que él mismo llama de oro, sustentada en las tradiciones y en este caso, en la contramemoria colectiva. Contramemoria porque se opone a la verdad histórica oficial y tradicional sustentada en los saberes de quienes no han tenido voz para hacerse escuchar, y que sin embargo, trae a colación aquellos elementos que la hacen ser parte de esa tradición que nuevamente se replica.

De acuerdo con el Movimiento Nacional de Resistencia y Lucha Campesina, “el agotamiento de la producción ejidal y comunal NO SE DEBIÓ AL CARÁCTER SOCIAL DE LA PROPIEDAD” (*Plan*), sino “a las políticas erróneas de los gobernantes que se han visto agravados por la instrumentalización, por parte del actual grupo tecnocrático en el poder” (Movimiento). Entonces, vemos como por parte de los grupos opositores a la reforma en el estado de Morelos, que se decían continuadores del Plan de Ayala, se cuestionaba una relación entre la tecnocracia y la instrumentalización del campo y la gente para fines meramente económicos en beneficio, como lo dicen, de un reducido porcentaje de la población que son empresarios y políticos.

Es decir, a diferencia del gobierno mexicano, de los grupos empresariales y de las organizaciones campesinas oficialistas, esta otra parte de las organizaciones, ponían en duda la veracidad del conocimiento ofrecido por los grupos que ejercían el poder político, cuestionando el papel de la tecnología en el desarrollo de la sociedad. “La política modernizadora [decían] ha provocado un retroceso en la última década en la producción agrícola del país” (Movimiento), aunque también es interesante distinguir como éstos también hacen un énfasis especial en la idea de la “producción”, la cual como hemos visto se utilizaba como adjetivo que describía la naturaleza de las crisis para justificar la acción política reformadora.

En la parte final del *Plan de Anenecuilco*, plantean que sus objetivos son “una comunidad y ejido democrático, sin tutelaje, sin corrupción, plural y basado en la autogestión” (Movimiento). Es decir, sus metas parecían ser las mismas que decía promover el gobierno con el impulso de la reforma, sin embargo, éstos creían que la modernización significaba un retroceso que ponía en riesgo la autonomía de los pueblos campesinos, mientras que el gobierno encontraba en ella un progreso hacia adelante.

La cuestión de esta gran diferencia radica, en que la visión neoliberal del Estado encontraba que la reforma era posibilidad para que el campesino tuviera la posibilidad de elegir libremente entre enajenar o no su tierra sin que el Estado restringiera dicha libertad, lo cual significaba mayor democracia participativa del los campesinos en sus propias decisiones. Por otro lado, para los campesinos, la reforma significaba poner en peligro la capacidad productiva que por sí mismos tenían, arriesgando al campo mexicano a volverse dependiente de las tecnologías modernas.

De esta forma, se acusó de falsa la aseveración de que existiera aceptación general por parte del campesinado hacia la reforma al artículo 27 de la Constitución. La Asociación Nacional de Uniones de Crédito al Sector Social (ANUCSS), decía que el gobierno, a diferencia de lo que pregonaba no contribuía al diálogo, sino que trataba el asunto como “un problema de estar a favor o en contra, «situándolo a nivel de la defensa a ultranza de la visión presidencial *versus* la opinión de los demás»” (Hernández, *No es verdad*).

De este modo, se solía acusar a la iniciativa salinista de propiciar nuevos atropellos contra los indígenas. Por ejemplo, el Vicario Apostólico de la Sierra Tarahumara, insistía que éstos últimos podrían ser llevados al etnocidio porque la reforma “propicia la «invasión» de los terrenos en favor del turismo y de las grandes inversiones de explotación forestal” (Hernández, *La reforma*). En su argumentación hablaba de la cosmovisión de dicha etnia, la cual encontraba en su tierra, el entorno, hábitat y todo lo que lo rodea un espacio vital para la comunidad, y sin embargo, el proyecto reformista, encontraba en la parcela únicamente un espacio productivo, dejando de lado el resto de los elementos encontrados por otros grupos étnicos con visiones del mundo distintas. (Hernández, *La reforma*).

