

Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas

Alejandro Agudo Sanchíz

EL PRESENTE TRABAJO RECOGE RESULTADOS DE UNA INVESTIGACIÓN llevada a cabo en la Zona Chol del norte de Chiapas durante varios periodos entre 2001 y 2004.¹ El propósito principal de tal investigación era comprender las causas y significados de los violentos conflictos acaecidos en la región durante la segunda mitad de la década de 1990. Una posible explicación consiste en atribuir las hostilidades a la paramilitarización de la zona, realizada como parte de una estrategia de contrainsurgencia por el gobierno y el ejército tras el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. Resulta desde luego imprescindible tener en cuenta tales contextos más amplios en nuestras interpretaciones de la violencia chol, si éstas han de trascender lo meramente coyuntural para incluir el conflictivo desarrollo histórico del norte chiapaneco, el cual ha sido objeto de diversas intervenciones y ha estado ligado a varias instituciones del Estado mexicano (Agudo Sanchíz, 2005; 2007; Alejos García, 1999). Por otra parte, una cuidadosa investigación etnográfica nos dejará a buen seguro insatisfechos con explicaciones de corte macro-político basadas en confabulaciones de grupos poderosos, “actores clave” como el gobierno, o dicotomías del tipo “paramilitares contra zapatistas”. La búsqueda de formas alternativas de interpretación requiere también, por tanto, una mirada cuidadosa a lo que está en juego en lugares específicos y a las propias percepciones de los actores implicados.

¹ El primer periodo de la investigación, de octubre de 2001 a julio de 2002, se completó gracias al apoyo económico del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester. La segunda etapa principal de la investigación, entre agosto de 2002 y septiembre de 2003, se vio beneficiada por la beca no. 6934 de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Durante todo este tiempo estuve además afiliado al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste en calidad de Estudiante Hués-

Por ello, mis dos principales elecciones metodológicas consistieron, por un lado, en considerar factores históricos y políticos que resultaban esenciales para comprender las bases de la violencia reciente; y, por el otro, en relacionar este contexto más amplio con ámbitos locales de conflicto y división, los cuales busqué desde el inicio del trabajo de campo. Así, el descubrimiento de particulares “arenas” —lugares, instituciones, intereses— en las cuales o en torno a las cuales se manifestaban tensiones me permitiría identificar objetos y lenguajes de confrontación, es decir, qué es importante para diversos individuos y grupos y cómo son expresados los intereses de éstos. Respecto a las relaciones con contextos más amplios, el prestar atención a situaciones conflictivas me llevaría a entender cómo diversos actores buscan lograr sus objetivos mediante el empleo de lenguajes “hegemónicos”, políticas e instituciones que se transforman en cambiantes coyunturas y conforme a dichos intereses concretos.

Una parte importante del presente escrito estará por tanto dedicada a la discusión de expresiones y discursos recurrentes recogidos durante mi trabajo de campo, así como a la de historias y anécdotas frecuentemente narradas por diversas personas a pesar de su aparente irrelevancia (desde la perspectiva de un fuereño como yo). Estas formas comunes de hablar incluían distinciones y categorías influidas por discursos más amplios como el de las políticas indigenistas de décadas anteriores: *campesino*, *indio*, *cacique*, *civilizado* o —incluso— *salvaje* eran, así, empleadas a menudo por mis interlocutores para referirse a ellos mismos y a sus relaciones con otros. Igualmente frecuentes eran ciertas formas de expresión empleadas para airear tensiones y disputas locales, entre ellas historias de brujería y sospechas relacionadas con el generalizado —y políticamente cargado— concepto de “envidia” y sus concomitantes ideas sobre la acumulación de ventajas materiales. Así, la gente proporcionaba sentido a los conflictos que afectaron sus vidas no tanto en términos de afiliaciones políticas (por ejemplo, “perredistas” contra “priistas”), sino más bien mediante narrativas sobre la habilidad de ciertos individuos para explotar diversas relaciones para sus propios fines, como lo ejemplifica el también frecuente discurso de la “manipulación” y los “intermediarios”. Todo ello resulta importante no sólo para entender explicaciones “folk” de la violencia en contraste con razonamientos macro-políticos (Greenberg, 1989: 147-234), sino además para identificar la confluencia de las categorías empleadas en ambos modos de interpretación.²

ped. Agradezco asimismo el permiso del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas para revisar parte del material de sus archivos.

² El estímulo para este enfoque proviene de la sugerencia de Gledhill sobre la necesidad

Otro argumento importante en este trabajo es que tales representaciones y categorías dominantes son apropiadas, transformadas o impugnadas por diversos líderes locales y sus muy socialmente diferenciados seguidores conforme a proyectos e intereses particulares. Algunas de las anteriormente mencionadas áreas de confrontación local han sido, de hecho, proporcionadas por interpretaciones contrapuestas de prácticas tradicionalmente afectadas por intervenciones y políticas oficiales —salud, planificación familiar, escolarización, producción agraria, etc.—. Así, los recientes conflictos en la Zona Chol no obedecieron simplemente al acceso a tierra y otros escasos recursos, sino además a modelos de vida y desarrollo que constituyen la “comunidad” en su acepción más amplia —en la medida en que las controversias sobre prácticas cotidianas afectan la reconfiguración de fronteras identitarias y la redefinición de modos de vida local—.

El proceso de paz y sus tensiones en El Limar

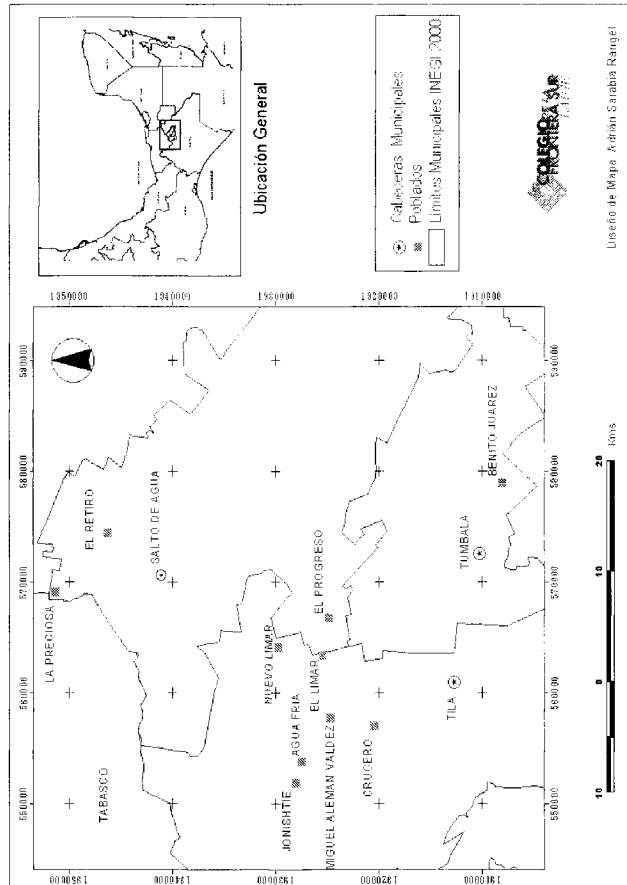
Definida etno-lingüísticamente, la Zona Chol del norte de Chiapas contiene la mayor parte de la población hablante de esa lengua indígena en la entidad, con alrededor de 140 000 personas (INEGI, 2001). Las circunstancias analizadas aquí tuvieron lugar principalmente en el municipio de Tila, el cual, junto con los de Tumbalá y Salto de Agua, ocupa el centro de la Zona Chol (véase el Mapa 1). Fue en las Tierras Bajas del norte de Tila donde, a mediados de la década de 1990, el grupo paramilitar Paz y Justicia tuvo una presencia especialmente importante.

Dicho grupo fue creado en los primeros meses de 1995 bajo los auspicios de ganaderos de Salto de Agua, quienes, como otros propietarios del vecino municipio de Palenque, buscaron así evitar verse afectados por las invasiones de tierras llevadas a cabo por campesinos en otras regiones chiapanecas por el estímulo del levantamiento zapatista de 1994 (CDHFC, 1996:94-5). Por otro lado, este objetivo coincidía con la estrategia de contención del gobierno federal para impedir el avance del movimiento zapatista y confinarlo a su zona original en la región de Las Cañadas de la Selva Lacandona (véase el Mapa 2). Las asociaciones ganaderas de Salto de Agua buscaron entonces vínculos con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de sus operadores políticos en el gobierno municipal de Tila, con el que habían establecido alianzas a inicios de la década de 1990. Esta articulación tuvo

de “entender cómo la interacción entre las comunidades locales y las elites en el largo plazo histórico ha moldeado los campos del discurso local” (Gledhill, 1996:630).

Mapa 1

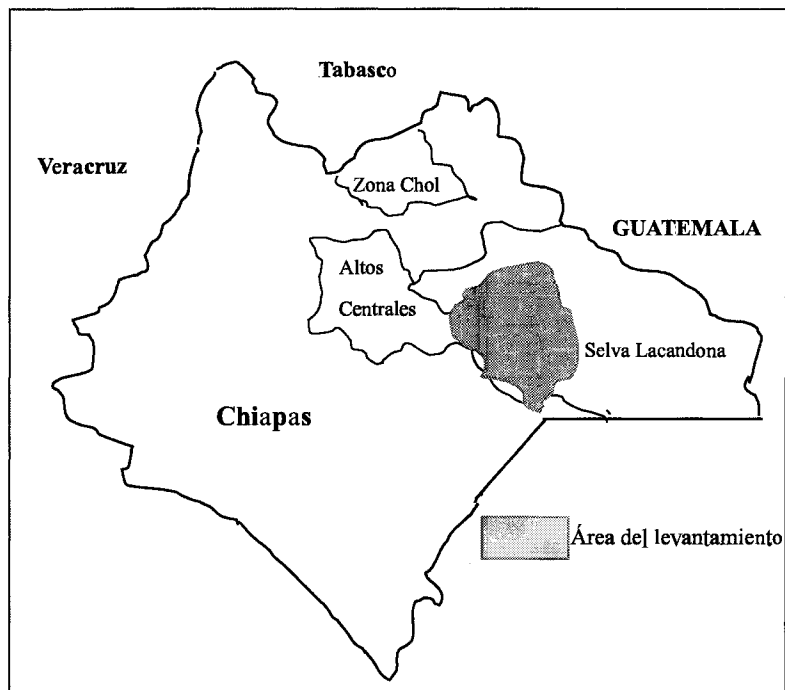
Área de estudio en el norte de Chiapas



Fuente: Adrián Sarabia, El Colegio de La Frontera Sur.