### **3.8. “La crisis del desarrollo”**

Como hemos visto en los apartados en donde se analizan los conceptos de “crisis” y “desarrollo”, los cuáles se han vuelto fundamentales en el discurso económico posmoderno, ambos tuvieron un énfasis particular en el campo semántico de la economía. Cuando se les utiliza, suelen aparecer en términos de

“crisis económica” y “desarrollo económico”. Es decir, la economía parece haberse sobrepuesto a otros ámbitos y a otras disciplinas de análisis de la realidad.

Hemos visto también como la idea de desarrollo se posicionó como un objetivo a alcanzar de manera universal, y que significaba una empresa que los países ricos debían afrontar para ayudar a los pobres. Sin embargo, su implementación sacó a la luz en el último tercio del siglo XX, que éste tiene costos, y sus postulados que habían sido incuestionables hallaban por primera vez, una brecha que mostraba nuevas verdades sobre su naturaleza.

A partir de ello surgen nuevas formas discursivas de resistencia de quienes se encuentran despojados de lo que hasta entonces habían resguardado y aprovechado de formas singulares. Mientras que la historia oficial construida a partir de un proceso unidireccional de la victoria de los poderosos ha sugerido que el progreso ha ido superando peldaño peldaño las dificultades y los obstáculos de la historia, la contrahistoria y contramemoria de quienes no han sido beneficiados de dicho proceso, confrontan la verdad oficial y buscan agrietar “el gran muro”<sup>38</sup> de esa historia oficial que se ha tratado de imponer ante cualquier forma de vida tradicional.

Se han configurado de este modo discursos que ponen en crisis al desarrollo, discursos que justifican el accionar político para enfrentar el estado crítico en el que el desarrollo se encuentra como consecuencia de la instrumentalización que éste ha hecho del hombre y la naturaleza, lo cual produce disputas territoriales entre quienes pretenden resolver la crisis a través del derecho positivo y quienes pretenden hacerlo violentamente o en un marco fuera de la ley, las soluciones que Koselleck entendía como reformas o revoluciones respectivamente.

En este sentido, la paz económica que los países desarrollados intentan exportar a los países subdesarrollados, en detrimento de la paz popular, “la corrompe inevitablemente. Tratar de exportar la paz es llevar la guerra”<sup>39</sup> (Illich, *Espejo* 431). En este sentido, el intento de los países ricos por reproducir y extender su desarrollo a los países pobres encuentra una resistencia de quienes no están dispuestos a someterse a los programas globales de desarrollo.

Armando Villegas dice al respecto de una serie de megaproyectos que actualmente se pretenden realizar en diferentes regiones del país incluido Morelos, y que los habitantes originarios de dichos

38 Hacemos referencia al muro de la historia que utilizan como analogía los zapatistas chiapanecos para decir que, ese muro ha retenido su propia historia, y que para poder hacerlo atravesar, necesita “colarse por las grietas del muro”, y que si no hay grieta, hacerla, “arañando, mordiéndolo, pateando, golpeando con las manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos” (SupGaleano 198).

39 Como vimos en el apartado sobre el concepto de “desarrollo”, éste y la paz económica son conceptos estrechamente ligados, por lo que entendemos a la vez que, exportar la paz significa también exportar el desarrollo. En este caso, exportar el desarrollo, los métodos de progreso de un territorio a otro, es llevar la guerra a ese nuevo territorio, lo cual lo convierte en territorio en disputa.

lugares muestran oposición a los mismos, que “en el mundo de los países colonizados hay una resistencia que afirma que hay espacios que no pueden homogeneizarse y lucha para no ceder ante el avance de una colonización que revisita los esquemas de instauración de megaproyectos tanto económicos como urbanísticos” (*Prólogo* 10).