Mapa 2

La Zona Chol y el área del levantamiento zapatista de 1994.



como trasfondo el colapso de los precios del café en 1989, tras el cual muchos agricultores en las Tierras Bajas transformaron sus cafetales en terreno para pastura; la subsiguiente proliferación de la pequeña producción pecuaria en el área se benefició de créditos promocionados por las asociaciones ganaderas de Salto de Agua, estableciéndose uniones ejidales para la cría de ganado que fungieron como subsidiarias de aquéllas. Así se fundó la Unión Ganadera Valle del Limar, con sede en el ejido del mismo nombre, cuyo centro de población, con más de 2 500 habitantes (INEGI, 2001), constituye la localidad más importante de las Tierras Bajas tilecas. Tales uniones facilitaron a los comisariados ejidales el control sobre las actividades productivas locales al mismo tiempo que apuntalaban su influencia sobre la vida política de las comunidades en alianza con las autoridades de la cabecera municipal de Tila, la cual continuó bajo dominio priista.

Fue a través de sus aliados políticos en Tila que las asociaciones ganaderas de Salto de Agua establecieron vínculos con Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA), una organización popular con privilegiados vínculos con el gobierno priista y uno de cuyos líderes, Samuel Sánchez, se convirtió en diputado del PRI en el congreso estatal de Chiapas en octubre de 1995. Sánchez sería luego acusado de utilizar su cargo público para obtener armas y otros abastos para los escuadrones de Paz y Justicia en la Zona Chol; durante los años de 1995 y 1996, se reportaron violentos enfrentamientos, muertes y casos de tortura cuando los paramilitares expulsaron de sus comunidades en Tila y Tumbalá a aquellos acusados de “zapatistas” o, simplemente, de perredistas o simpatizantes del opositor Partido de la Revolución Democrática (PRD) (CDHFBC, 1996:96-103; Harvey, 2000:237-248, 240-241). Estas persecuciones tuvieron a menudo como objetivo las propiedades de los desterrados, en un contexto donde la creciente ganaderización de ejidos y comunidades había ocasionado serios conflictos dada la dificultad de contar con mayores terrenos requeridos por la producción pecuaria, conflictos agravados además por desigualdades de largo aliento con respecto al acceso a tierra, aún regulado sustanciosamente por los ejidatarios en detrimento de los no derechohabientes.

Éste es el panorama general con el que yo contaba al inicio de mi investigación en 2001-2002, cuando el papel atribuido por diversos observadores al ejido El Limar en los hechos citados parecía además incuestionable. Según muchos reportes de prensa y organizaciones de derechos humanos (véase, por ejemplo, CDHFBC, 1996:107, 136), la trayectoria previa de lealtad al PRI de sus habitantes había convertido a El Limar en base de operaciones de Paz y Justicia en las Tierras Bajas tilecas, en conjunción con una Brigada de Operaciones Mixtas del Ejército Nacional Mexicano establecida en la localidad con fines contrainsurgentes.

El estigma de El Limar como comunidad clientelar y militarizada ocultaba, sin embargo, desarrollos sorprendentes que desmentían cualquier caracterización simplista. La innegable opción de muchos ejidatarios limareños por Paz y Justicia obedeció menos a una enraizada fidelidad al gobierno priista que al resentimiento ante la pérdida de tierras que, de hecho, habían estado solicitando desde 1988 bajo la bandera del PRD. Dichas tierras —últimas propiedades privadas del área— fueron invadidas en 1994 por los “coloquileros”, un grupo de familias limareñas carentes de derechos ejidales quienes, declarándose “zapatistas”, aprovecharon hábilmente las políticas gubernamentales de apaciguamiento posteriores para regularizar las propiedades a su favor y establecer en ellas su propio ejido. Antes de este desenlace, en el año que siguió a la invasión, la sorpresiva acción de los coloquileros ofreció

a los ganaderos de Salto de Agua la confirmación de sus peores temores, lo cual concurrió con la manera en que ciertas figuras de liderazgo emergente en El Limar capitalizaron el desencanto de los ejidatarios locales. Según varias versiones, el ascenso de Diego Vázquez,³ el maestro bilingüe erigido en máximo líder de Paz y Justicia en El Limar, se debió en gran medida al manejo discursivo de este acontecimiento, pues Diego convenció a los frustrados ejidatarios de que los “zapatistas” seguirían viniendo e invadiendo sus tierras. Desde la perspectiva de los ejidatarios, el retorno a sus antiguas lealtades priistas mediante Paz y Justicia en 1995 parecía, además, una buena táctica para ganar las propiedades invadidas por sus oponentes políticos. Esta momentánea articulación de miedos e intereses ha de ser vista asimismo a la luz de desigualdades y conflictos locales —por ejemplo, entre ejidatarios y no ejidatarios— expuestos por las acciones de los coloquileros y otros actores opuestos al PRI quienes, como algunos catequistas de El Limar, también tenían un precario acceso a tierra y otros recursos productivos en el área.

Hasta aquí, en breve, la particular historia de Paz y Justicia y el “zapatismo” en El Limar. Ya me he ocupado de ella, sin embargo, en otro trabajo donde expongo cómo las trayectorias históricas de conflicto y fractura social locales confluyeron con fuerzas más amplias para producir múltiples versiones de la “guerra civil chol” (Agudo Sanchíz, 2007). Lo que me interesa ahora es prestar atención principalmente al “presente etnográfico”, incluidos el difícil proceso de paz del que fui testigo a partir de 2002, las relaciones que observé y las narrativas que escuché acerca de los peores años del conflicto (1995-1999) durante los cuales yo había estado ausente de la Zona Chol.

Dicho proceso de paz arranca en las elecciones generales de julio de 2000 y las estatales del mes siguiente, las cuales resultaron en una histórica derrota del PRI nacional y chiapaneco frente, respectivamente, al Partido Acción Nacional (PAN) y a una coalición de diversos partidos de oposición —el PRD entre ellos—. Cuando Pablo Salazar Mendiguchía, el líder de dicha coalición, asumió el gobierno de Chiapas en diciembre de ese año, varios actores influyentes en la región chol —entre ellos catequistas y maestros bilingües— comenzaron a activar sus contactos en varios niveles políticos para promover la reconciliación entre sus seguidores e integrantes de facciones opuestas. Durante mi trabajo de campo, algunos de estos líderes locales me narraron en detalle el proceso de paz al que ellos habían estado contribuyendo desde principios de 2001.⁴ Bajo la atenta y desaprobadora mirada de Die-

³ Los nombres de la mayoría de las personas citadas han sido alterados. He decidido no indicar en el texto aquellos casos donde empleo nombres reales.

⁴ Para ese entonces, Paz y Justicia se encontraba ya dividida y muy debilitada por la incapacidad de sus líderes para lograr en favor de sus seguidores tierras que, como las ocupadas en

go Vázquez, varias asambleas tuvieron lugar en El Limar gracias al esfuerzo coordinado de catequistas —apoyados por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas—, maestros bilingües —tanto perredistas como ex miembros de Paz y Justicia— y líderes protestantes.⁵ Este proceso local se articuló con los cabildos de un maestro bilingüe de la cabecera municipal de Tila, quien persuadió tanto a autoridades estatales como municipales para impulsar la reconciliación en la Zona Norte.

El proceso de paz —significativamente impulsado por las bases populares y sus líderes inmediatos— fue sin embargo apresurado por Salazar, ansioso por presentar a su gobierno como “la administración de la reconciliación”. En una visita a El Limar en enero de 2002, el gobernador anunció la “firma” de un acuerdo de reconciliación entre los grupos en conflicto. Dicho pacto incluyó la reapertura del templo católico de El Limar, el cual había sido clausurado por Diego Vázquez en julio de 1995, por lo que entonces se celebraron las misas en el domicilio de Rosa, una catequista a quien regresaré más adelante. El 14 de febrero de 2002, el día en que el templo fue abierto, Salazar visitó de nuevo El Limar, esta vez incluso con mayor fanfarria, en compañía del nuevo obispo de la Diócesis de San Cristóbal e invitando a un grupo de periodistas de la Ciudad de México para que cubriesen el evento.

Tras presenciar los actos oficiales de ese día, pude permanecer en El Limar y, tras presentarme ante las autoridades ejidales, comenzar mi trabajo de campo.⁶ Durante los primeros días de mi estancia en la localidad, encon-

El Limar por los colquileros, habían sido invadidas por grupos identificados con el PRD o el zapatismo. Incluso antes del vuelco electoral del año 2000, recurriendo a una nueva estrategia de apaciguamiento, el gobierno federal hubo de negociar con grupos opositores la regularización de tierras invadidas en beneficio de estos últimos (Harvey, 2000:219-223; Villafuerte Solís *et al.*, 1999:179-204). Estas circunstancias fueron parte de la coyuntura idónea para que, desilusionados y apostando por nuevas estrategias políticas, la mayoría de los limareños se desvinculase de Paz y Justicia y aceptase adherirse al proceso de reconciliación.

⁵ Los antecedentes religiosos del propio Pablo Salazar resultan significativos en este aspecto. Abogado de profesión, Salazar se había ocupado de defender a grupos de evangélicos convertidos expulsados de sus comunidades durante los violentos conflictos religiosos de fines de los años ochenta en los Altos de Chiapas (Correa y López, 1993:14-15). Como candidato a la gubernatura de Chiapas en 1999, Salazar mantuvo su afiliación protestante en un bajo perfil, si bien organizó su campaña en torno al lema de “sacar al PRI” del poder y promover la reconciliación en comunidades profundamente divididas, muchas de ellas marcadas por los desmanes de autoridades católicas tradicionales y priistas responsables de la expulsión de aquellos a quienes él había defendido en las décadas de 1980 y 1990.

⁶ Había visitado El Limar por primera vez en octubre de 2001, en compañía de un amigo antropólogo que me presentó a algunas de las personas que desde hacía mucho conocía en la localidad. Hubimos de partir al poco tiempo, no obstante, ya que se nos comunicó que Diego Vázquez no permitiría que nos quedásemos.

tré una mezcla de secretismo, rumores y resentimientos (muchos de ellos por agravios aún no resueltos) que amenazaban el “pacto” de paz publicitado como una de las promesas cumplidas de Salazar. Dicho pacto parecía de hecho constituir un acuerdo tácito para un perdón general garantizado por el gobierno a aquellos que, implicados en crímenes pasados, habían abandonado su adhesión a Paz y Justicia. No obstante, esta tensa paz fue rápidamente rota por la detención de Diego Vázquez y el asesinato de un joven en las proximidades de El Limar, producto de una *vendetta* personal inicialmente atribuida a un escarmiento de Paz y Justicia por el arresto de su líder.