Respecto a los mismos megaproyectos Lilian González dice que “los habitantes del estado de Morelos hemos sido testigos de los intentos de imposición de megaproyectos de infraestructura de todo tipo en aras de un alusivo desarrollo que nunca termina de llegar” (20). Esto da muestra de lo que ya se había analizado antes, desde el planteamiento de Illich<sup>40</sup>, que los viejos pacientes del mundo tratan de compartir sus soluciones y métodos caducos a los países colonizados, produciendo de ese modo el subdesarrollo que nunca podrán superar para pasar al desarrollo, y en este sentido, vemos que a pesar de la aceleración del mundo y los ritmos de vida, la salvación y el bienestar terrenal no llega.

Esto pone en una profunda cuestión la idea de desarrollo y la pretendida salvación que éste trae consigo, provocando en su idealización un estado crítico respecto a su credibilidad, una crisis que plantea desde ciertas perspectivas propuestas de un cambio de rumbo, un cambio en la forma y estructura de ese desarrollo que no funciona como se esperaba.

En la configuración del discurso que pone en crisis la idea del desarrollo, las resistencias adoptan nuevos conceptos para articular sus luchas, entre ellos figura el de “territorio”, y lo “común” o “comunal”. Estos se asumen como representaciones sociales que articulan luchas coordinadas entre diferentes movimientos que se oponen a megaproyectos desarrollistas y contra los cuales se pronuncian “en defensa del territorio” y por el “bien común”.

---

40 Ver apartado sobre el concepto de “desarrollo”.

## Conclusiones

En el proceso de la investigación se ha podido ver la persistencia del uso de semejantes retóricas en diferentes circunstancias para la legitimación de la lucha por la tierra en Morelos, aunque también se ha observado que esas mismas retóricas adquieren configuraciones específicas que las diferencian de cada momento histórico y cada lugar, lo que las hace a la vez ser parte de rastreos históricos de narrativas utilizadas en otras luchas, y también ser originales cuando ciertas situaciones adquieren nuevos elementos surgidos del estado de cosas actual.

Entre los elementos retóricos que más se han reproducido a lo largo de las historias<sup>41</sup> de lucha por la tierra están los de el desarrollo y la modernización por un lado, y el principio contrahistórico de memoria ancestral de los pueblos campesinos por el otro. Éstos conceptos han aparecido como elementos causales de la lucha por la tierra, aunque sus significados hayan variado.

Es decir, la lucha por la tierra en Morelos se ha llevado a cabo en nombre del desarrollo o en nombre de la “memoria” histórica de los pueblos campesinos, lo cual los convierte en elementos conceptuales fundamentales de una lucha que tiene efectos sociales. A la vez esos efectos producen nuevas retóricas respecto a los mismos conceptos. Por ejemplo, la idea de modernización por la que luchaban los liberales de la revolución mexicana y que tenía que ver con la homogeneización de los mexicanos en una sola identidad nacional, cambió para la reforma de 1992 a los principios de modernidad de la globalización.

La narrativa respecto a la modernización cambió para ajustarse al estado de cosas, aunque dicho en términos Saussureanos, la cadena significativa fuera la misma. Dicha situación refleja que los conceptos son manejados y utilizados con distintos fines en momentos diferentes para conducir diferentes necesidades.

Esto nos hace ver que la lengua es un principio fundamental en ésta como en cualquier otra disputa, ya que los procesos argumentativos de éstas son construidos a partir de ella. Aunque yendo más profundo en el análisis, encontramos que de acuerdo con la idea de Foucault de historizar los argumentos, más que la lengua, es el discurso el que al fin tiene implicaciones y efectos sociales importantes.