Encarcelado por acusaciones de secuestro y agresión, el líder limareño de Paz y Justicia también podría ser visto, sin embargo, como una víctima del intento de Salazar por suprimir toda oposición al muy publicitado acuerdo de paz; éste fue desconocido por aquellos que permanecían leales a la organización en razón de que sus demandas habían sido ignoradas por las autoridades estatales, quienes, en palabras de Diego Vázquez, “querían obligarnos a firmar un acuerdo sin que hubiera consenso” (Mariscal, 2002). El rechazo a la reconciliación seguiría causando tensiones durante los meses de febrero y marzo de 2002. Los limareños de Paz y Justicia —ahora menos movilizados por un proyecto político concreto que por la detención de un líder al que habían seguido con devoción casi religiosa— no estaban completamente solos: conservaban el apoyo de los habitantes de poblados circunvecinos, quienes planearon bloqueos carreteros para aislar a El Limar y amenazaron con asaltar el ejido y deponer a sus autoridades, ahora consideradas traidoras por haber abandonado a Diego Vázquez al firmar el acuerdo de reconciliación. Una nueva división geopolítica resultaba, así, mediante la cual El Limar pasaba a depender sustanciosamente de la protección del gobierno de Chiapas contra el cerco de sus —anteriormente subordinadas— localidades-satélite. En virtud de su nueva “alianza” con la administración estatal, muchos limareños esperaban sustanciosos recursos y obras para mejora en infraestructura; fue interesante oírlos hablar del pacto de reconciliación no tanto como un beneficio en sí mismo sino como un *favor* que habían hecho a Salazar (comprensible, dados los efectos propagandísticos del acuerdo de paz). Como señaló el director de la escuela bilingüe local, “nosotros cumplimos con nuestra parte, ya firmamos el acuerdo”.

La “reciprocidad” del gobierno no ocurrió al ritmo esperado, empero, y, para septiembre de 2002, el descontento en El Limar era patente. Ello agravó las tensiones provocadas por el abandono del gobernador de su anterior política de “borrón y cuenta nueva”: presionado —según se dijo— por el gobierno federal, Salazar ordenó el arresto y encarcelamiento de muchos ex militantes de Paz y Justicia en varias comunidades de las Tierras Bajas de Tila. Algunos

temieron un inminente operativo de la policía judicial en El Limar con el mismo objetivo —para regocijo de algunos simpatizantes perredistas locales—, lo cual amenazó con el resurgimiento de tensiones y enemistades latentes.

Estos agravios fueron dirigidos contra la veintena de familias aún leales a Paz y Justicia en El Limar, las cuales resultaron fuertemente estigmatizadas. La hostilidad hacia ellas había alcanzado su cenit en agosto de 2002, cuando cuatro maestros bilingües —entre ellos la esposa de Diego Vázquez— fueron obligados a abandonar El Limar y a buscar plazas docentes en otras localidades. Los limareños de Paz y Justicia perdieron incluso su espacio religioso: el líder de la iglesia pentecostal de la localidad (quien había participado en los diálogos para la reconciliación en 2001) dirigió sus prédicas en contra de ellos, en un esfuerzo por desmentir que su denominación religiosa seguía íntimamente ligada a la organización priista.⁷

Autoridad e intermediación tras el conflicto: dos casos

El proceso de paz en El Limar arrastró tensiones y formas de liderazgo y autoridad parcialmente heredadas del pasado. Discutiré aquí dos casos que resultan particularmente ilustrativos. Uno de ellos es el de Raúl, antiguo simpatizante de Paz y Justicia que entre 1995 y 2002 había ocupado cargos en el ayuntamiento de Tila y en el comisariado ejidal de El Limar. En 2002, no obstante, su candidatura a la presidencia del ejido fue rechazada por la mayoría de los ejidatarios.⁸ Este revés reflejó el tipo de sospechas y descontento que normalmente rodean a los líderes locales: la incapacidad de Raúl para “recompensar” el apoyo recibido cuando ocupó su cargo en el gobierno municipal —en forma de beneficios materiales que habían sido esperados de él

⁷ No pocos simpatizantes de Paz y Justicia optaron por denominaciones como la adventista o la pentecostal, si bien ello obedeció menos a una opción irreversible por el protestantismo que a una fuerte inconformidad con el catolicismo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y, particularmente, de la parroquia de Tila, sobre lo cual regresaré más adelante.

⁸ Las elecciones para renovar el comisariado ejidal en julio de 2002 estuvieron marcadas por una fuerte competición entre los grupos en los que, conforme a siglas de partidos políticos y tras el acuerdo de paz, los 260 ejidatarios de El Limar habían quedado divididos. Los priistas intentaron imponer sus propios candidatos, aunque, sin ser ya mayoría, hubieron de aceptar finalmente aquellos propuestos por la facción del Partido de los Trabajadores (PT), a la cual se habían adherido muchos ex priistas tras la reconciliación. Los petistas lograrían el comisariado con el apoyo de aquellos pocos ejidatarios que se habían mantenido fieles a las siglas del PRD desde finales de la década de 1980.

por sus vecinos limareños— contribuyó sustanciosamente a su exclusión de las elecciones ejidales en julio de 2002.

En el contexto de la post-reconciliación, Raúl intentó recuperar algo de su anterior popularidad a través de nuevos vínculos con autoridades gubernamentales, empezando por enrolarse en cursos para “promotores comunitarios”. Éstos eran parte de una “estrategia de atención multisectorial” que, bajo la coordinación de varias dependencias de gobierno como la Secretaría de Desarrollo Rural (SDR), incluyó la instauración de una agencia de desarrollo llamada *Uts'biya* (“reconciliación” en chol) con base de operaciones en El Limar. Al ser nombrado director de la agencia, Raúl pasó a coordinar un equipo de 21 “técnicos” —los cuales habían seguido los mismos cursos de capacitación— y se convirtió en responsable de la puesta en marcha de un fideicomiso ganadero (FG, 2002) en varias localidades de las Tierras Bajas tilecas. Según un informe de avances de la SDR, el papel de Raúl y sus técnicos como “promotores choles” obedecía a “la necesidad de atender comunidades que no hablan el castellano y por la desconfianza que la gente tiene” —hacia funcionarios gubernamentales fuereños, se entiende— (DER, 2002:v). Tales proyectos de desarrollo buscaban en principio satisfacer a las comunidades beneficiarias en cuanto a sus expectativas de reciprocidad gubernamental por su cooperación para la reconciliación.

No obstante, el fideicomiso ganadero amenazaba con empeorar desigualdades implicadas en las graves fracturas sociales de mediados de los años noventa: los beneficiarios del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) —esto es, principalmente los ejidatarios— podrían devolver más fácilmente los créditos otorgados para adquirir animales gracias a los subsidios de dicho programa. Así, el resentimiento de los no ejidatarios volvió a aflorar ante la expectativa de otro programa gubernamental del que serían, de nuevo, parcialmente excluidos. Incluso muchos ejidatarios decidieron no participar en el fideicomiso al percibir en él una falta de transparencia y otros signos poco auspiciosos en cuanto a su viabilidad, lo cual puso de manifiesto las negativas percepciones locales de contactos externos e intermediación que habían caracterizado a las relaciones entre comunidad y Estado en décadas anteriores. Esta desconfianza fue en aumento cuando, meses después de que 16 personas en El Limar se hubieran inscrito en el fideicomiso, seguía sin haber noticias de los créditos prometidos. Con su reputación en juego, Raúl parecía más ansioso que nadie ante este retraso, el cual atribuyó a la “envidia” y “corrupción” de “Johnny”, el funcionario de la SDR a cargo de transferir los fondos para el fideicomiso a *Uts'biya*. Visiblemente enojado, Raúl me aseguró que el dinero estaba siendo retenido por Johnny para su propio beneficio.

Los créditos llegaron finalmente, no obstante. Lo que Raúl y su equipo de promotores no obtuvieron fue el pago que, por concepto de salario, había sido supuestamente programado para ellos en un presupuesto de la SDR. Sospechando una nueva maniobra de Johnny, Raúl se quejó amargamente de que todo había sido arruinado de nuevo por “los intermediarios”, cuya intervención se supuso sería evitada por el fideicomiso al delegar la responsabilidad del proyecto ganadero a las propias comunidades choles. Desde la perspectiva de los beneficiarios en dichas comunidades (así como de los promotores de *Uts'biya*), empero, Raúl era el intermediario clave en el proceso del fideicomiso, tal como él mismo había implícitamente dado a entender al prometer que emplearía sus “contactos” en el gobierno de Salazar para “chingar” a Johnny por sus deshonestos manejos. No pasó pues mucho tiempo antes de que se especulara que Raúl se había apropiado de fondos de la SDR en colusión con funcionarios estatales. Durante una visita posterior a El Limar, en septiembre de 2004, fui testigo del cierre de *Uts'biya* y se me dijo que existían serias dudas sobre la continuidad del fideicomiso ganadero.

Una combinación de vínculos translocales reales y percibidos fue también clave en el papel mediador de Rosa, una catequista que había sufrido en carne propia los peores años del conflicto en El Limar. Su condición de víctima de la violencia contra católicos perredistas, no obstante, resultaría ser una fuente significativa de legitimidad con respecto a sus contactos con autoridades religiosas en la parroquia de Tila, así como con un nuevo tipo de fuereños: miembros de organizaciones de derechos humanos (aparte, claro está, del antropólogo que esto escribe). Un signo de ello es la extraordinaria coincidencia entre los resúmenes y cronologías de eventos importantes en El Limar publicados en los informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (véase, por ejemplo, CDHFBC, 2002:46), los reportes que Rosa había entregado a dicho centro durante los peores años del conflicto y las notas que yo tomé durante mis conversaciones con ella. Aparte de su buena memoria —de la cual ella se enorgullece, no menos por ser objeto de un intento de asesinato en 1997—, esto sugiere que la versión de Rosa sobre la violencia faccional en El Limar se habría convertido en algo próximo a una historia oficial (esto es, “verdadera”) de dichos acontecimientos, al menos en tanto aquélla ha sido formalmente sancionada por actores externos dedicados a actividades humanitarias.