Se ha observado que esa historia es una historia de luchas, la cual, su reproducción discursiva

---

41 Hablamos aquí de historias, en plural, dado a que, como se ha podido analizar a lo largo de la investigación, la historia no es lineal ni perfecta, sino atravesada por accidentes y otras historias, historias contadas por actores diferentes de las luchas que tienen perspectivas distintas y por lo tanto, historias diferentes.

tiene una relación con el poder, el poder de decirlo, de contarla bajo ciertas restricciones y licencias. El vencedor de las disputas pone las reglas de historizar las luchas, hasta que aparecen las contrahistorias que se escurren entre las grietas de la historia oficial y que son las historias que deliberadamente fueron sepultadas, que buscaron ser olvidadas por no representar lo que la subjetividad del vencedor ha querido contar, y en determinado momento son desenterradas y buscan tomar su lugar a modo de discurso, produciendo nuevas luchas.

La historia de México, y en específico la historia de la lucha por la tierra aparece construida a partir de un discurso oficialista que narra como se han conquistado victorias que han dado al pueblo mexicano tierra y libertad, que por ejemplo, en la revolución entregó al campesino la tierra para que la trabajara con las restricciones que el Estado le ponía como condiciones, de las cuales en la reforma de 1992 buscaba liberar para que se hiciera más efectiva esa libertad. Una victoria sobre otra que van constituyendo la historia.

Las contramemorias indican otra cosa, que el Estado se legitimó como producto de la revolución, institucionalizando la capacidad de reparto y administración centralizada de la tierra y neutralizando las capacidades organizativas de las comunidades campesinas en el fin de la revolución mexicana. Mientras que en la reforma de 1992 en vez de devolver la libertad a los campesinos de decidir sobre sus tierras, instrumentalizaban las leyes para mercantilizar la tierra.

El uso del discurso emparentado con el ejercicio del poder ha permitido que una narrativa se constituya hegemónica, más no única. Pero dicha hegemonía ha permitido que las otras historias sean desvalorizadas como insuficientemente sustentadas, dado a que el paradigma epistemológico occidental ha posicionado a la ciencia y la tecnología como instrumentos de su método racional, en donde todo aquello que escapa de tal forma de analizar el mundo y generar conocimiento es negado.

De ese modo, los saberes y contramemorias campesinas han sido desvalorizadas por esa forma de concebir el mundo y se ha intentado occidentalizar a las colonias como México más allá de la ocupación territorial, ya que ésta como una ocupación o un mandato desde el exterior finalizó hace dos siglos, y sin embargo, la colonialidad del saber permanece en las formas categóricas de pensar que colonizan el pensamiento y han reproducido las formas de ejercer el poder, pero sobre todo, han reproducido la idea de que hay culturas superiores y culturas inferiores, de las cuales la colonizadora es superior y se proyecta como un modelo a alcanzar; pero es más bien el hecho de asumir tal discurso como descriptivo verdadero de la realidad lo que produce que haya sociedades superiores e inferiores.

La reforma de 1992 tenía el mismo fin, y con la inserción del discurso de la crisis, se justificó la

implementación de políticas económicas para movilizar el uso del suelo y acelerar la producción del campo que estaba estancada en viejos modelos que no permitían la libertad del hombre moderno de aprovechar sus tierras y subirse al carro de la globalización, en donde el objeto de dicha crítica era el ejido. Éste, como concepto ha jugado un papel importante en la lucha por la tierra en Morelos, ya que su configuración conceptual fue lo que logró congregarse diferentes subjetividades en un acuerdo y una especie de contrato social en donde varias subjetividades vieron reflejados sus intereses. Los campesinos por ejemplo, vieron una especie de propiedad comunal y los liberales la posibilidad de sujetar las rebeliones campesinas al tener el Estado el control sobre las tierras.

Pero a la vez en algunos campesinos se hallaba también interiorizada la idea del progreso, de ser superiores al modo liberal, de trabajar de manera individual su propia parcela, lo cual se reprodujo una vez más en 1992, en donde una y otra vez la retórica utilizada era el bienestar de la gente del campo que contaría con mejores posibilidades por la llegada del desarrollo que los sacaría de su Estado de atraso social y económico. Pero una vez más, lo que constituía a los pueblos campesinos y en general, a México como una nación en vías de desarrollo, era y es el discurso mismo del desarrollo que proyecta a unos países como sujetos de ello y a otros como aspirantes de serlo.

La disputa por la tierra en Morelos, se ha encontrado a lo largo del tiempo en constantes tensiones sobre lo que es verdadero o falso en lo que se dice, en los argumentos que se le imponen a la tierra para luchar por su control, y esas tensiones permanecen vigentes hasta la actualidad, ya que como se mencionó en el texto, existen hoy en día diversos proyectos desarrollistas que se están implementando en el territorio morelense que buscan, según las narrativas gubernamentales, el desarrollo de las comunidades, mientras que grupos opositores a los mismos los ven como amenazas a sus procesos de autonomía que han venido salvaguardando a modo de contramemoria por miles de años.

El modelo neoliberal excluye de sus procesos productivos a los pequeños campesinos que anteriormente habían sido tomados en cuenta para el abastecimiento de alimentos. Hoy con la agroindustria y acuerdos como el TLC, la producción campesina es arrinconada y poco competitiva con las producciones en masa de la agroindustria, por lo que las formas tradicionales de producción y el valor simbólico de la tierra son hechos a un lado, y los campesinos mismos se ven más en la necesidad de entrar al juego de la producción para la industria antes que para el autoconsumo, lo cual significa cada vez más agroquímicos y aumento de monocultivos que requieren grandes extensiones de tierra.

Bajo estas circunstancias, muchos prefieren dejar el campo y buscar otra fuente de ingresos

migrando a las ciudades, vender sus parcelas o aceptar el cambio de uso de suelo de las mismas para la construcción de megaproyectos, con la esperanza de obtener otro tipo de empleo remunerativo. Todo esto en nombre del progreso y de la mejora de las condiciones de vida de la gente del campo, que en otros términos lo que ha significado es la extinción del campesino tradicional.

Por otra parte las resistencias contra el avance de ese modelo siguen apareciendo una y otra vez, tanto como el avance de megaproyectos y la agroindustria que intentan reproducirse. Esto refleja que las tensiones permanecerán, que la historia es una historia de luchas constantes que se sepultan unas con otras, pero que cuando son desenterradas, dan muestra de que la misma nunca ha sido perfecta y que las luchas que siempre se han desarrollado permanecen, rastreando elementos conceptuales del pasado y proyectando nuevos con miras al futuro.

Aunque en gran medida las ideas agraristas de la revolución han ido perdiendo fuerza en los sectores rurales de los que antes fueron su eje de convergencia en la vida del campo, esto como consecuencia del rápido avance de la implementación de proyectos desarrollistas asistencialistas hacia las comunidades, después de varios años, no se han podido desarticular por completo los lazos de la vida comunitaria que se resiste a desaparecer y que hace mantener la tensión en la disputa por la tierra.

# Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Aportación de Vicente Lombardo Toledano al indigenismo mexicano*. 3a ed. México D. F.: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 1991.
- Alcalá, Elio, et al. *Campesinos, Artículo 27 y Estado Mexicano*. México D. F.: Plaza y Valdes Editores, 1996.
- Amezcuca, Jenaro, et al. “Al Pueblo Mexicano”, el 10 de noviembre de 1915. <http://www.bibliotecas.tv/zapata/1915/z10nov15.htm>.
- Ávila Sánchez, Hector. “Geografía histórico-económica y conformación regional en Morelos”. En *Historia de Morelos*, de Horacio Crespo, Vol. 1. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2011.
- Armando Bartra. “¡Tierra y libertad! Genealogía de una consigna”. *Cuadrivio*, 2010. <http://cuadrivio.net/dossier/%C2%A1tierra-y-libertad-genealogia-de-una-consigna/>.
- Calva, José Luis. *La disputa por la tierra*. México: Fontamara, 2011.
- “Zapata en el umbral del siglo XXI”. *La Jornada*. Diciembre de 1991, sec. El País.
- “Campesinos de Morelos, por la defensa del ejido”. *La Jornada*. Diciembre de 1991.
- Cantu Nava, Maritza. “El reparto agrario de la hacienda de Atlacomulco, 1920-1926”. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016.
- Carrasco Lisea, Rosalba y Francisco Hernández y Puente. “El ajuste global: la propuesta FMI”. *La Jornada*. Diciembre de 1991, sec. Economía.
- Carbó, Margarita, “La reforma y la intervención: el campo en llamas”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana Tomo 2*, México D.F: Silgo XXI Editores, 1988.
- Cárdenas, Lourdes. “El desarrollo en manos de la IP”. *La Jornada*. Diciembre de 1991, sec. El País.
- Carmona Dávila, Doralicia. “Luis Cabrera”. *Memoria política de México*, <http://www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/CAL76.html>.
- Cepeda Neri, Álvaro. “Carta a mi general Emiliano Zapata”. *La Jornada*. Diciembre de 1991.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus Editorial, 2010.
- Constant, Benjamin. “De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”. París, 1819.
- Cordera Campos, Rolando. “El Estado y el desarrollo: revisiones y reafirmaciones”. *Problemas del desarrollo*, 1991. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/issue/view/2812>.
- Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 2003.