Mi intención no es poner en duda las agresiones e injusticias sufridas por Rosa y otros limareños por el simple hecho de declararse católicos o simpatizar con el PRD —acusados todos ellos, por tanto, de “zapatistas” por Paz y Justicia. Lo que me interesa es recalcar que el directo y casi exclusivo contacto de Rosa con observadores de los derechos humanos tuvo importantes conse-

cuencias con respecto a su posición en El Limar, constituyendo una significativa fuente de prestigio y estatus basada tanto en percepciones locales como externas de su posible papel en el esclarecimiento de pasados casos de violencia, así como en el enjuiciamiento de los responsables. En este sentido, las bases de la legitimidad de Rosa provinieron sin duda de haber sobrevivido el violento ataque de un sicario de Paz y Justicia que le dejó cicatrices de por vida; ello contribuyó poderosamente a su identidad como “mártir”, la cual a su vez tuvo el efecto de justificar su actuación como portavoz frente a diversos fuereños: durante una de nuestras conversaciones, Rosa aseguró “saber mejor” lo que había ocurrido dadas sus dolorosas vivencias, diciéndome que sus recuerdos eran más precisos que los de cualquiera en El Limar y deslegitimando implícitamente otras versiones locales al afirmar que “la gente aquí se equivoca mucho, nunca recuerda las fechas exactas de lo que pasó”.

En suma, las experiencias personales de Rosa le proporcionaron un cierto capital simbólico en la arena de la intermediación y las relaciones translocales. Sin basarse en contactos directos con autoridades gubernamentales, el peso político de Rosa provino del hecho de que aquellos señalados por ella como responsables de delitos pasados podrían ser reportados a dichas autoridades. Cualquiera en El Limar podía hacer acusaciones y revelar identidades, pero sólo las denuncias de unos pocos como Rosa tenían más probabilidades de ser oídas y registradas. Durante el tenso año de 2002, los encuentros de Rosa con cualquier fuereño estaban, así, llamados a causar ansiedades entre aquellos que podían temer una posible “venganza” de la catequista; ello me obligó a ser especialmente cauteloso incluso después de haber declarado reiteradamente no ser periodista, policía u observador de derechos humanos —las tres principales ocupaciones que se me atribuyeron al principio de mi estancia en El Limar—.

Cuando la temperatura política descendió considerablemente en 2003, una de las circunstancias que sin embargo tendía a seguir causando resentimiento en la localidad era el papel de árbitro de Rosa en cuestiones religiosas. Ello estaba vinculado al supuesto poder de decisión de la catequista con respecto a quién merecía los servicios de la parroquia de Tila. Algunos se quejaron de que fuese necesaria una carta firmada por ella para los que querían ser bautizados por el párroco —especialmente desde que, como se especuló, éste sospechara que la mayoría de los limareños continuaba perteneciendo a Paz y Justicia—. Rosa fue incluso acusada de registrar los nombres de los que no acudían a misa en El Limar,⁹ y de reportarlos al párroco para que

⁹ Dada la ausencia de un sacerdote permanente en El Limar —el último había sido expulsado en 1995 por simpatizantes anticatólicos de Paz y Justicia— Rosa y otros catequistas estaban normalmente a cargo de las misas en la iglesia de la localidad.

éste les negase los sacramentos en la iglesia de Tila o cuando visitaba el ejido. Esto resultaba especialmente significativo para la vida comunitaria. Muchas parejas en El Limar se encontraban en unión libre, lo cual no solía ser problema alguno para el establecimiento de vínculos de compadrazgo mediante el bautismo. No obstante, el párroco de Tila había dado un reciente giro hacia una versión más ortodoxa del catolicismo, rehusando el sacramento a aquellos no casados por la iglesia y a sus hijos. Durante mi trabajo de campo escuché que, dada la importancia del compadrazgo para las relaciones comunitarias, muchos habían decidido casarse para evitar la prohibición del párroco, o bien solicitar el bautizo en otras parroquias fuera de la Diócesis de San Cristóbal.

El papel intermediario asumido por Rosa amenazó incluso con causar tensiones entre los integrantes de su propio grupo. Fue sorprendente escuchar a Antonio, otro catequista local, quejarse airadamente de la excesiva atención que Rosa recibía de organizaciones como Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ), una ONG próxima al CDHFBC; Antonio me aseguró, dolido, que “¡Ella no es la única mártir aquí, yo también he sufrido la represión de Paz y Justicia pero ellos [miembros de SIPAZ] nunca me visitan y yo soy el catequista más antiguo de El Limar!” Relacionados con la base de la legitimidad de Rosa, estas declaraciones resultan significativas también con respecto a cómo Antonio atrajo mi atención hacia un ejemplar del semanario informativo *Proceso*, en el que, me aseguró, aparecía una fotografía de él tras haber sido golpeado por un grupo de simpatizantes de Paz y Justicia en el centro de El Limar. En un sentido fundamental, esta cierta búsqueda de relevancia y agencia históricas está también implícita en las jactanciosas aserciones de Raúl sobre sus contactos en la administración de Pablo Salazar. El hecho de que los vínculos con fuereños continúen siendo muy valorados, buscados y presumidos está relacionado con lo que podríamos llamar una “lucha contra el anonimato” (Kenny, 1962:136), la cual caracterizara el establecimiento de lazos directos en anteriores relaciones de patronazgo y servidumbre; a través de sucesivas generaciones de liderazgo, persiste así una búsqueda de atención y de conexiones o “nectes” mediante las que uno puede establecer una diferencia en términos de fortuna personal, figurando en la historia local al lograr que su versión de acontecimientos sea oída, registrada y, por ello, respetada.

Hemos de ver entonces el papel de personas como Rosa a la luz de ciertos cambios y continuidades en procesos de intermediación y fuentes de autoridad moral y política, trascendiendo al mismo tiempo la frontera teórica entre los ámbitos “interno” y “externo” a menudo implícita en interpretaciones de dicha intermediación. La actuación de Rosa y el origen de su autoridad son parte del mismo proceso que guía la reconfiguración de categorías (por ejem-

pío, “étnicas”) fuertemente caracterizadas por prescripciones normativas antagónicas sobre la vida social y religiosa, producto tanto de ciertas estrategias políticas como de las respuestas locales a crisis y fracturas sociales en torno a proyectos hegemónicos que hacen posibles dichas estrategias. El resto del presente trabajo estará sustanciosamente dedicado a estas cuestiones.

Lenguajes de poder: envidia y manipulación

La noción del “intermediario” y las percepciones sobre su papel —relacionadas con el viejo discurso del “caciquismo”— serán retomadas más adelante. Ahora quiero centrarme en otros lenguajes también habituales en las interpretaciones locales del conflicto de los años noventa y sus secuelas. La importancia del omnipresente concepto de “envidia” me resultó especialmente clara tras oír las narraciones de José, un viejo ejidatario perredista, sobre sus tribulaciones pasadas y presentes. Éstas parecen haber sido originadas por el banco de grava situado en su parcela ejidal, una fuente de material de construcción y, por tanto, de dinero. Pese a disfrutar de una amplia simpatía entre sus vecinos limareños, José se quejó a menudo de la envidia de otros por su relativamente ventajosa situación económica. Sus agravios iban dirigidos especialmente a un hombre llamado Mateo, quien, según José, había pertenecido a Paz y Justicia. José me aseguró que Mateo estaba muy envidioso de él y que albergaba un codicioso deseo por su banco de grava, en cuyas proximidades Mateo había sido visto en más de una ocasión; el atormentado ejidatario atribuyó incluso la grave enfermedad de una de sus hijas a las malas artes de la madre de Mateo, una supuesta *xibaj* (bruja).

Más adelante me ocuparé de la relación entre la envidia y las sospechas de brujería en el contexto de la violencia de los años noventa. Lo que me interesa destacar ahora es cómo, al caracterizar muchas ideas sobre las relaciones sociales en El Limar, la “envidia” fue profusamente empleada para proporcionar sentido a ciertos episodios de dicha violencia. Resulta así revelador que los casos de maestros bilingües amenazados o expulsados de la localidad entre 1995 y 1999 sean a menudo narrados conforme a aseveraciones como: “a X lo corrieron porque era muy buen maestro, por eso le tenían envidia”.¹⁰ Igualmente significativo en tales historias de maestros perseguidos

¹⁰ Para un estudio del papel político de los maestros bilingües y su liderazgo durante el grave conflicto faccional de 1995-2002, véase Agudo Sanchíz (2005). Abundando en el argumento acerca de la interacción entre historias locales de conflicto y fuerzas políticas más amplias, muchos en El Limar atribuyen gran parte del origen del conflicto de los noventa a una fuerte disputa personal entre Diego Vázquez y un antiguo compadre suyo, también maestro

es el hecho de que las etiquetas “PRD/zapatista” o “PRI/Paz y Justicia” rara vez se empleaban para referirse a las víctimas y los victimarios, respectivamente. Incluso cuando mis interlocutores los mencionaban espontáneamente —esto es, no en respuesta a mis preguntas directas sobre ellos—, estos acrónimos parecían tener menos peso que la “envidia” como concepto explicativo.

En cierto sentido, entonces, la envidia podría ser vista como parte de un generalizado lenguaje de poder empleado para hablar sobre la desigualdad, la injusticia y el conflicto, así como acerca de las formas de actuar sobre ellos. La envidia es temida precisamente porque se siente hacia otros, como lo reflejan ciertos casos de “chisme” malicioso o aseveraciones del tipo “¡ese cabrón es rico!” —la cual yo escuché acerca de alguien que tenía su propia camioneta—. En más de una ocasión, me tocó estar en reuniones de amigos durante las que el principal tema de conversación giró en torno a la crítica de alguien considerado “ambicioso” y en posesión de demasiadas fuentes de riqueza, con especulaciones acerca de los medios ilícitos por los que la persona criticada había obtenido sus ventajas materiales, aprovechándose supuestamente de las iniquidades implicadas en el conflicto de los noventa.¹¹

De forma más fundamental, sin embargo, el discurso de la envidia apunta a nociones de socialidad caracterizadas por un sentimiento constante de incertidumbre y peligro en relación con otros. Este temor a la vulnerabilidad ante acciones y deseos mal intencionados llega incluso a la ansiedad y la paranoia, especialmente en lo tocante a signos visibles de mejora socio-económica: cuanto mayor es la fortuna y las ventajas materiales de uno ante ojos ajenos, más expuesto se está a celos y chismes dañinos. Los infortunios resultantes son expresados en términos de “perjuicio”, “enfermedad”, “brujería” e incluso “hechicería”, como hizo José en relación a su caso.¹²

Percibido como resultado del resentimiento dañino, la brujería figura tan frecuentemente como la envidia en narrativas locales del conflicto fac-

bilingüe, quien asumió el liderazgo del grupo de simpatizantes zapatistas antes de ser expulsado de la localidad en 1995.