- De Grammont, Hubert C. y Horacio Mackinlay. “Las organizaciones sociales y la transición política en el campo mexicano”. En *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, de De Grammont, Hubert C., Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- De Man, Paul, *La ideología estética*, España, Ediciones Cátedra, 1998
- “A todos los habitantes de América”. *El despertador americano*, Diciembre de de 1810, <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/1.PDF>.
- Escobar, Arturo. *El final del salvaje*. Bogotá: CEREC, 1999.
- Fernández Peychaux, Diego A. *La resistencia, formas de libertad en John Locke*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Flores Magón, Ricardo, et al. “Manifiesto de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano”. 1911. --- “Tierra”. *Regeneración*. 1910.
- Foucault, Michael, *Defender la sociedad*, Buenos Aires: F.C.E., 2000.
- *El orden del discurso*, Argentina: Tusquets Editores, 1992
- *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira, s/f.
- “Lingüística y ciencias sociales”. En *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Silgo XXI, 2013.
- “¿Qué es la crítica?” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, vol. 11, 1995, pp. 5–25.
- Fujigaki Cruz, Esperanza. “Las rebeliones campesinas en el porfiriato”. En *Historia de la cuestión agraria mexicana*, Vol. 2. México D. F.: Silgo XXI, 1988.
- Gallegos, Elena. “Se transformará el ejido: CSG”. *La Jornada*. Enero de 1991.
- “SRA: nuevos liderazgos agrarios vitales para la modernización”. *La Jornada*. Enero de 1991.
- Garcés, Fernando. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En *El giro decolonial*, de Santiago Castro Gómez, y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
- Garrigue Masaryk, Thomas. “Tierra y Libertad: El Anarquismo Campesino en Rusia”. *L’anarchisme*, s/f. [http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/es/Masaryk\\_Thomas\\_Garrigue -  
Tierra\\_y\\_libertad\\_el\\_anarquismo\\_campesino\\_en\\_Rusia.html](http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/es/Masaryk_Thomas_Garrigue_-_Tierra_y_libertad_el_anarquismo_campesino_en_Rusia.html).
- Girado Sierra, Jesús David y Mauricio Montoya Vasquez. “Las luchas por la memoria en América Latina: un camino hacia la vizibilización de las víctimas”. En *Política y Cultura en América Latina*, Medellín: Ediciones UNAULA, 2012.
- Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*. México D. F.: Ediciones Era, 1994.
- González Chévez, Lilián. “Mina de oro Esperanza vs. Centro Urbano Morelos. La superposición de dos

- megaproyectos de gran impacto socioambiental en el municipio de Temixco, Morelos”. En *Diversidad cultural, territorios en disputa y procesos de subordinación*, de Kim Sánchez Saldaña, Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015.
- Guattari, Félix y Suely Rolink. *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- Gurza, Teresa. “Piden autonomía y respeto para la propiedad ejidal y comunal”. *La Jornada*. diciembre de 1991, sec. El País.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representtions and Signifying Pactices*. London: Sage Publications, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Hernández, Evangelina, y Luis Alberto Rodríguez. “Apoyan la reformaal 27 200 agrupaciones agrarias”. *La Jornada*. Diciembre de 1991.
- Illich, Iván. “Alternativas”. En *Obras Reunidas I*. México D. F.: F.C. E., 2006.
- “En el espejo del pasado”. En *Obras Reunidas II*. México D. F.: F.C. E., 2008.
- I. Madero, Francisco. “Plan de San Luis”, 1910.
- K. Turner, John, México Bárbaro, México D. F: Editores mexicano unidos, 2014.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2003.
- Crítica y crisis*. Madrid: Trotta, 2007.
- Futuro pasado*. Barcelona: Ediciones Paidos Ibérica, S. A., 1993.
- *Historias de conceptos*. Madrid: Trotta, 2012.
- “Lo que va de Zemlia I Volia A Lu’um Etel Almehenil”. *La Jornada del Campo*. de abril de 2010.
- Lovera, Sara. “Llaman a una movilización el 17 cinco organizaciones campesinas”. *La Jornada*. diciembre de 1991, sec. El País.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, 2º Ed., Barcelona: Fontanella, 1979.
- Maldonado Alvarado, Benjamín. *Magonismo y vida comunal en mesoamérica*. Oaxaca: DES - UESA CSEIIO, 2012.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial*, de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Marino, Daniela. “El problema de la tierra y la propiedad comunal indígena en Andrés Molina Enríquez. Antes y después de la revolución”. *Iztapalapa*, 2001.

- Mendieta y Nuñez, Lucio. *El problema agrario de México*. 4a ed. México: Porrúa, 1937.
- Meyer, Eugenia, *Luis Cabrera: teórico y crítico de la revolución*, México D. F., SEP, 1972.
- Mijangos Díaz, Eduardo Nomelí, “Luis Cabrera, precursor de la revolución mexicana”, *Tzintzun* 25, 1997.
- Movimiento Nacional de Resistencia y Lucha Campesina. “Plan de Anenecuilco”, el 28 de noviembre de 1991.
- Nugent, Daniel y Ana María Alonso. “Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria”. En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. México D. F.: Ediciones Era, 2002.
- O’Gorman Edmundo. “América”. En *Estudios de historia de la filosofía en México*, 2a ed. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- Ortega Dorantes, Amor. “Estructura y mercado de tierras ejidales en el ejido El Puente, municipio de Xochitepec, Morelos”. Tesis. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016.
- Paz Sánchez, Fernando. “La sinrazón de la crisis agrícola en México”. En *Problemas del desarrollo*, vol. 22, 1991.
- Cordera Campos, Rolando. “El Estado y el desarrollo: revisiones y reafirmaciones”. En *Problemas del desarrollo*, vol. 22, 1991, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/issue/view/2812>.
- Provencio, Enrique. “Los recursos naturales y la reforma del artículo 27 constitucional (Primera parte)”. *La Jornada*. Diciembre de 1991.
- , et al. “Los recursos naturales y la reforma del artículo 27 constitucional (Segunda Parte)”. *La Jornada*. Diciembre de 1992.
- “Política económica y ambiente para 1992”. *La Jornada*. Diciembre de de 1992, sec. Economía.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del hombre editores, s/f.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Reina, Leticia, *Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento*, en “Historias” 17, 1987.
- Rivera, Librado. “Arresto de Librado Rivera”. *Avante*. el 1 de septiembre de 1928. [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/viva\\_tierra/librado32.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/viva_tierra/librado32.html).
- Roldán Vera, Eugenia. “‘Pueblo’ y ‘pueblos’ en México, 1710-1810: un ensayo de historia conceptual”. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 9, 2007, <https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/1159>.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México D. F.: F.C. E., 2006.