¹¹ Durante los peores años del conflicto, algunos limareños vinculados al liderazgo local de Paz y Justicia obtuvieron animales y vehículos sustraídos a aquellos acusados de “zapatistas” en localidades vecinas.

¹² Otro limareño me dijo que casi todos los casos de enfermedad más o menos seria eran atribuidos a la brujería. Significativamente, muchos padecimientos son aún diagnosticados como “vergüenza” por parte del afligido, lo cual se entiende como “pena” por algún bien material o ventaja que haga a éste susceptible a la envidia de otros (“vergüenza de puerco”, por ejemplo, cuando el enfermo posee más animales que sus vecinos). Véase Imberton (2002) para un detallado estudio sobre las múltiples implicaciones de la vergüenza en cuanto a conflictos cotidianos en una comunidad chol del sur de Tila.

cional del periodo 1995-2002. En marzo de 2002, por ejemplo, el comisariado ejidal de El Limar empezó a sentirse gravemente enfermo tras semanas de amenazas por parte de los seguidores del recién caído Diego Vázquez, los cuales fueron entonces acusados de emplear la brujería en contra de aquél. Según los rumores de aquellas tensas semanas, el comisariado hubo de ser curado mediante un tratamiento aplicado en casos de enfermedad causada por “encuentros” con un particular *ajaw* (espíritu presente en cuevas y bosques), el cual había sido supuestamente enviado a su casa por los familiares de Diego.

Éste estaba lejos de ser un suceso aislado imputable a las particularidades de El Limar. Durante el auge de la violencia de los años noventa en la región chol, ciertos casos de asesinato aparecieron en los periódicos del vecino Tabasco como *vendettas* atribuidas a la brujería (frecuentemente en relación con disputas por tierra y otros recursos productivos). El ejemplo mejor conocido fue el de la masacre de nueve personas en Misopá Chinal, un ejido en el extremo norte de Tila, en julio de 1995. Tras ser asesinadas a machetazos, las víctimas fueron arrojadas al interior de una cueva, si bien una de ellas sobrevivió y denunció el caso ante las autoridades. El testimonio de este superviviente apareció en el informe *Ni Derechos Ni Humanos*, emitido por Paz y Justicia con fines propagandísticos (DPI, 1997:72-74).¹³ En su declaración, el damnificado asegura estar al tanto de que en los periódicos de Tabasco e incluso de Chiapas la masacre fue presentada como un ajuste de cuentas por prácticas de brujería. Esto tuvo más sentido para mí tras oír varias fábulas sobre el tema en El Limar, muchas de las cuales colncidían en lo tocante a la manera de dar muerte a los acusados de prácticas sobrenaturales dañinas: típicamente, los supuestos brujos eran descuartizados junto con todos sus familiares —incluyendo a niños pequeños— y los cuerpos arrojados al

¹³ Este informe fue difundido en respuesta directa a *Ni Paz Ni Justicia*, el reporte publicado un año antes por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas para crear conciencia sobre los crímenes cometidos por grupos de Paz y Justicia (CDHFBC, 1996). Es interesante leer y contrastar ambos reportes, no menos porque el de Paz y Justicia emplea un modo de presentación mediante el que podría reclamar mayor credibilidad y legitimidad. A diferencia de su contraparte del CDHFBC, *Ni Derechos Ni Humanos* dedica una parte sustanciosa a testimonios de presuntas víctimas de escuadrones pro-zapatistas en la región chol —eso sí, “aliñados con pequeñas correcciones gramaticales para hacer más fluida la lectura” (DPI, 1997:66)—. Por contraste, entonces, el informe del CDHFBC emerge como un documento autoritario que, escrito por un abogado no indígena al servicio del centro de derechos humanos, deniega voz a aquellos directamente afectados por la violencia. Siguiendo el ejemplo de *Ni Derechos Ni Humanos*, el CDHFBC modificó su modo de presentación y dedicó gran parte de su informe posterior sobre desplazados de guerra a narrativas personales de víctimas de la violencia (véase CDHFBC, 2002).

interior de remotas cuevas, consideradas como entradas al inframundo donde los hechiceros tenían su morada. En su testimonio para el reporte de Paz y Justicia, empero, el mencionado superviviente califica tales versiones como “pura mentira”, y asegura tajantemente que el ataque sufrido por él y sus compañeros “fue un vil ajusticiamiento” por parte de una milicia zapatista (DPI, 1997:74).

Esto último debería recordarnos los peligros “esencializadores” de asumir ciertas creencias y prácticas al realizar investigación social en poblaciones representadas como “indígenas”. No obstante, este caso trae también a colación importantes cuestiones acerca de ciertas continuidades y cambios en patrones de violencia rural. El hecho es que mucha gente en la región chol, incluidos aquellos directamente afectados por el conflicto de mediados de los años noventa, dieron sentido al mismo en términos de viejas percepciones sobre la violencia. Por ejemplo, un ex maestro limareño me confió que el padre de un joven asesinado por un grupo priista en la vecina localidad de El Crucero le había asegurado que, antes de matar al muchacho, sus agresores le amputaron una pierna “para comérsela”. Esto, por otra parte, resulta consecuente con las referencias al canibalismo —tanto literal como metafórico— presentes en muchas historias de brujería.

Las expresiones relacionadas con el canibalismo continuaron siendo habituales en El Limar de la post-reconciliación. Un hijo del mencionado ex maestro me advirtió en una ocasión que me abstuviera de visitar Tz’aquil, un poblado cercano visto por los limareños como particularmente atrasado, violento y obstinadamente leal a Paz y Justicia: “no hombre, ¡ahí te comen vivo!” Tales percepciones se hallan también significativamente relacionadas con una cierta transformación simbólica proyectada espacialmente, mediante la cual los limareños se ven a sí mismos como “civilizados” con respecto a los pobladores de comunidades situadas en la periferia del Valle del Limar; éstas son invariablemente clasificadas como “rancherías” —término no exento de tonos despectivos que denota ruralidad— y, en este caso, carencia de la relativa importancia cívico-política ostentada por El Limar en la región. Esencialmente relacionales, tales construcciones de jerarquías socio-espaciales son parte de un discurso de poder mediante el que los limareños intentaban distanciarse de su reciente vínculo con la violencia, trasladando la culpa por la misma a otros actores para ensalzar a la propia comunidad como pacífica y razonable, y por ende merecedora del apoyo y la “reciprocidad” del gobierno.

Este nuevo caso de lenguaje de poder ocurre, entonces, en el contexto de esfuerzos locales destinados a evitar el estigma asociado con Paz y Justicia —desde la perspectiva de ciertos observadores externos, como señalé anteriormente con respecto a voluntarios de derechos humanos y a las auto-

ridades religiosas de la parroquia de Tila—. Sin embargo, tales técnicas discursivas también tienen lugar conforme a un sistema de valores hegemónico y largamente establecido, tras décadas de exposición de las poblaciones indígenas a representaciones y discursos esencializadores, creadores de dicotomías como “urbano/rural”: recurriendo a nociones de “civilización” y minimizando la continuidad de creencias y prácticas “primitivas” en El Limar,¹⁴ los limareños se enorgullecían de su manejo del español al mismo tiempo que denostaban aquellas comunidades supuestamente fieles a Paz y Justicia por su monolingüismo, irracionalidad y el carácter “salvaje” o “animal” de sus habitantes (calificados como “gente necia y sin razón”).

Veamos ahora la “manipulación”, otro concepto clave en el lenguaje político de El Limar, a partir de un ejemplo de la confluencia entre trayectorias locales de conflicto y fuerzas políticas más amplias. En algunas narrativas locales, gran parte de la división faccional en El Limar es atribuida a la fuerte disputa personal —por motivos no aclarados— entre Diego Vázquez y un compadre suyo, también maestro bilingüe, quien se erigió en líder de un pequeño grupo de gente declarada “en resistencia civil”, en simpatía con el levantamiento zapatista de 1994. Algunas memorias sobre este maestro son marcadamente negativas, caracterizándolo como un “cobarde” que abandonó El Limar ante las amenazas de Diego y “dejó a los pobres campesinos” que había movilizado “solos e indefensos”. La idea de la manipulación (de “pobre gente ignorante”) implícita aquí ha sido profusamente empleada por una variedad de actores diferencialmente situados —desde periodistas y activistas de los derechos humanos hasta ejidatarios y líderes faccionales—, tanto en interpretaciones “macro” como locales del conflicto. Lo que resulta especialmente significativo es que la gente en El Limar combina ambos tipos de interpretación, privilegiando uno u otro según cambiantes lealtades personales, intereses y situación en la localidad. De esta forma, aquellos que sufrieron amenazas o agresiones de la gente de Diego Vázquez —por sus supuestas o reales afiliaciones católicas o perredistas— me dijeron a menudo

¹⁴ Muy conscientes de las construcciones de “atraso” y “primitivismo” de la sociedad más amplia, no pocos limareños se mostraron preocupados por la imagen que pudieran presentar a fuereños como yo, especialmente en el contexto del post-conflicto. Así, muchos rumores e historias sobre brujería me fueron narrados como algo del pasado o como “creencias” y prácticas que ocurren en las rancherías-satélite de El Limar. Estas narraciones estaban a menudo acompañadas por aclaraciones como “eso es lo que alguna gente dice/creo”, o bien “yo no creo en esas cosas, pero alguna gente sí”. Tales expresiones eran también frecuentes en relatos de recientes casos de acusaciones de brujería como el del comisariado de El Limar, los cuales me fueron contados en privado y en voz baja —con la advertencia tácita de que no sería bien visto que yo repitiera tales historias a cualquiera o en público—.

que los campesinos que constituían las bases de Paz y Justicia habían sido engañados por los “ricos” y los ganaderos, quienes les prometieron tierras y les dieron armas e incluso drogas; ello venía acompañado por observaciones como “no hay nada peor que gente pobre e ignorante a la que se manipula y se le da armas: ¡se vuelven locos, se creen importantes con una pistola en la mano!” Tales comentarios constituyen una versión abrupta de las caracterizaciones de algunos periodistas, académicos e integrantes de organizaciones de derechos humanos.¹⁵ Al mismo tiempo, no obstante, los perredistas limareños localizaban el origen del conflicto en la enemistad personal entre Diego Vázquez y su contrincante, recurriendo a nociones de parentesco y compadrazgo también para explicar subsiguientes tensiones intra-familiares en El Limar y otras comunidades. Una muy particular combinación de perspectivas “macro” y locales me fue ofrecida por un joven universitario limareño, quien exclamó, con admiración, que Diego Vázquez “era un Maquiavelo” que “se quedó con toda la gente” (véase el trabajo de Friedrich (1986) sobre faccionalismo en el pueblo de Naranja, Michoacán, donde Maquiavelo también figura en la ideología local). Esta fascinación por el carisma de los líderes, sin embargo, resulta menos frecuente que las connotaciones negativas en las percepciones de dirigentes taimados que manipulan a sus propios seguidores.

Como en el caso de la envidia, entonces, el discurso de la “manipulación” se transforma en un arma retórica empleada contra líderes enemigos y sus (manipulados) seguidores. Las opciones políticas de los últimos son explicadas típicamente no con base en sus intereses y proyectos particulares, sino en términos de haber sido engañados y usados para la satisfacción de ambiciones ajenas. El poder del lenguaje de la manipulación reside precisamente en negar agencia histórica a los integrantes de grupos opuestos al de uno mismo, y en esto dicho lenguaje presenta una diferencia significativa con respecto a la “envidia”: ésta es potencialmente imputable a cualquiera, lo cual implica un reconocimiento tácito de los motivos y ambiciones personales de aquellos a quienes se acusa de envidiosos.

La eficacia precisa de la “manipulación”, por tanto, explica su uso generalizado entre una multiplicidad de actores y grupos en diversos momentos y contextos. Durante una de nuestras conversaciones, el líder de la iglesia pen-

¹⁵ El autor de *Ni Paz Ni Justicia*, por ejemplo, escribe que: “los ganaderos debían asegurarse que en Sabanilla no triunfara el Ayuntamiento popular electo por los ejidos durante la toma de la Alcaldía en Abril [de 1996]. Para ello, mantuvieron sus ataques a través de *Paz y Justicia*. Su objetivo era crear la inestabilidad con gentes que vienen pagadas de Huitiupán y de Simojovel (movilizadas hacia allí con el pretexto agrario de entregarles las tierras que la Comisión Federal de Electricidad compró hace diez años en Sabanilla)” (CDHFCB, 1996:105; itálicas, mayúsculas y paréntesis en original).

tecostal en El Limar, mencionado anteriormente, reprodujo mediante un uso inverso el lenguaje de la manipulación empleado por los oponentes de Paz y Justicia; aún con una visión muy negativa de los católicos y los catequistas a pesar de su reciente distanciamiento de los protestantes de Paz y Justicia, aquél me dijo que “no hay nada más fácil de manipular que esos pobres inditos”, lo cual explica que estos últimos hubiesen sido conducidos al desastre por los zapatistas y la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El pastor pentecostal mezcló incluso ambos grupos al asegurarme que Samuel Ruiz, el obispo de la Diócesis, había sido el máximo dirigente de los insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, levantado en armas en enero de 1994. Tales acusaciones de manipulación en contra de la iglesia católica fueron hechas también por los líderes de Paz y Justicia (véase, por ejemplo, DPI, 1997:37), cuyas opiniones sobre la religión serán discutidas en el apartado siguiente.

La “comunidad” en disputa: modelos antagónicos en la región chol

En este último apartado, discutiré algunos casos de competición y divisiones que resultan importantes para la reconstitución de lo que podríamos llamar el “orden de comunidad” —y, en este sentido, la “comunidad” equivale a una forma particular de dichas relaciones antagónicas, como adelanté en la introducción (véase Viqueira, 2002; Escalona Victoria, 2000)—. Esto es, los conflictos y disputas gravitan con frecuencia en torno a modelos contrastantes de vida y desarrollo, así como alrededor de divisiones religiosas, políticas y socio-espaciales. Estas representaciones y fracturas sociales son aceptadas, transformadas o impugnadas mediante constantes reflexiones o cuestionamientos críticos y según los lenguajes y relaciones analizados anteriormente.

Así pues, en El Limar, tales cuestionamientos críticos han estado asociados con el discurso de la manipulación, especialmente con respecto al papel de diversos intermediarios y líderes locales. Éstos son a menudo buscados pero también criticados, como vimos en el caso de la catequista Rosa. De todas formas, la autoridad de Rosa parecía estar en auge a diferencia de la de Raúl, cuyo prestigio e influencia en la localidad sufrieron un importante revés a partir de 2002 por los fracasos del proyecto *Uts'biya*. Paradójicamente, Raúl atribuyó sus dificultades a la perpetuación de intermediarios en niveles políticos más altos, una opinión que también expresaría en un taller de “planeación participativa” organizado en El Limar en septiembre de 2003. Coordinado por algunos funcionarios estatales y miembros de una ONG de la

Ciudad de México, el taller contó principalmente con la asistencia de ejidatarios.¹⁶

Al tratarse de un lugar o “arena” clave para la interacción entre fuereños y una cierta categoría de habitantes locales,¹⁷ el taller me proporcionó una buena oportunidad para observar directamente la confrontación entre diferentes modelos de comunidad (otro sitio y unidad de análisis político fue la escuela bilingüe de El Limar, sobre la cual véase Agudo Sanchíz [2005]). Los organizadores del taller iniciaron su presentación mediante la pregunta de cuál, en opinión de los asistentes, debería ser el papel del gobierno y las instituciones en la implementación de proyectos de desarrollo local. Muchas de las respuestas fueron dubitativas, y aquellos que las formularon miraban a menudo a Raúl en busca de aprobación —en reconocimiento tácito de la especial autoridad del director de *Uts'biya* para opinar sobre estas cuestiones—. Raúl finalmente se puso en pie para expresar su visión después de que un ejidatario hubiese dicho que el gobierno debería tomar la iniciativa en el diseño de proyectos productivos para comunidades marginadas. Raúl criticó esta opinión como producto de una concepción obsoleta del gobierno, añadiendo que ahora las cosas eran diferentes y que el paternalismo y el clientelismo habían pasado de moda en las relaciones comunidad-Estado. Lo que las comunidades debían hacer, Raúl concluyó, es “ayudarse a sí mismas primero” y planificar sus propios proyectos, cuyas ideas podrían entonces ser presentadas a las instituciones correspondientes sin la intervención de “intermediarios”.

Después de que todas las propuestas hubieron sido oídas y registradas, uno de los organizadores del taller, un joven de la Ciudad de México, declaró que “me sorprende no haber oído nada de ustedes sobre la cultura, la preservación de la lengua y las tradiciones choles...”. Se hizo entonces un silencio durante el cual los ejidatarios se miraron unos a otros, con la esperanza de que alguien saliese con alguna respuesta. Fue de nuevo Raúl quien asumió el papel de portavoz al exclamar que “¡ah, hemos priorizado la producción y nos olvidamos de eso!” Una funcionaria de la Secretaría de Pueblos Indígenas (SEPI), co-organizadora del taller, arregló esta situación al dictar los términos en que la discusión sobre la “cultura” habría de tener lugar a continuación: “usos y costumbres”, “preservar” y “mantener”. Durante un receso, el joven de México me expresó su preocupación sobre la presencia

¹⁶ Los funcionarios pertenecían a la Secretaría de Pueblos Indígenas (SEPI), mientras que la ONG se trataba de una asociación civil llamada Centro Operativo para Vivienda y Población (COVPE).

¹⁷ Sobre las asambleas y reuniones como “arenas de confrontación”, véase Nuijten (2003: 51-54).

de televisión por cable en El Limar, lamentando que inevitablemente conduciría a una “pérdida de cultura y tradiciones” en la localidad.

Estas percepciones de tipo folclorista —las cuales reflejan ciertos principios de la antropología del “rescate” y la “preservación”— resultan consecuentes con la (perversa) “dialéctica de la diferencia” (Kearney, 1996:162) que caracterizara a las teorías indigenistas del desarrollo y la educación: mediante las últimas, el imperativo de la “modernización” se perpetuó junto con la reproducción de la “diferencia” indígena —entendida como subalternidad—, en la cual han estado basadas la explotación económica y la discriminación social. No obstante, esta perpetuación disciplinaria de la “especificidad” indígena ha inducido recientemente un cambio en las actitudes de jóvenes choles que, debido a su mayor exposición a discursos “eticistas”, podrían plantear un serio desafío a nociones de “comunidad” aún dominantes en El Limar.

Tales nociones hegemónicas continúan estando asociadas a la ideología del ejido (Nuijten, 1998:200-206; 2003:36-41). A mi pregunta sobre cuál era la máxima autoridad en El Limar, por ejemplo, un ejidatario respondió sin vacilación que ésta era el “comisariado” (de manera reveladora, un término empleado tanto para el comité ejecutivo del ejido como para su presidente). En esta conversación informal también participó el tesorero del comisariado, quien añadió que la agencia municipal de El Limar era meramente un “dedo” o apéndice de la presidencia municipal de Tila. Más aún, los miembros de la agencia municipal son a menudo elegidos por y entre los ejidatarios, quienes tienden por ello a ocupar los cargos más importantes de la agencia. La implicación de todo ello es que la autoridad civil de la agencia municipal ha sido apropiada por la autoridad ejidal del comisariado (véase Zendejas, 2003:181-294, para un caso similar en Michoacán). Este monopolio sobre las instituciones de gobierno local persiste incluso durante la diversificación actual de formas de prestigio y autoridad ligadas a nuevas fuentes de trabajo y riqueza, ya que los ejidatarios se aseguran una participación en las mismas mediante su prerrogativa de imponer “contribuciones para la comunidad” a los propietarios de tiendas y restaurantes de El Limar. Más aún, como señalé páginas atrás, la condición de ejidatario ha sido tradicionalmente importante en cuanto al acceso prioritario a créditos y programas gubernamentales de asistencia como el PROCAMPO, y en El Limar significa aún derecho exclusivo de voz y voto en asambleas que a menudo conciernen el bienestar de toda la localidad; todo ello implica el desplazamiento de la mayoría de los limareños a una cierta categoría de ciudadanos de segunda clase, como lo reflejó la queja de un no ejidatario de que “aquí no hay democracia”.

No obstante, como señalé anteriormente, una nueva generación de jóvenes —más expuestos a discursos de funcionarios e intelectuales urbanos du-

rante su paso por la educación superior— podría dissociarse de esta posición y, en ciertos contextos, encabezar demandas por un “retorno” a los “usos y costumbres indígenas” y por el abandono de regímenes locales basados en el ejido y los partidos políticos. Hasta cierto punto, esto refleja cambios en percepciones sobre la estructura de las oportunidades —especialmente para la movilidad social fuera de las comunidades— y los impactos de recientes conflictos sociales, así como el fracaso de las diferentes facciones locales para proporcionar soluciones estables o universalmente aceptables a problemas de viejo cuño.