- Rueda Hurtado, Rocío, *Antecedentes históricos de la tenencia de la tierra en Morelos*, México: Instituto Estatal de Documentación de Morelos, 1998.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D. F.: Silgo XXI, 1968.
- Salinas de Gortari, Carlos. “Discurso de Carlos Salinas de Gortari con motivo de la culminación del TLC: Tratado de Libre Comercio México-Estados Unidos-Canadá”, Agosto de 1992. [https://es.wikisource.org/wiki/Discurso de Carlos Salinas de Gortari con motivo de la culminaci%C3%B3n del TLC: Tratado de Libre Comercio M%C3%A9xico-Estados Unidos-Canad%C3%A1](https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Carlos_Salinas_de_Gortari_con_motivo_de_la_culminaci%C3%B3n_del_TLC:_Tratado_de_Libre_Comercio_M%C3%A9xico-Estados_Unidos-Canad%C3%A1).
- “Iniciativa de Reforma al Artículo 27 Constitucional en Materia Agraria”, el 7 de noviembre de 1991. [https://es.wikisource.org/wiki/Iniciativa de reforma al art%C3%ADculo 27 constitucional en materia agraria](https://es.wikisource.org/wiki/Iniciativa_de_reforma_al_art%C3%ADculo_27_constitucional_en_materia_agraria).
- *México, un paso difícil a la modernidad*. Plaza y Janés Editores S. A., s/f.
- Samaniego, José Luis. “El espíritu de la reforma”. *La Jornada*. Enero de de 1991.
- Sassen, Saskia, *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires: Katz. s/f.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, 24ª Ed., Buenos Aires: Editorial Losada, 1954.
- Schmitt, Carl. *La dictadura*. Madrid: Revista de Occidente S. A., 1968.
- Semo, Ilán, “Tierra de nadie”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana Tomo 2*, México D.F.: Silgo XXI editores, 1988.
- Silva Herzog, Jesús. *Breve historia de la revolución mexicana*. Vol. 1. México D. F.: F.C. E., 1960.
- *Breve historia de la revolución mexicana*. Vol. 2. México D. F.: F.C. E., 1960.
- Sotelo Inclán, Jesús. “Breve noticia sobre el Plan de Ayala”. *Bibliotecas.tv*, 1976. <http://www.bibliotecas.tv/zapata/rosoff/brevenoticia.html>.
- *Raíz y razón de Zapata*, 2º Ed., Cuernavaca: Instituto de Cultura de Morelos, 2012.
- SupGaleano. “El muro y la grieta”. En *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, Vol. I. México, 2015.
- “¡Tierra y libertad!, ¿lema zapatista?” *La Jornada del Campo*. 2008. <http://www.jornada.unam.mx/2008/04/08/tierra.html>.
- “Tierra y Libertad”. *Tierra y Libertad*. 1906. <http://archivomagon.net/wp-content/uploads/TL01.pdf>.
- Trejo, Rubén. *Magonismo, utopía y revolución*. 2a ed. Barcelona: Aldarull Edicions, 2005.
- Tutino, John. *De la insurrección a la revolución en México*. México D. F.: Ediciones Era, 1990.
- Villegas, Armando. *La propiedad de las palabras*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos,

2014.

--- “Prólogo”. En *Diversidad Cultural, territorios en disputa y procesos de subordinación* de Kim Sánchez Saldaña, Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015.

*Visión de los vencidos*, SEP/UNAM: México D. F., 2000.

Warman, Arturo. “La lucha social en el campo de México: un esfuerzo de periodización”. En *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, de Pablo González Casanova, Vol. 1. México: Siglo XXI, 1984.

Womack Jr., John. *Zapata y la revolución mexicana*, México D. F: Siglo XXI Editores, 1969.

Zapata Salazar, Emiliano, et al. *Plan de Ayala*, 1911.

— et al. “Manifiesto al pueblo mexicano”, Agosto de 1914.  
<http://www.bibliotecas.tv/zapata/1914/z00ago14c.html>.