Éste es especialmente el caso de algunos jóvenes en El Limar y la cabecera municipal de Tila, cuyos estudios universitarios —a menudo en sociología y antropología— los convierten en líderes potenciales con la capacidad de desplazar la autoridad de los ejidatarios (a quienes desdeñan por “viejitos” y “analfabetos”), así como la de maestros bilingües y catequistas, cuya instrucción formal apenas llega a la educación secundaria. De forma interesante, estos jóvenes han resucitado el anticuado “etnónimo” de *caxlan* (empleado para referirse a los mestizos) y su oposición al de “indígena” o “chol”, una dicotomía que se había vuelto difusa con la desaparición de comerciantes y propietarios mestizos de la localidad. En tiempos más recientes, la oposición “chol/caxlan” quedó disuelta en inestables y plurales adscripciones políticas (PRD y zapatismo, PRI y Paz y Justicia), religiosas (católicos y protestantes, o católicos a favor y en contra de la Diócesis de San Cristóbal) y etno-espaciales (El Limar o centro “civilizado” y las rancherías “salvajes” de la periferia). Estas afiliaciones y categorías resultan especialmente abiertas y cambiantes debido a que es posible identificarse uno mismo con dos o más de ellas al mismo tiempo —o cambiar rápidamente unas por otras—.

Dos casos de jóvenes universitarios con fuertes sentimientos “étnicos” merecen especial atención. Uno de ellos es Agustín, hijo de un maestro bilingüe originario de un pequeño poblado cercano a El Limar. Hasta donde sé, Agustín fue el único al que oí emplear el término “caxlan” para referirse a mí, lo cual hizo al presentarme a algunos de sus familiares en El Limar. Estudiante de ciencias sociales en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), en San Cristóbal, Agustín comenzó a exhibir un discurso militantemente “indianista” en sus visitas a Tila y El Limar durante sus vacaciones. Dicho discurso resultaba especialmente hostil con respecto a los “extranjeros que [en el contexto del “imperialismo del Norte”] vienen a Chiapas pagados por empresas internacionales que buscan llevarse los recursos naturales a Estados Unidos”, según sus propias palabras. Pese a su actitud generalmente amigable hacia mí, Agustín advirtió a alguna gente en Tila y a compañeros de la UNACH sobre los peligros de confiar en antropólogos extranjeros, quienes,

aseguró, van a las comunidades “a robar información” sobre la “cultura” y los modos de vida local “sin dejar nada a cambio”.¹⁸

El otro caso relevante es el de Elmar, originario de la cabecera de Tila y estudiante de una maestría en lingüística en la Ciudad de México. Durante una conversación de la que fui testigo, Elmar lanzó una arenga a Carmelino, un maestro bilingüe amigo mío, en la que argumentó la necesidad de hacer valer “la cultura y los derechos indígenas” ante las actitudes explotadoras y discriminatorias de “los blancos”. Lo que Elmar ignoraba es que, unos días antes, Carmelino me había hablado de él con reprobación, asegurándome que Elmar no sabía lo suficiente sobre la lengua y la tradición narrativa choles. Esto era debido, según Carmelino, a que Elmar había sido reacio a trabajar en comunidades rurales cuando era maestro, prefiriendo siempre pueblos grandes o ciudades donde el castellano era uso común. Esta crítica reflejaba la propia experiencia de Carmelino como “promotor cultural bilingüe” en diversos poblados de la región chol durante la década de 1970; el veterano maestro me había incluso dicho en otra ocasión que, desde la perspectiva de los habitantes de dichos poblados, los jóvenes que llegan a ser licenciados o “profesionistas” se transforman automáticamente en “caxlanes” por haber dejado atrás su (empobrecido) modo de vida campesino —una opinión no muy distinta de la de ciertos antropólogos que temen la “pérdida de la cultura indígena” como resultado del contacto contaminador con la “cultura de los opresores”—.

La diferencia entre Elmar y Carmelino apuntaría a la aparición de un nuevo desafío a la creación modernista del “ejido” y la “comunidad rural”, un desafío estimulado por la apropiación de persistentes construcciones antropológicas por parte de aquellos a quienes tales construcciones han ido dirigidas. La posición de Agustín sobre el papel de los antropólogos constituye la versión más radical de ello, la opinión expresada con más frecuencia por aquellos que participan en posibilidades de movilidad social y educativa. Como otros casos discutidos aquí, éste refleja transformaciones que ocupan “nichos” sociales (por ejemplo, de liderazgo e intermediación política o cul-

¹⁸ Curiosamente, esta afirmación —como la anterior sobre la “biopiratería” de compañías multinacionales— constituye una apropiación por parte de Agustín de las declaraciones de intención presentes en los códigos éticos de antropólogos europeos y estadounidenses. Llevados quizás por un sentimiento de culpa “post-colonial”, recurrimos frecuentemente a normas morales de correspondencia absoluta —plasmada en ilusorias promesas de “dar algo importante a cambio” y traer el mejor de los mundos posibles a nuestros informantes—, en lugar de concebir la reciprocidad como acciones cotidianas dirigidas a aquellos con los que interactuamos de manera más cercana. En más de una ocasión, durante algún encuentro entre antropólogos extranjeros y mexicanos, he podido observar la sorpresa de los últimos ante tales declaraciones de reciprocidad absoluta, de las cuales tienen razón en desconfiar.

tural), los cuales son mutuamente conformados en cambiantes contextos trans-locales.

Esta última observación está destinada a introducir otra consecuencia de actitudes como las de Elmar y Agustín. Tales actitudes se hacen eco del anteriormente mencionado “regreso a la tradición” promulgado mediante el giro ortodoxo del párroco de Tila, así como de otros miembros de la Diócesis de San Cristóbal. En un sentido, esta tendencia tiene su origen en el “antropologismo” y culturalismo de religiosos inspirados por la Teología de la Liberación desde las décadas de 1960 y 1970. No obstante, con actitudes menos favorables hacia “costumbres” indígenas como la unión libre, el dogmatismo del párroco de Tila habría sido incluso más poderosamente operativo en el proceso local de la identificación y la definición cultural —un importante efecto de la “tradición selectiva” definida por Williams (1977:115)—. Estos efectos culturales fueron especialmente patentes en las fracturas sociales del proceso político que acompañó a la crisis institucional causada por el levantamiento zapatista de 1994. Discutidas anteriormente con respecto a las tensiones causadas en El Limar por el papel de la catequista Rosa, estas divisiones fueron expresadas de forma particularmente clara por el propio Diego Vázquez.

En una entrevista concedida al periódico chiapaneco *Cuarto Poder*, el líder local de Paz y Justicia expresó sus puntos de vista sobre las bases religiosas del faccionalismo de los años noventa —desmentidas por miembros del CDHFBC, quienes insistieron en que el conflicto fue eminentemente político. En una versión similar a la que oí del líder de la iglesia pentecostal de El Limar, Diego localizó el origen de la violencia en un supuesto censo llevado a cabo en 1995 en el templo católico local por los catequistas:

y quienes no apareciéramos en las listas no tendríamos derecho a la comunión, al casamiento y a otros servicios religiosos, ya se estaban organizando para no seguir besando los zapatos del gobierno, para quienes no aparecieran en las listas [de los catequistas], la amenaza de muerte (*Cuarto Poder*, 1997).¹⁹

Independientemente de su veracidad, esta versión debe haber hecho que el papel de guardián religioso de Rosa se volviese incómodamente familiar para no pocos limareños. En la entrevista, Diego añade que la gestación de su grupo no fue debida a la paramilitarización (una etiqueta que rechaza categóricamente), sino a la urgente necesidad de “no permitir la *manipula-*

¹⁹ Las declaraciones de Diego aparecen bajo farragosos titulares: “Líder de grupo en pugna deja entrever que existen bases de carácter religioso que orquestan una campaña de difusión con intereses muy particulares”; el título principal del artículo es “La propaganda negra del conflicto chol”, en referencia implícita al informe de denuncia publicado en 1996 por el CDHFBC (1996).

ción de los indígenas bajo un dogmatismo establecido por los grupos catequistas en la zona baja [de Tila]” (itálicas añadidas). Acusando directamente al CDHFBC de asesorar a los catequistas en todo esto, Diego subraya aquí los vínculos entre el centro de derechos humanos y la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (la cual, de hecho, patrocinó a aquél) y concluye con dos preguntas clave: “¿Por qué los derechos humanos tienen una filiación religiosa? ¿Cuál es la calidad moral de la iglesia católica como única mediadora?”

Esto nos recuerda a la polarización de intereses antagónicos implícita en la “dialéctica de la contienda cultural” definida por Hall (1981:233), mediante la cual las identidades son relacionamente constituidas.²⁰ En el caso de los simpatizantes de Paz y Justicia durante los momentos más graves del conflicto, tal contienda cultural incluyó el intento de contrarrestar la percibida hegemonía local de los católicos (pro-diocesanos) y de distanciarse del modelo de vida definido por ellos. El asunto de la planificación familiar resulta clave para ilustrar este proceso. Su importancia puede deducirse del testimonio de un perredista católico de la localidad de Nuevo Limar, publicado en el reporte sobre refugiados de guerra del CDHFBC. Este hombre narra que los líderes locales de Paz y Justicia obligaron a las mujeres católicas a ir a la clínica local para someterse al estudio del Papanicolau y recibir asesoría sobre planificación familiar, amenazándolas con retirarlas del Programa Progres a en caso contrario (CDHFBC, 2002:56).²¹ El agraviado acusa entonces a la gente de Paz y Justicia de actuar en colusión con la doctora de la clínica, los promotores de salud y las autoridades comunitarias para obligar a las familias a limitar el número de hijos que quisieran tener, acusación que también pude constatar durante mi trabajo de campo en El Limar, dirigida a la doctora de la clínica por algunos católicos de la localidad.²² Las acciones de Paz y

²⁰ Según afirma Stuart Hall en sus “Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’” (Hall, 1984), como se tradujo el título de Hall (1981), la cultura de distintos grupos no puede concebirse de manera estática o monolítica, sino que, por el contrario, las llamadas “cultura popular” y “cultura dominante” son en realidad continuamente producidas una en relación con la otra mediante una “dialéctica de la contienda cultural” que —como las antagónicas visiones de “comunidad” analizadas aquí— tiene lugar en contextos de desigualdades de poder e implica recíprocas apropiaciones, expropiaciones y transformaciones.

²¹ Es pertinente mencionar la coincidencia entre las amenazas de simpatizantes neolimarños de Paz y Justicia y las reglas del propio Progres a. Ahora llamado Oportunidades, este programa gubernamental para la reducción de la pobreza y la vulnerabilidad pone estas condiciones o “corresponsabilidades” para que las mujeres beneficiarias puedan seguir recibiendo subsidios por concepto de ayuda a la alimentación, exponiéndose a la reducción y eventual retirada de las transferencias monetarias en caso de no asistir regularmente a los centros de salud.

²² Esto podría explicar los relativamente frecuentes casos de planificación familiar en El Limar —muchos de ellos entre antiguos simpatizantes de Paz y Justicia—, lo cual consiste en

Justicia en Nuevo Limar podrían entonces ser vistas como reacción en contra de la autoridad de la iglesia católica en las poblaciones choles, una autoridad acompañada por los anteriormente mencionados discursos sobre la “recuperación de la tradición”. Este regreso a la “costumbre” incluye, de manera crucial, un rechazo absoluto a la planificación familiar y otras políticas que son vistas como contrarias a “la ley de Dios”, muy diferente de la “ley de los hombres” representada por la competición entre partidos políticos, a menudo criticada por ideólogos y sacerdotes católicos como causante de divisiones en el seno de comunidades originalmente “armónicas”. Para regresar al argumento expuesto en la introducción del presente trabajo, podría afirmarse que el conflicto reciente en las Tierras Bajas de Tila implicó en parte disputas en torno a la reconstitución del “orden de comunidad”, donde, por ejemplo, la controversia sobre normas religiosas y prácticas familiares y reproductivas influye en la reconfiguración de fronteras identitarias y la definición de modos de vida local (Escalona Victoria, 2000:203, n. 23).

Conclusión

La polarización política y la militarización en el norte chiapaneco consistieron, en realidad, en múltiples conflictos orientados en más de una dirección y con varios ejes de tensión superpuestos entre sí. Por una parte, persistían divisiones sociales heredadas del pasado, especialmente aquella entre ejidatarios y no ejidatarios. Estos últimos continuaron expresando resentimiento por su exclusión de beneficios y prerrogativas materiales y cívico-políticas dadas por la aún dominante definición de comunidad como “ejido” (con la implicación de que sólo los ejidatarios pueden ser miembros de pleno derecho de la comunidad). Por otra parte, a partir de 1994 surgieron nuevas afiliaciones políticas mediante las que se encauzaron estas viejas tensiones sociales —ejidatarios de “Paz y Justicia” contra no ejidatarios “zapatistas”—, o bien disputas personales como la ocurrida entre Diego Vázquez y su antiguo compadre.

A estas divisiones se añaden otras que resultan transversales a ellas, como las diferencias entre generaciones en torno, especialmente, a la difícil transferencia de autoridad de las más viejas a las nuevas. Los líderes emergentes, muchos con estudios universitarios, buscan consolidarse en sus ni-

una operación practicada invariablemente a las mujeres; ello, por otra parte, guarda relación con percepciones locales sobre “pérdida de hombría” en los casos donde son los hombres quienes “se planifican”.

chos sociales y legitimar su posición y ambiciones al desdeñar a antiguas figuras de prestigio y autoridad locales —ejidatarios y maestros bilingües entre ellos—; dichos líderes en formación se distancian entonces del sistema de ejidos y la competición conforme a siglas de partidos políticos (los ejes de tensión más evidentes durante los años noventa en la disputa entre facciones encabezadas por los viejos líderes), proclamando en cambio el retorno a una selectiva y reconstituida versión de la tradición indígena bajo la influencia de actores y discursos supralocales: antropólogos, profesores universitarios, autoridades religiosas, etc. Al mismo tiempo, estos jóvenes con educación superior pueden ser criticados por sus mayores, paradójicamente, por haberse “des-indianizado” y no conocer bien los usos y costumbres de la cultura que pretenden restaurar.

Mi propósito ha sido aventurar una interpretación —basada en el análisis etnográfico y de fuentes escritas— de esta madeja de divisiones y conflictos, cuyas causas y significados incluyen disputas por puestos de liderazgo político y recursos como tierra, bancos de grava y vehículos, pero son difícilmente reducibles a éstas. Las explicaciones de dicotomías políticas basadas en dichos motivos nos dejan con una visión fragmentada y llena de dudas, especialmente en vista de cómo la propia gente proporciona sentido a las fracturas sociales que la afectan directamente. Ello apunta a significados más profundos, sólo comprensibles mediante un recorrido de doble sentido: hacia un nivel más local en cuanto a la investigación y hacia otro más elevado con respecto al análisis de relaciones antagónicas en lugares específicos. De esta forma, los actores, lenguajes y objetos de disputa emergen como resultado de la confrontación entre versiones intencionadamente selectivas de “un pasado conformador y un presente preconformado”, apuntaladas por el deseo de prioridad en procesos locales de “definición e identificación social y cultural” (Williams, 1977:115; véase también la tesis de Turner (1974) sobre los “dramas sociales” o confrontaciones entre diferentes “portadores de paradigmas” en particulares espacios o “arenas”). Dichos procesos proporcionan el hilo conductor que engarza el análisis de las relaciones y formas de expresión discutidas aquí: la lucha contra el anonimato y por la relevancia histórica mediante el intento por tener la propia versión de eventos registrada y respetada; la construcción de jerarquías y categorías socio-espaciales que ensalzen al propio grupo o “comunidad” en contraste con otros, que justifiquen las opciones y lealtades propias mediante la deslegitimación de las ajenas; el esfuerzo por decidir cómo ha de vivirse la vida individual y colectiva, qué normas socio-religiosas han de guiar la salud, la reproducción y la educación de uno mismo y sus seres allegados. Tales procesos de disputa por la normatividad son hegemónicos, en tanto que tienen lugar dentro de un marco dis-

cursivo común que proporciona un “lenguaje o forma de hablar sobre las relaciones sociales que establece los términos centrales en torno a los cuales, y en función de los cuales, las confrontaciones y luchas han de ocurrir” (Roseberry, 1994:361).

Recibido: marzo, 2006

Revisado: mayo, 2006

Correspondencia: Universidad Iberoamericana-Ciudad de México/Departamento de Ciencias Sociales y Políticas/Prol. Paseo de la Reforma 880/Col. Lomas de Santa Fe/México, D. F./C. P. 01210/tel.: 5950 4000, ext. 7018/correo electrónico: alejandro_agudo@yahoo.co.uk

Bibliografía

- Agudo Sanchíz, Alejandro (2007), “Legados históricos en movimiento. Colonización agraria indígena y conflicto en Tila, zona norte de Chiapas”, *Sociológica*, núm. 63, enero-abril, número especial sobre Chiapas, en prensa.
- (2005), “Antropología y educación: El papel de los promotores y maestros bilingües en las transformaciones y conflictos rurales de las Tierras Bajas de Tila, Chiapas”, *Anuario de Estudios Indígenas*, vol. X, pp. 383-424.
- Alejos García, José (1999), *Ch’ol/Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, UNAM.
- CDHFBC (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas) (2002), *Caminando hacia el Amanecer. Informe Especial sobre Desplazados de Guerra en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas (Chiapas), CDHFBC.
- (1996), *Ni Paz Ni Justicia. Informe General y Amplio acerca de la Guerra Civil que Sufren los Choles en la Zona Norte de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas (Chiapas), CDHFBC.
- Correa, Guillermo y Julio C. López (1993), “Crece el odio contra los ‘evangélicos’ en Chiapas; ya van 30 000 expulsados; la clave: el que no bebe y no fuma, no es católico ni priista”, México, *Proceso*, 13 de septiembre.
- Cuarto Poder* (1997), “La propaganda negra del conflicto chol” (anónimo), Chiapas (México), *Cuarto Poder*, 24 de septiembre.
- DER (Dirección de Extensionismo Rural de la SDR) (2002), “Estrategia de Atención Multisectorial a la Zona Baja de Tila. Informe de Avances al Mes de Agosto del 2002”, Tuxtla Gutiérrez (Chiapas), SDR.
- DPJ (Desarrollo, Paz y Justicia) (1997), *Ni Derechos Ni Humanos en la Zona Norte de Chiapas. La Otra Verdad de los Sucesos en la Zona Ch’ol, como Respuesta a la Versión Difundida por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*, Tila (Chiapas), DPJ.

- Escalona Victoria, José Luis (2000), "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo", *Anuario de estudios indígenas*, vol. VIII, pp. 179-211.
- FG (Fideicomiso Ganadero del Municipio de Tila, Chiapas. Región XI, Selva-Yajalón) (2002), "Primer Paquete de Productores de la Microrregión El Limar que Solicitan Ganado Bovino al Fideicomiso Ganadero del Municipio de Tila, Chiapas", Tila (Chiapas), SAGARPA/SDR/ESPRO-DERS/Agencia de Desarrollo *Uts'biya*.
- Friedrich, Paul (1986), *The Princes of Naranja: An Essay in Anthrohistorical Method*, Austin, University of Texas Press.
- Gledhill, John (1996), "From 'Others' to Actors: New Perspectives on Popular Political Cultures and National State Formation in Latin America", *American Anthropologist*, vol. 98, núm. 3, pp. 630-633.
- Greenberg, James B. (1989), *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Hall, Stuart (1984), "Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular'", en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, presentación de Josep Fontana, trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, pp. 93-110.
- (1981), "Notes on Deconstructing 'The Popular'", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 227-240.
- Harvey, Neil (2000), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, ERA.
- Imberton, Gracia M. (2002), *La Vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad Chol*, México, UNAM.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Chiapas, Resultados Definitivos. Datos por Ejido y Comunidad Agraria*, Aguascalientes, INEGI.
- Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- Kenny, Michael (1962), *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Mariscal, Ángeles (2002), "Paz y Justicia rechaza participar en diálogo para la reconciliación. Procesan por secuestro a uno de sus dirigentes", México, *La Jornada*, 18 de febrero.
- Nuijten, Monique (2003), *Power, Community and the State: The Political Anthropology of Organisation in Mexico*, Londres, Pluto Press.
- (1998), "Recuerdos de la tierra: luchas locales e historias fragmentadas", en Sergio Zendejas y Pieter de Vries (ed.), *Las Disputas por el México Rural*, vol. II, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán.
- Roseberry, William (1994), "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (ed.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Turner, Victor (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.

- Villafuerte Solís, Daniel *et al.* (1999), *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés/UNICACH.
- Viqueira, Juan Pedro (2002), “La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos”, en J. P. Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets/El Colegio de México.
- Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Zendejas, Sergio (2003), *Política local y formación del Estado. Procesos históricos de formación de espacios y sujetos sociales en un municipio rural mexicano, 1914-1998*, Wageningen (Holanda), Wageningen Agricultural University, tesis de doctorado.